СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ3

1 Гуманизм как философская концепция человека4

2 Судьба цивилизации в гуманистической перспективе13

ЗАКЛЮЧЕНИЕ25

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ26

ВВЕДЕНИЕ

Гуманизм - мировоззрение, в центре которого находится идея индивидуального человека как высшей ценности. На уровне практики - это бережное отношение к каждому конкретному человеку.

Истоки современного гуманизма восходят к эпохе Возрождения (15-16 вв.), когда в Италии, а затем в Германии, Голландии, Франции и Англии возникает широкое и многоликое движение против духовного деспотизма церкви. В противовес требованиям посвятить земную жизнь искуплению своих грехов, гуманисты провозгласили человека венцом мироздания, утверждали его право на земное счастье, на «естественное» стремление к наслаждению и способность к нравственному самосовершенствованию как духовно свободной личности. Изначально понятие "гуманизм" означало, как написано в Советском Энциклопедическом Словаре, "признание ценности человека как личности, его права на свободное развитие и проявление своих способностей".

Широкомасштабные гуманистические движения во многих странах мира стали весомым общественным явлением, превратились в значимый компонент мировой цивилизации XX-XXI века. Ученые и общественные деятели, теоретики и практики, независимо от социально-территориальной и конфессиональной принадлежности, общественные организации и рядовые члены общества обращают все большее внимание на гуманистическое учение как путь развития современной цивилизации. Гуманизм предстает основополагающим принципом ориентаций документов мирового сообщества.

Многообразие взглядов на гуманизм - характерная черта нашей эпохи. Сфера деятельности гуманистов постепенно захватывает все области общественной и культурной жизни людей. В социокультурном развитии цивилизации приоритетное значение приобретает ориентация на конкретные интересы человека, создание новой культуры социального партнерства, преодоление социальной дезинтеграции, социального неравенства, маргинализации населения. На повестке дня стоит проблема гуманизации общества, его функционирование с учетом интересов, потребностей человека, общечеловеческих ценностей, синтеза разнообразных гуманистических концепций.

**1** ГУМАНИЗМ КАК ФИЛОСОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Говоря о гуманизме в его современном значении, необходимо предварительно договориться о том, что следует обозначать этим словом. То, что обычно называют гуманным отношением к людям - все то хорошее и доброе, что мы желаем или делаем для них - не исчерпывает смысла гуманизма как определенной философской концепции человека, отвечающей на вопрос, что значит быть человеком*,* в чем состоит подлинная человечность. Вопрос этот был поставлен на исходе Средневековья – в результате возникшего сомнения в достаточности чисто религиозного определения сущности человека – как только божественного творения.

Под гуманизмом принято понимать, во-первых, сложившееся в эпоху Возрождения движение образованных людей, взявших на себя задачу изучения, перевода и комментирования античных текстов. Гуманисты как бы признали в античном греке, язычнике такого же человека, как они сами, живущие и воспитанные в христианской вере. Гуманизм, собственно, и есть признание в человеке иной веры и культуры во всем равного себе и столь же полноценного существа.

Возрождение пробило как бы первую брешь в сознании человеком Средневековья своего духовного превосходства над другими временами и народами, утвердив представление о самостоятельном и непреходящем значении античной культуры. Европа предстанет с этого момента как напластование разных культур - античной (языческой) и христианской, древней и новой, классической и современной. По словам К. Леви-Стросса, «эпоха Возрождения открыла в античной литературе не только забытые понятия и способы размышления - она нашла средства поставить во временную дистанцию свою собственную культуру, сравнить собственные понятия с понятиями других времен и народов»[[1]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn1). Став первой - классической - формой гуманизма, Возрождение покончило с представлением о содержательном и формальном единообразии европейской культуры. Однако, как подчеркивает Леви-Стросс, «человеческий космос был ограничен в начале эпохи Возрождения пределами Средиземноморского бассейна. О существовании других миров можно было только догадываться»[[1]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn2). Сколь изменчивой не казалась европейская культура, ей в то время не было альтернативы. Потребовалось, условно говоря, еще два возрождения («два гуманизма», в терминологии Леви-Стросса), чтобы культурный мир расширился до всего земного горизонта, включив в себя множество других – неевропейских – культур.

Вторым возрождением («гуманизмом») стало открытие древневосточных цивилизаций, прежде всего Индии и Китая, приведшее в Х1Х веке к появлению особой отрасли исторического и филологического знания - востоковедения. В сознании европейцев Восток при всем отличии от Запада предстал уже как синоним не варварства, а равновеликого Западу цивилизационного и культурного образования. И, наконец, «третьим гуманизмом» стало открытие «первобытной культуры» (под таким названием в 1871 г. вышла в свет книга английского антрополога Э.Тейлора), превратившее «дикарей» (народы, находящиеся на ранних стадиях исторического развития) в людей со своей сложной и разветвленной культурой. «Этот этап является одновременно последним, поскольку после него человеку не остается ничего открыть в себе самом - по крайней мере, экстенсивно...»[[1]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn3). Сам Леви-Стросс характеризует эти «три гуманизма» как этапы становления одной науки - этнологии, хотя в действительности они дали начало развитию всего комплекса наук о человеке и культуре, базирующегося на идее **множественности** разнородных и одновременно эквивалентных (равных друг другу) культур (или цивилизаций). С этой точки зрения, гуманизм как бы уравнивает в праве на существование самые разные культурные миры, между которыми трудно найти нечто общее.

Во-вторых, гуманизмом называют мировоззрение, в центре которого - человеческая личность, понятая как особого рода реальность, заключающая в самой себе причину собственного существования. В противоположность космоцентризму Античности и теоцентризму Средневековья гуманизм утверждал антропоцентристскую картину мира, в которой человек заполняет собой все пространство между природой и Богом, землей и небом, представая тем самым не как сочетание двух разнородных субстанций - природной и божественной, телесной и духовной («полузверь, полуангел»), а как особая субстанция, не сводимая к двум первым. В этом, собственно, и состояло открытие гуманизма, получившее название «открытия человека». По словам Якоба Бурхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия»[[2]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn4).

В доказательство своей мысли Бурхардт приводит высказывание Пико делла Мирандолы из его речи «О достоинстве человека»: «Я ставлю тебя в центре мира, - говорит Творец Адаму, - чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты сам предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души в высшие, божественные... Звери при рождении получают из материнской утробы все то, чем будут владеть потом, как говорит Луциллий. Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни...»[[2]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn5). Звери от рождения имеют все, что им необходимо, высшие духи с самого начала обретают бессмертие (в отношении тех и других природа или Бог заранее позаботились обо всем), и только человек придает себе образ, который сам предпочитает. Между «царством природы» и «царством Бога» открывается еще одно - серединное - «царство человека».

Эрнст Гарэн - итальянский исследователь эпохи Возрождения - так комментирует эти слова Пико: «В самом деле, концепция Пико замечательна: всякая сущность имеет свою природу, которая обуславливает ее действия, вследствие чего собака живет как собака, а лев как лев. Человек, напротив, не обладает природой, которая его сдерживала бы, не обладает сущностью, которая его ограничивала бы. Человек творит себя в действии - он отец самому себе. Человек имеет единственное условие - отсутствие всяких условий, свободу. Обусловленность природы человека - быть свободным, избирать свою судьбу, создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания»[[3]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn6). Человек есть существо, не имеющее никакой заранее данной ему сущности: он может быть животным и ангелом, как пожелает, но в любом случае есть результат собственного творения, т.е. свободное существо. В этом и состоит его бытие, отличающее его от животных и ангелов.

 Этим не отрицалась причастность человека к природному и божественному мирам, но признавалось, что в системе мироздания он занимает особое пространство, не сводимое к первым двум. Здесь впервые намечается граница, отделяющая человеческий мир от мира божественного и природного, хотя в полной мере она будет осознана значительно позже. Это и есть граница культуры. Прежде чем открыть разные культуры, нужно было очертить эту границу в ее общем виде, хотя заключенное в ней пространство еще не получает здесь названия «культура».

Человек предстает в этом пространстве не таким, каким его создал Бог или природа, а каким он создал себя сам. Но тогда он не сводится и к выполняемой им в обществе социальной функции (крестьянин, ремесленник, священник, рыцарь и пр.), обретает право на звание человека лишь в качестве лица, обладающего собственной индивидуальностью, свободно избирающего вид деятельности и свой жизненный путь. Если в Средние века, отмечает Бурхардт, человек «воспринимал себя лишь как расу, народность, партию, корпорацию, семью или как какую-либо другую общность», то в Италии он «стал духовной личностью (individuum) и осознал себя в этом качестве»[[2]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn7). Ренессанс утвердил право человека быть индивидуальностью, главное достоинство которой заключается в ее собственном творчестве и том мастерстве, с каким оно осуществляется. По словам русского медиевиста и историка культуры П.М. Бицилли, «Ренессансу принадлежит обоснование индивидуализма… Человек Ренессанса – художник, virtuoso, проявляющий свое virtu в сфере искусства, которое, правда, служит органом познания мира и жизни, но само находится вне мира и вне жизни»[[4]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn8). Вплоть до наших дней индивидуально окрашенный тип человеческой деятельности служит нам эталоном подлинно духовного творчества. Именно наличие индивидуального начала в человеческих созданиях является для так понятого гуманизма главным доказательством причастности этих созданий к культуре на любом этапе ее исторического существования.

Гуманистический индивидуализм не следует смешивать с «буржуазным индивидуализмом» Нового времени - индивидуализмом частного лица, бюргера, получившего философское освящение в эпоху Просвещения. Гуманистический индивидуализм неотделим от универсализма, т.е. представления о человеке как индивиде, равном не части (частный собственник или частичный работник), а целому, всему мирозданию, которое он способен объять своим умом и талантом, выразить в своем творчестве. Художника и интеллектуала мы ведь не называем частниками. В своих творениях индивид возвышается до уровня универсально созидающей силы. В этом смысле индивидуальность – не отдельный индивид в своем единичном существовании, а тот, кто поднялся до уровня субъекта познания и воления, т.е., скорее, духовное, чем природное существо. По словам Л.М. Баткина, «универсальный человек» Возрождения – это не личность в новоевропейском понимании», а «индивид, разросшийся до «безграничности», т.е. до отрицания индивидности»[[5]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn9).

Столь возвышенное представление о человеке, явно несовпадающее с тем, каким он реально предстает в действительности, станет впоследствии главным обвинением в адрес Возрождения. Отношение к Возрождению в литературе, посвященной данной эпохе, далеко не однозначно. Хорошо сказал об этом тот же П.М. Бицилли: «Около этой темы сталкиваются и обнаруживают себя мировоззрения и исповедания. «Возрождение» до такой степени еще живо и жизненно, что по отношению к нему трудно сохранить «объективность». И оно так многокрасочно и многогранно, что нередко спорящие о нем впадают в недоразумения. Одни приемлют (или отвергают) его за его «античность», его «язычество», его «антихристианство», другие, напротив, «реабилитируют» его (иным это кажется не реабилитацией, а опорочением), выдвигая в нем христианско-католические мотивы, отыскивая его корни в христианской культуре средневековья»[[4]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn10).

Если философы такого ранга, как В. Дильтей и Э. Кассирер, в основном присоединились к высокой оценке роли Возрождения, данной ему Я. Бурхардтом, то голландский историк и философ культуры Й. Хейзинга отрицал сколько-нибудь принципиальное отличие Возрождения от Средних веков, усматривая в первом завершающую - «осеннюю» - фазу последнего. Как считает Хейзинга, никакого Ренессанса не было, а было только постепенное угасание средневекового мира при переходе к Новому времени. Целью его знаменитой книги «Осень Средневековья» явилась «попытка увидеть в ХIV-ХV вв. не возвещение Ренессанса, но завершение средневековья; попытка увидеть средневековую культуру в ее последней жизненной фазе, как дерево, плоды которого полностью завершили свое развитие, налились соком и уже перезрели»[[6]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn11). Естественно, с концепцией Хейзинги не согласились те, для кого Возрождение - самостоятельная и целостная в своей завершенности культурная эпоха со своим особым - гуманистическим - видением человека, отличным от античного и средневекового. Но и в этом случае оценка этой эпохи учеными и философами колеблется от положительной до резко отрицательной.

Весьма сложным было отношение к Возрождению в целом и к гуманизму, в частности, у представителей русской философской мысли. Сам термин «русский гуманизм» вызывает противоречивые суждения. Кого в России можно считать гуманистами в том смысле этого слова, какое ему придала эпоха Возрождения? Историк русской философии В.В. Зеньковский относит к «русским гуманистам ХУ111 века» Новикова, Радищева, русское масонство, а также тех, кого он называет представителями «эстетического гуманизма Х1Х века»» (Карамзин, Жуковский). В центре внимания русского гуманизма, как он считает, стояли проблемы социальные (утверждение человечности в жизненных отношениях) и моральные (приоритет нравственности над разумом)[[7]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn12), что свидетельствует, скорее, о направлении мысли более просветительском, чем гуманистическом. По мнению Н.А. Бердяева, если в России и была хоть какая-то вспышка Ренессанса, то это было исключительно творчество Пушкина. «Нам не дано было пережить радость гуманизма, у нас, русских, никогда не было настоящего пафоса гуманизма, мы не познали радости свободной игры творческих избыточных сил. Вся великая русская литература, величайшее наше создание, которым мы можем гордиться перед Западом, - не ренессансная по своему духу»[[8]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn13). Драма маленького человека, сострадание к «униженным и оскорбленным», народопоклонство - все то, что отличает русскую литературу от других, - не являются темами классического гуманизма с его жизнеутверждающим оптимизмом и возвышением человека до уровня Бога. Гуманизм радуется жизни во всех ее проявлениях, исполнен сознания дарованного человеку совершенства, русская литература плачет и скорбит по поводу несовершенства мира. «Русская литература ХIХ века... была не пушкинская. Мы творили от горя и страдания; в основе нашей великой литературы лежала великая скорбь, жажда искупления грехов мира и спасения. Никогда не было у нас радости избыточного творчества»[[8]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn14). Наше государство, философия, мораль, вся наша национальная культура противостоит «радостному духу Ренессанса и гуманизма». Как ни парадоксально, Бердяев усматривает в этом не недостаток, а своеобразие России и даже в чем-то ее преимущество перед Западом. Объяснение тому - в достаточно негативной оценке культурных последствий Ренессанса и гуманизма не только Бердяевым, но и другими представителями русской религиозной философии.

Главное обвинение - якобы осуществленный Ренессансом поворот от христианства к язычеству. Материя уравнивается в своем значении с духом, тело с душой, земная жизнь с небесной. Будучи, несомненно, шагом вперед по сравнению со средневековым мировоззрением, гуманизм в своем начале, по словам С.Н. Булгакова, «выдвинул с необычайной силой земную, человеческую сторону исторического процесса, выступив в защиту человечности против бесчеловечности средневековья... Гуманизм потушил огни инквизиции, разбил цепи рабства, с которым легко мирилось внечеловечное, исключительно потустороннее христианство, он освободил слово, мысль, совесть от тиранического гнета, создал свободную личность...»[[9]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn15). Но тут-то и таилась опасность. Начав с освобождения в человеке человеческого начала, до того заглушаемого верой в потустороннее начало, гуманизм, в конечном счете, порвал вообще с верой, обернулся антихристианским гуманизмом и атеизмом. «Антихристианский гуманизм хочет ограничить духовный полет человечества ценой земного благополучия, он, как некогда дух в пустыне, предлагает обратить - и обращает чудесами техники - камни в хлеба, но при условии, чтобы ему воздано было божеское поклонение. Он хочет окончательно погасить тот огонь Прометея, которым, как-никак, пылало средневековье, и, притупив трагический разлад в индивидуальной душе, создать царство духовной буржуазности, культурного мещанства. Он несет с собою тончайший духовный яд, обесценивающий и превращающий в дьявольские искушения его дары. И понятия человечества, человечности, религии человечества в этом употреблении оказываются, странно сказать, только личиной антихриста, его псевдонимом...»[[9]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn16).

Эволюция гуманизма от христианского, по терминологии Владимира Соловьева, богочеловечества к антихристианскому человекобожеству (т.е. обожествлению самого человека), что по существу равно безбожию, и есть то главное, что не приемлют в нем русские религиозные мыслители. В отличие от христианства, открывшего духовного человека, гуманизм, как считает Бердяев, через обращение к античности открыл природного человека, оторвав, в конечном счете, последнего от первого. Здесь исток глубочайшей внутренней противоречивости гуманизма, приведший его в результате к разрыву с христианством. «В гуманизме есть основание не только для вознесения человека, не только для раскрытия творческих сил человека, но и для принижения, для иссякания творчества, для ослабления человека, потому что гуманизм, обратив в эпоху Ренессанса человека к природе, перенес центр тяжести человеческой личности изнутри на периферию; он оторвал человека природного человека от духовного, он дал свободу творческого развития природному человеку, удалившись от смысла внутренней жизни, оторвавшись от божественного центра жизни, от глубочайших основ самой природы человека»[[8]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn17). Последующая эпоха, связанная с появлением буржуазного общества, трактуется Бердяевым под углом зрения конца Ренессанса и кризиса гуманизма, а вместе с ними и конца человеческой истории в ее земном воплощении.

Русские религиозные философы были, следовательно, противниками не вообще гуманизма, а атеистического гуманизма. Свидетельством «крушения гуманизма» (так называлась знаменитая статья Александра Блока) стала для них современная западная цивилизация с ее культом всего частного и разделенного. Россия, по их мнению, лишь в наибольшей степени прочувствовала и выразила возвещенный гуманизмом приход Антихриста и грядущий Апокалипсис - переход человечества из царства земного в царство небесное. Подобная оценка гуманизма содержится в творчестве и других русских мыслителей, например, Павла Флоренского и А.Ф.Лосева.

Практически все крупнейшие мыслители современности сходятся между собой в признании «кризиса гуманизма» в современном обществе. Они лишь расходятся в объяснении причины этого кризиса. Для христианских гуманистов она заключена в секуляризации культуры, ее обезбоживании, в отрыве культуры от культа, от ее христианских истоков и корней, сторонники атеистического гуманизма усматривают ее в самой западной цивилизации, превратившей человеческое сообщество в обезличенную массу атомизированных индивидов, лишенную какой-либо индивидуальной автономии. Среди критиков этой цивилизации на одно из первых мест, несомненно, претендует марксизм и защищаемая им идея коммунизма. Связь между гуманизмом и коммунизмом самая прямая. Уже в своей утопической форме коммунизм обязан своим происхождением гуманистической традиции. Первые коммунисты-утописты (Томас Мор, Кампанелла) считаются и выдающимися гуманистами своего времени. Маркс называл коммунизм «практическим, или реальным, гуманизмом». На эту тему существует огромная литература, и здесь нет смысла специально останавливаться на ней. Значительно интереснее прояснить смысл спора о гуманизме между европейскими философами ХХ в.

 Спор о судьбе гуманизма с особой силой возобновился после окончания второй мировой войны. В какой-то мере его инициировал Сартр, выступивший 29 октября 1945 г. с докладом «Экзистенциализм – это гуманизм», вызвавшим огромный отклик во всей Европе. Доклад этот в виде философского эссе был переведен на многие языки, в том числе русский, причем еще в советское время. Можно ли всерьез говорить о гуманизме, спрашивал Сартр, после всего, что пережило человечество в ходе войны, после ужаса концлагерей и уничтожения целых народов? Как можно оставаться человеком в мире, в котором так много варварства и бесчеловечности? В своем докладе Сартр утверждал, что те, кто выжил в ходе войны, сохранил свое существование, свою «экзистенцию», не утратил и возможности вновь обрести для себя человеческую сущность, или «эссенцию». Вопрос лишь в том, как, каким образом это можно сделать. Кредо экзистенциализма в формулировке Сартра - «экзистенция предшествует «эссенции», сущности» - совпадает с главной формулой гуманизма, согласно которой человек сам творит себя, свою сущность. В процессе ее обретения человек может полагаться, надеяться только на себя, ибо цивилизация, в которой протекает его жизнь, начисто лишена каких-либо гуманистических ценностей. Эти ценности создаются каждым индивидом для себя, существуют исключительно как результат его личного деяния и поступка. «Человек обречен на свободу» и только его индивидуальная свобода является единственным прибежищем гуманизма. Подобную связь человеческого существования со свободой Сартр назвал «ангажированностью». Суть ангажированности Сартр формулирует в следующих словах: «постоянно заново создавай самого себя, исключительно своими собственными поступками». «Человек в своей жизни ангажирует себя (выбирает ту или иную позицию), он рисует себе лицо, и вне этого лица ничего нет». Человек определяется только через действие. «Экзистенциализм говорит человеку, что надежда заключена только в действии и что поступок – единственное, что позволяет человеку жить».

У человека, как считает Сартр, нет дома в мире, в котором он мог бы укрыться от собственной судьбы, он – метафизически «бездомное» существо. Бог, общество, человечество – все это фикции, химеры, на которые нельзя опереться в поиске личного спасения. Каждый создает ценности сам для себя и может доказать свою «человечность» лишь в процессе преодоления себя и проектирования из ничего собственного «я», т.е. посредством того, что Сартр называет «трансцендированием». Любое человеческое сообщество может основываться лишь на личном выборе каждого человека, который и составляет смысл его существования в мире. Экзистенциализм – это гуманизм, потому что «мы напоминаем человеку о том, что кроме него нет никакого иного законодателя и что он в своей заброшенности сам принимает решения о себе самом; и потому, что мы показываем: не посредством обращения к самому себе, а всегда только посредством поиска внешней по отношению к себе цели, которая может быть тем или иным освобождением, тем или иным конкретным свершением – только таким путем человек, как гуманное существо, реализует себя».

 Но насколько так понятый гуманизм может служить силой, сплачивающей людей? Этот вопрос стал предметом полемики с Сартром ряда других представителей французского и немецкого экзистенциализма, отстаивающих позицию либо христианского гуманизма (Габриэль Марсель, Романо Гвардини), либо негуманистического истолкования смысла человеческого бытия. В своем знаменитом «Письме о гуманизме», написанном в 1946 году, Хайдеггер, отвечая на прямо обращенный к нему вопрос «каким способом можно вернуть смысл слову «гуманизм»?», попытался дать свое истолкование гуманизма, исключающее какой-либо его позитивный смысл, придающее ему сугубо метафизическое, следовательно, далекое от истины человеческого бытия значение.

 Общим итогом дискуссии стал вывод о том, что гуманизму нет места ни в современном, ни в другом обществе, что любое общество антигуманно по своей сути. Гуманизм возможен либо как осознание индивидом своей связи с Богом (христианский гуманизм), либо как глубоко личное переживание им своей экзистенции, своего индивидуального бытия. Любая попытка мыслить гуманизм в качестве программы социального переустройства общества чревата утопизмом и даже тоталитаризмом.

 Подобный вывод влечет за собой отрицание связи гуманизма с любой социально значимой программой действий. Такое отрицание, однако, плохо согласуется с тем, что реально происходит в современном мире. Разве существующие в нем разного рода общественные движения, отстаивающие демократические порядки и права человека, выступающие против загрязнения окружающей среды, борющиеся с бедностью и социальной несправедливостью, не преисполнены гуманистического смысла и содержания? Разве они не порождены потребностью людей в подлинно человеческих условиях жизни, т.е. в том, что принято называть «очеловечиванием» (гуманизацией) мира? Мир без войн и насилия, без эксплуатации и отчуждения, без разделения людей на господ и рабов, богатых и бедных, расово полноценных и неполноценных, очевидно, более гуманен, чем тот, в котором все это сохраняется в том или ином виде. С этой точки зрения, гуманизм – это постоянно стоящая перед человечеством задача, которую оно решает в каждый данный момент своего существования, никогда не достигая окончательного результата. Иными словами, он оправдан в качестве цели человеческой истории, а не как уже когда-то и кем-то достигнутое общественное состояние, заключенное в определенную историческую дату. Этим, однако, не снимается вопрос о том, чем может или должно быть общество (или цивилизация), если его оценивать с позиции гуманизма, как, иными словами, сочетаются друг с другом гуманизм и цивилизация. Очевидно, такая позиция исключает возможность существования множества разнородных цивилизаций или, во всяком случае, тех, что существуют на данный момент. О том, какая цивилизация в наибольшей степени соответствует критерию гуманизма, есть смысл поговорить особо.

**2** СУДЬБА ЦИВИЛИЗАЦИИ В ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

За последние годы термин «цивилизация» получил в нашей философской, исторической и общественно-политической литературе широкое распространение, что во многом объясняется отказом от прежнего - формационного – членения исторического процесса по чисто экономическому основанию. По мнению большинства ученых-обществоведов, «цивилизация» - наиболее емкий термин для обозначения основных границ, разделяющих современное человечество. Можно спорить о том, где проходят эти границы, но нельзя вроде бы оспорить сам факт их существования.

Сама по себе идея множественности цивилизаций не нова. Сформулированная еще в XIX веке Н. Я. Данилевским, она затем легла в основу исторических концепций О. Шпенглера и А. Тойнби (при всем различии этих концепций). В таком виде она была взята на вооружение у нас и за рубежом многими историками и социологами. Еще в советские времена о теории «локальных цивилизаций» писали С.Н. Артановский, Э.С. Маркарян, ряд других наших исследователей. Правда, с распадом СССР эту теорию стали воспринимать чуть ли не как последнее слово исторической науки. Под нее подверстывают и Россию, которую принято называть сегодня особой цивилизацией, отличающейся от всех остальных.

Соответственно научно несостоятельным считается любое суждение о цивилизации как едином и универсальном для всего человечества способе его существования. По словам А. Тойнби, «тезис о «единстве цивилизации» является ложной концепцией», существующей в головах историков, находящихся «под сильным влиянием социальной среды»[[10]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn18). Источником этой концепции, как он считает, является экономическая и политическая унификация мира под воздействием западной цивилизации. Подобную унификацию, ставшую следствием экспансионистской политики Запада в его стремлении к мировому господству, не следует выдавать за создание «единой цивилизации». Претензия Запада на мировую гегемонию несостоятельна хотя бы потому, что игнорирует культурные особенности стран и народов, находящихся за пределами западного мира и имеющих для них более фундаментальное значение, чем экономика и политика. «Тезис об унификации на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора»[[10]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn19).

С тезисом Тойнби о том, что происходящую в мире экономическую вестернизацию (сейчас бы сказали глобализацию) нельзя выдавать за становление единой цивилизации, можно было бы и согласиться, если под вопрос не ставилась сама возможность существования такой цивилизации. Именно в культуре (а не в экономике и политике) Тойнби видит доказательство ее невозможности. Казалось, и здесь он прав. Никто не спорит с тем, что культуре противопоказана всякая унификация, подгонка под один образец, игнорирующая самобытность, специфику, своеобразие ее особых форм. А поскольку культура для английского историка — наиболее существенная часть цивилизации, практически ее синоним, понятен и его вывод о наличии множества цивилизаций, а также уникальности каждой из них, включая западную.

Мнение о неустранимости культурных барьеров между разными цивилизациями разделяется в наше время большинством авторов, пишущих на данную тему. Число цивилизаций может меняться, на смену одним цивилизациям приходят другие, но само их раздельное существование остается неизменным. И нет такой силы в мире, которая могла бы преодолеть эти барьеры, слить воедино разные цивилизационные миры.

Подобному мнению противостоит, казалось бы, происходящий на наших глазах процесс глобализации. На глобализацию часто ссылаются авторы, отстаивающие идею единой (универсальной) цивилизации[[20]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn20). Однако нельзя не видеть, что способность экономических и информационных систем выходит за пределы не только национальных, но и цивилизационных границ, несет с собой новые вызовы, угрожающие человечеству. Ведь именно на этих границах формируются мощные очаги антиглобалистского движения с их фундаменталистскими или леворадикальными лозунгами. Создаваемая глобализацией напряженность в отношениях между Западом и другими регионами мира заставила ряд исследователей, начиная с того же Тойнби, заговорить об угрозе столкновения цивилизаций. По их мнению, нарушение границ между разными цивилизациями чревато для человечества более тяжелыми последствиями (от международного терроризма до ядерной войны), чем даже те, которые когда-то вызывались нарушениями национально-государственных суверенитетов

 Что можно противопоставить угрозе такого столкновения? Ответом на этот вопрос стала идея **диалога цивилизаций**, которую сегодня активно обсуждают ученые, политики, деятели науки и искусства из разных стран и регионов мира. Примером может служить изданная под эгидой ООН книга «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями» с участием интеллектуалов из 18 стран мира. По их общему мнению, «диалог — это надежный инструмент для построения новой парадигмы глобальных отношений. Диалог — это самый первый шаг, который дает нам чувство сопричастности, ибо, общаясь с другими и слушая других, мы делаем первый шаг на пути к нашей общности»[14]. Чуть позже и в России появилось значительное число публикаций, посвященных той же теме.

Необходимо, однако, более внимательно разобраться в природе этого типа общения. Здесь не все так ясно, как может показаться на первый взгляд. Что следует понимать под диалогом? Любая ли цивилизация приемлет диалог и готова к нему? И что нужно сделать, чтобы он мог вообще состояться? Я не берусь здесь пересказать и прокомментировать все существующие на этот счет мнения и суждения, но сразу же скажу, что природа диалога может быть понята лишь после того, как станет ясно, что понимается под цивилизацией в современной исторической науке.

Согласно, например, С. Хантингтону, цивилизацию можно определить «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn22). Цивилизации отличаются друг от друга рядом существенных признаков. «Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отно­шение между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn23).

В основу теории цивилизации Хантингтон (вслед за большинством англо-американских и французских историков) кладет два основных постулата. Во-первых, отрицание единой, общей для всех универсальной цивилизации. По его мнению, «существует различие в восприятии понятия “цивилизация” как единственная таковая и понятия “цивилизация” как одна из многих»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn24). Если французские философы ХVIII столетия противопоставили идею цивилизации — оседлого, городского и образованного общества — состоянию «варварства», то почти одновременно возникла привычка говорить о цивилизации во множественном числе. «Это означало “отказ от определения цивилизации как одного из идеалов или единственного идеала” и отход от предпосылки, будто есть единый стандарт того, что можно считать цивилизованным, «ограниченным, - по словам Броделя, — несколькими привилегированными народами или группами, “элитой” человечества». Вместо этого появлялось много цивилизаций, каждая из которых была цивилизованна по-своему»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn25).

Как известно, понятие «цивилизация» стало общеупотребительным еще в ХVIII веке, причем преимущественно в литературе французского и английского Просвещения. В то время оно обозначало исключительно европейские порядки и институты в противоположность всему неевропейскому. Цивилизация в представлении просветителей одна, а именно европейская (или западная, как говорят сейчас); все остальные — дикари и варвары. Чуть позже — прежде всего в целях политкорректности — английские и французские историки распространят это понятие на другие — неевропейские — народы, посчитав их, хоть и не похожими на себя, но столь же цивилизованными народами.

Во-вторых, каждая цивилизация представляет собой культурную целостность, что признается всеми за исключением Германии, в которой цивилизация и культура мыслились по принципу противоположности, то есть не как синонимы, а как антонимы. «Немецкие мыслители девятнадцатого века провели четкую грань между понятиями “цивилизация”, которое включало в себя технику, технологию и материальные факторы, и “культура”, которое подразумевало ценности, идеалы и высшие интеллектуальные, художественные и моральные качества общества. Это разделение до сих пор принято в Германии, но больше нигде»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn27). Хантингтон забыл, естественно, о России, где такое разделение также служило основой для ее национального самоопределения. Американский ученый не просто отстаивает идею множественности цивилизаций, что представляется ему эмпирически очевидным, но особо подчеркивает тождество цивилизации и культуры, выводя на первое место в этом тождестве язык и религию. «Центральными элементами любой культуры или цивилизации являются язык и религия»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn28).

Отличие одной цивилизации от другой следует искать с этой точки зрения в типе религиозной веры, то есть культуры в той ее части, в какой она еще не отделилась от культа. Каждая из великих цивилизаций имела свой пантеон богов или единого Бога, складывалась вокруг общего для себя религиозного культа. «Основные цивилизации в человеческой истории в огромной мере отождествлялись с великими религиями мира…»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn29) Барьер между разными религиями практически непреодолим: можно перейти из одной веры в другую, но их нельзя совместить в единой религиозной системе. Каждая вера по-своему универсальна и самодостаточна. Религия — как бы последний рубеж между разными цивилизациями.

Отсюда достаточно распространенная типология цивилизаций. Так, говорят о христианской (западной и восточно-православной), мусульманской, буддийской, индуистской цивилизациях. Именно эти пять цивилизаций Тойнби отнес к последнему — третьему — поколению цивилизаций, дожившему до нашего времени. Тойнби предвидит в будущем и возможность столкновения между ними, например в ядерной войне (эту его мысль и подхватил Хантингтон), что грозит человечеству гибелью. Оправдается это предвидение или нет, границы между цивилизациями представляются ему неустранимыми.

Какое место в этом раскладе занимает Россия? Тойнби отнес ее к «восточно-православной цивилизации», берущей начало в Византии. Наличие «православной цивилизации» признается и Хантингтоном, причем лидирующую роль в ее сохранении в современном мире он отводит России. Вопрос о России как особой цивилизации требует специального рассмотрения, но уже сейчас можно сказать, что он не столь однозначен, как может показаться на первый взгляд. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, но, во-первых, не только русской, во-вторых, вряд ли может служить достаточным основанием для признания существования в России особой цивилизации. Не считать же цивилизацией самодержавие и тоталитаризм, хотя попытки сблизить то и другое с православием предпринимались разными авторами. Тот же Тойнби считал православную Византию родиной тоталитаризма, от которой его унаследовала и Россия: тоталитаризм, согласно Тойнби, — «византийское наследие России». Для большинства зарубежных и отечественных авторов самодержавие и тоталитаризм — признак все же не цивилизации, а неизжитого варварства, свидетельство исторической отсталости страны, ее недостаточной цивилизованности. Как быть с этим?

Итак, по общепринятому мнению, цивилизация существует не в единственном, а во множественном числе. Можно ли подвести это множество под какое-то общее определение? В своей книге «Цивилизация и варварство в современную эпоху» Н. В. Мотрошилова ставит вопрос о необходимости выработки общего понятия цивилизации. Автор справедливо полагает, что без такого понятия нельзя судить о том, чем одна цивилизация отличается от другой. А общим для них всех, по ее мнению, является отрицание варварства. Оппозиция «цивилизация–варварство» и положена ею в основу общего понятия цивилизации.

С такой постановкой вопроса нельзя не согласиться. С установления этой оппозиции, собственно, и началась разработка проблемы цивилизации в истории философской и научной мысли. Н.В. Мотрошилова как бы предлагает вернуться к началу. Иное дело, что по мере развития исторической науки граница, отделяющая цивилизацию от варварства, постепенно отодвигалась вглубь веков. То, что еще в начале XIX века считалось варварством (образ жизни всех неевропейских народов), чуть позже — в результате археологических раскопок и филологических изысканий — обретало имя цивилизации. Тогда-то и заговорили о цивилизациях Древнего Востока или доколумбовой Америки. Многие историки связывают возникновение цивилизации с так называемой «неолитической революцией», то есть переходом к оседлому земледелию. С открытием «древнего общества» Л. Морганом и «первобытной культуры» Э. Тейлором среди антропологов стало вообще научно несостоятельным говорить о дикарях и варварах, хотя, разумеется, никто из них не относит возникновение цивилизации к началу человеческой истории. Важно, однако, даже не то, с какого времени историки и антропологи начинают отсчет истории цивилизации, а что заставляет их говорить о ней во множественном числе. Цивилизация, возможно, отрицает варварство, но почему она не одна, а их много? И в чем тогда состоит это отрицание? Как, иными словами, в ситуации множества цивилизаций, определить границу между цивилизацией и варварством?

Ответить на этот вопрос, по мнению Н.В.Мотрошиловой, можно лишь путем логико-теоретической выработки общего (философско-онтологического) понятия цивилизации. Сначала надо на понятийном уровне «выяснить суть, характерные отличия, противоречия и т. д. цивилизации как таковой — соответственно создавая (и используя) современную целостную теорию цивилизации. В этой теории, разумеется, должна найти место концепция (к настоящему времени она — более разработанная, развитая) разнообразия типов цивилизации, специфики тех или иных относительно самостоятельных цивилизационных образований, целостностей. Но ведь с логико-теоретической точки зрения разделение (чего-либо, в частности цивилизации) на «веер» форм, типов — дело вторичное, возможное лишь после того, как хотя бы на интуитивном уровне будет определено, что такое «сама по себе», «по своей природе» цивилизация в целом»[[12]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn30).

В этом рассуждении неясно одно: что имеется в виду под «цивилизацией как таковой» — общее понятие цивилизации или понятие общей (универсальной) цивилизации? Является ли такое понятие результатом чисто логической операции или отражением реально существующего феномена? Ученый, исследующий разные цивилизации, несомненно, должен иметь общее представление о том, что он обозначает этим термином, но отсюда еще не следует признания им существования универсальной цивилизации в настоящем или будущем. Тойнби и Шпенглер в принципе отрицают такую возможность, что, разумеется, не означает отсутствия у них общего понятия цивилизации. Если Н.В. Мотрошилова ставит вопрос о необходимости для историка иметь в своем научном арсенале такое понятие, тут и спорить не о чем. Но можно ли на этом основании сделать вывод о наличии в самой действительности (пусть и в отдаленной перспективе) универсальной цивилизации? Ведь каждая из цивилизаций по-своему отрицает варварство. Что заставит их сблизиться друг с другом, слиться в одну цивилизацию?

Пока реальным аналогом «цивилизации как таковой» служил образ жизни европейских народов, о варварстве других народов судили по признаку противоположности этому образу жизни. Европейская цивилизация понималась в этом случае как единственная в своем роде. Но когда претензия европейца говорить от имени всей цивилизации была поставлена под сомнение, возникла традиция **сравнивать цивилизации не с варварством, а друг с другом**. Само слово «цивилизация» стало употребляться в значении не того общего, что есть между разными странами и народами, а того, что их отличает друг от друга.

Если под цивилизацией понимать отрицание варварства, с чем можно согласиться, то, что понимать под варварством при наличии множества цивилизаций? Ведь то, что является варварством для западного человека, представители других народов могут расценивать как отличительный признак своей цивилизации. Что же в таком случае может служить эталоном полной победы над варварством? На Западе государственный деспотизм — признак неизжитого варварства, на Востоке — неотъемлемая часть существовавших здесь и еще частично сохранившихся цивилизаций. А в России вся атрибутика самодержавия — варварство или цивилизация? Варварство, следовательно — не только внешняя, но и внутренняя проблема, которую каждая цивилизация решает по-своему и за свой собственный счет. Но главным антиподом варварства является то, что выше названо гуманизмом. Все цивилизации строятся вокруг какой-то мировой религии, но какая из этих цивилизаций в наибольшей степени может служить примером гуманизма? И что именно в ней соответствует этому критерию?

В своей книге Н.В. Мотрошилова делает вывод, что цивилизация в своем развитии пока так и не одержала полной победы над варварством. Солидаризируясь с мнением немецкого социолога Клауса Оффе, согласно которому современное варварство есть оборотная сторона той же цивилизации, как бы запрограммировано, встроено в саму цивилизацию, она фиксирует проявления варварства в самых разных областях общественной жизни — «намеренное или непреднамеренное насилие в отношении к природе, приводящее к экологическим катастрофам (“экологическое варварство”); ущемление прав, свобод, социальных норм в политической деятельности, насилие, терроризм в государственной сфере и сфере гражданского общества… пренебрежение цивилизационными нормами политической деятельности, демократического процесса (“политическое варварство”); нарушение нравственных норм и пренебрежение гуманистическими ценностями, выработанными в светской и религиозной сферах (варварство безнравственности); предпочтение военных целей и средств мирным способам разрешения конфликтов (“милитаристское варварство”); «мерзость запустения» в повседневной жизни, быту, недостойное человека существование (“бытовое варварство”)»[[12]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn31). Всюду отступления от того, что принято считать цивилизованными нормами жизни.

Но чем же тогда является цивилизация в качестве полной альтернативы варварству? Ответить на этот вопрос, как я думаю, можно только одним путем: истолковав цивилизацию не как множество разных цивилизаций, а как **единый процесс становления одной общей для всех и, следовательно, универсальной цивилизации**, по отношению к которой существующие на данный момент «цивилизации» предстают, как ее подготовительные фазы или ступени. Общим понятием цивилизации будет тогда не пустая абстракция, полученная путем сравнения разных цивилизаций, а мысленно фиксируемый результат, итог всего движения. В такой, пусть только мысленной, форме цивилизация и может быть понята как действительный антипод варварства и одновременно как аналог реального гуманизма.

Идея становления универсальной цивилизации влечет за собой признание существования **мировой истории**, отрицаемой большинством теоретиков локальных цивилизаций. Подобному признанию противостоит, казалось бы, очевидный факт разделения человеческого рода на разные культурные виды. Что делать, например, с теми же религиями, которые ведь не уложишь в общую формулу? А ведь именно в мировых религиях, как уже говорилось, многие историки видят главную разделительную линию между цивилизациями. Представить, что в процессе складывания универсальной цивилизации они сами собой исчезнут — значит сильно упрощать проблему. Но можно ли интегрировать их в одну цивилизацию? Сам факт существования мировых религий отрицает, казалось, всякую возможность возникновения универсальной цивилизации.

На этот вроде бы неопровержимый аргумент существует и возражение. Приравнивание цивилизации к религии оправдано не во всех случаях и прежде всего по отношению к самому Западу. Христианство, действительно, является религией Запада по преимуществу, но ведь не только оно создало западную цивилизацию. Другим ее истоком стала греко-римская античность, откуда, собственно, и заимствовано слово «цивилизация». Если средневековую Европу еще и можно называть христианской цивилизацией, как быть с современным Западом, пережившим этап секуляризации? Разве от других цивилизаций его отличает только вера? Возникшая здесь цивилизация дает основание для совершенно иной исторической типологии, согласно которой общества подразделяются на традиционные и современные, доиндустриальные (аграрные), индустриальные и постиндустриальные. Их также можно назвать цивилизациями (что часто и делается), но можно рассматривать как сменяющие друг друга ступени, стадии, звенья общеисторического процесса цивилизационного развития. Запад как бы дает иную точку отсчета для исторической периодизации — не синхроническую, а диахроническую. В его исторической оптике цивилизации выглядят не как самостоятельные единицы, сведенные вместе лишь в порядке простого перечисления, а как ступени становления единственной в своем роде цивилизации, а именно западной. Подобное толкование цивилизации считается в наше время западноцентристским. Ему противостоит вроде исторически более корректная констатация наличия определенного множества цивилизаций. Можно ли совместить столь разные подходы?

Попыткой ответить на этот вопрос стала теория «осевого времени» Карла Ясперса. Именно в это время, как он считает, возникла история и, только приобщаясь к нему, народы входят в историю, становятся историческими народами. Первыми здесь были китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Восточных мудрецов, иудейских пророков и греческих философов объединяет то, что они почти одновременно (между 800 и 200 гг. до н. э.) открыли существование трансцендентного мира, увидели в нем единственное спасение человека от ужаса конечности, бренности его земного бытия. То, что в мифе было уделом богов, а именно вечность и бессмертие, стало доступно и человеку, пусть ценой его особых усилий и медитаций. Выйдя из-под тени мифа в царство логоса или трансцендентного Бога, человек впервые осознал себя «подлинным человеком», обладающим духовным бытием, превосходящим его телесность. С этого, собственно, и начинается история (предшествующее ей время Ясперс называет доисторическим), смысл которой в постоянном преображении, одухотворении мира с целью «овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот, либо подъем»[[13]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn32).

Всю историю Ясперс схематически подразделил на два периода (на «два дыхания», по его выражению). Первый начинается с так называемой «прометеевской эпохи» (возникновение речи, орудий труда, умение пользоваться огнем) и первых великих очагов культуры в Месопотамии, Египте, долинах Инда и Хуанхэ и включает в себя все то, что обязано своим происхождением первому осевому времени со всеми его последствиями. Второй начинается лишь в ХVIII веке, с переходом к «эпохе науки и техники» («вторая прометеевская эпоха»), знаменующим собой возникновение «второго осевого времени», которое и станет временем подлинного становления человека. «Если период первого дыхания пробился на несколько параллельно развивавшихся островков цивилизации, то второе охватывает человечество в целом»[[13]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn33). Если в первое осевое время любое событие носило локальный характер, что и позволяло цивилизациям существовать раздельно друг от друга, то в наше время все «должно быть универсальным и всеохватывающим; развитие уже не может быть ограничено Китаем, Европой или Америкой»[[13]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn34). Короче, если «до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат локальных цивилизаций»[[13]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn35), то, начиная с Нового времени, история обретает мировой характер, включающей в себя все страны и народы. Отсюда следует, что первый подход, основанный на идее локальных цивилизаций, соответствует «первому осевому времени», тогда как второй подход, базирующийся на идее универсальной цивилизации — «второму осевому времени».

Хотя Шпенглер и считал, что мировая история существует в воображении только европейцев, никуда не уйдешь от того факта, что история — не просто пространство, заполненное разными цивилизациями, но и движение человечества в направлении его все большей интеграции. Во все времена Запад мыслил себя в качестве заключительного этапа этого движения — не как одну из многих, а как универсальную цивилизацию, способную распространиться по всему свету. Универсализм в противоположность локализму всегда осознавалась им как его собственная и неотвратимая судьба.

Подобное представление — результат не просто раздутого самомнения. Оно диктуется некоторыми вполне объективными обстоятельствами. Запад универсален по причине не своей религиозности (здесь ему противостоят другие религии), а своей научной и правовой рациональности, которая не требует для себя никакой религиозной санкции. Наука и право — вот реальный вклад Запада в мировое развитие, которым не может пренебречь ни одна цивилизация. Создав современную науку и технику, а также светские формы жизни, базирующиеся на формально-правовых началах, он усмотрел в них единственно приемлемый для человечества способ его интеграции. Именно Запад поставил вопрос об общемировой динамике исторического процесса, имеющей своим итогом появление универсальной цивилизации. Сама концепция универсальной цивилизации, как считает С. Хантингтон, «является характерным продуктом западной цивилизации», помогающим «оправдывать западное культурное господство над другими обществами и необходимость для этих обществ копировать западные традиции и институты»[[11]](http://www.intelros.ru/subject/figures/vadim-mezhuev/18745-gumanizm-i-sovremennaya-civilizaciya.html#_ftn36). Последнее утверждение не бесспорно, учитывая, что концепция универсальной цивилизации, начиная с просветителей, разрабатывалась людьми весьма высокой морали и культуры. Иное дело, что в руках западных политиков она часто превращалась в свою противоположность, в доказательство права Запада на свою политическую и экономическую гегемонию в мире.

Главным в концепции универсальной цивилизации является, однако, не идея геополитического превосходства Запада над остальным миром, а идея превосходства сформировавшегося на Западе особого типа научной и правовой рациональности над всеми остальными формами общественного объединения людей. Цивилизация, действительно, возникла в оппозиции к варварству, является общественной формой, в которой постепенно преодолевается, изжива­ется наследие варварских времен, но в силу разности места и времени своего появления на свет она предстала в начальной фазе своего существования как веер разных цивилизаций, отличающихся друг от друга. На смену одним цивили­зациям приходили другие. Некоторые из них дожили до наших дней. Но во все времена наличие такого множества — свидетельство не только разных путей выхода из варварского состояния, но и незаконченности, незавершенности этого процесса. Подтверждени­ем тому служит судьба многих цивилизаций, погибших либо от столкновения друг с другом, либо от натиска варварских племен и народов. От подобного столкновения, как уже говорилось, не за­страхованы и ныне существующие цивилизации. И так, видимо, будет до тех пор, пока цивилизация не достигнет, действительно, состояния некоторой универ­сальности, не станет для большинства народов единой и общей. Только так она сможет окончательно победить варварство, при­знаком которого как раз и является абсолютизация различий, разделяющих лю­дей и противопоставляющих их друг другу.

В истории человечества За­пад, действительно, стал первой попыткой перехода к такой цивилизации, во всяком случае, впервые выдвинул идею такого перехода. Именно здесь когда-то родилась идея человечества, объединенного в единое целое властью не столько силы, сколько права. Это была не просто мечта о мировом господстве, владевшая умами многих завоевателей, а именно идея универсальной цивилизации, уравнивающей всех в правах римского гражданина. Ее потому и называют «римской идеей». Начиная с «первого Рима», история Запада стала историей ее практического воплощения в жизнь, хотя на разных этапах разными путями и средствами.

Западу всегда казалось, что именно он при­зван покончить с варварством былых времен, явить миру единственно возможную форму его интеграции. И так было до тех пор, пока в фазе его капиталистического развития не обнаружились черты, заставившие говорить о «новом варварстве». На место первоначальной оппозиции «цивилизация–варварство» пришли другие, не менее острые и опасные. В суммарном виде их можно сформулировать как оппозиция «цивилизация–приро­да», с одной стороны, «цивилизация–культура» — с другой. Конфликт цивилизации, развивающейся по экономическим законам рынка, с природой и культурой, стал причиной эколо­гического и духовного кризиса, обозначив тем самым не только пределы роста этой цивилизации, но и ее неприемлемость в качестве планетарной модели будущего устройства мира.

Но если идея универсальной цивилизации — ничем не оправданное ожидание, как могут сосуществовать разные цивилизации, что заставит их жить в мире и согласии друг с другом? Ответом на этот вопрос и стала идея диалога, которая, на мой взгляд, в наибольшей степени выражает сущность современного гуманизма.

Необходимость диалога часто выводят из образующего человечество многообразия видов – племен, народов, наций и цивилизаций. Но любое ли множество нуждается в диалоге? Растительный и животный мир также состоит из множества видов, являет собой видовое многообразие, но никакого диалога там не наблюдается. Что же отличает человеческое множество от растительного и животного?

Таксономической единицей человеческого рода является все же не вид, а индивид. Только у индивида рождается сознание своей принадлежности не только к виду, но и к роду, следовательно, возникает потребность в общении с представителями иного вида. Диалог тем самым - способ не межвидового, а межиндивидуального общения. Виды в диалог не вступают. Для вида все другие виды либо не существуют, либо воспринимаются как чуждые и даже враждебные ему. Даже то, что сегодня называют дружбой народов – не совсем точное понятие. Дружат не народы, а люди, представляющие разные народы, и то лишь в случае осознания ими своей не групповой, а индивидуальной идентичности, позволяющей приобщиться к ценностям более высокого (надэтнического) порядка.

Вот почему простая классификация культур по разным видам еще не содержит в себе вывода о возможности диалога между ними. Так, например, Шпенглер, создавший классификационную таблицу мировых культур, которые он уподобил живым организмам, исключил такую возможность, ограничившись констатацией существующих между ними сходств и различий. Да и вся антропологическая наука, работающая на материале дописьменных (этнических, или народных) культур, лишенных индивидуального авторства, являющихся продуктом коллективного творчества, ничего конкретного о происходящем между ними диалоге не сообщает.

Диалог возникает по причине не наличия разных культур, а существования ее особого типа, в котором рождается сознание общечеловеческого родства. Подобное сознание отсутствовало на ранних ступенях культурного развития, когда индивид еще не отличал себя от своего вида, полностью сливался с ним. Ведь люди не сразу догадались, что все они - братья по разуму или чему-то еще. Только после того, как индивид осознал себя автономной личностью, у него возникло сознание своей причастности не только к собственному виду, но и ко всему человеческому роду, т.е. к людям иной крови, религии, культуры и даже расы. Такое сознание и рождает потребность в диалоге, причем не только внутри своей группы, но и с представителями любой другой группы.

Цивилизация, чьим базовым принципом является свободная индивидуальность, превращает диалог в основную форму межчеловеческого общения. Правильнее поэтому говорить не о диалоге цивилизаций, а о **цивилизации диалога**. Только такая цивилизация заслуживает названия универсальной, способной объединять людей в общемировом масштабе. Здесь каждый независимо от происхождения и места проживания обретает право вступать в общение со всеми теми, в ком находит продолжение и дополнение своей собственной жизни.

Универсальная цивилизация предполагает, следовательно, не ликвидацию разных культур, а свободный доступ к каждой из них со стороны тех, кто того пожелает. Она делает подвижными границы не между культурами, а между людьми, получающими право свободно перемещаться из одного культурного пространства в другое, подобно тому, как мы сегодня переезжаем из одной местности в другую. Универсальность этой цивилизации состоит, следовательно, не в том, что она связывает людей какой-то одной общей для всех культурой, а в том, что наделяет каждого индивида правом свободно избирать свою культурную нишу, т.е. его открытостью, толерантностью к разным культурам. Диалогические отношения – это всегда отношение равенства между культурами, в силу которого любая из них может стать частью «моей культуры», а граница между тем, что я считаю своей культурой в отличие от чужой, полагается исключительно моим личным свободным выбором. В этом, на мой взгляд, и состоит идея универсальной цивилизации, которая в наибольшей степени соответствует целям и идеалам гуманистической философии человека.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Идеи гуманизма должны распространяться, утверждаться всеми социальными институтами, во всех сферах жизни: семьей, школой, производственными отношениями, отношениями взаимопомощи, внимания к человеку. Должны быть основным содержанием функционирования социальных институтов семьи, образования, основным содержанием всех внутренних и внешних функций государства, особенно социального. Эти идеи должны быть направлены на обеспечение профессиональной занятости, # свободы, демократических прав и свобод человека, на формирование системы гуманистических ценностей, на утверждение и господство разума и рациональности, подхода к человеку как подлинно человечному существу.

Вся природа человека, вся его социальная сущность должна быть гуманистической по своему характеру и содержанию. Теоретическая, практическая и политическая работа должна быть направлена на борьбу с антигуманистическими идеями, с пренебрежением к правам и свободам человека, нацелена на уважение человеческого достоинства, толерантность, ^ доброжелательность, нормы общечеловеческой гуманистической морали.

Гуманизм прокладывает пути общества и власти к конкретному человеку, помогает создавать подлинно социальное государство, юридически и экономически гарантирующее принципы социальной справедливости и правовой защищенности гражданина. Это мировоззрение образует духовную основу современного государства, общества и культуры, выступает средством жизнеобеспечения личности и общества.

Человек должен быть в меру свободен от давления тоталитарного государства, политика государства должна быть направлена на развитие гуманистической культуры. Задача состоит в том, чтобы наполнять гуманистическим содержанием нравственные, политические, социальные, эстетические, научные ценности на уровне жизни социума и каждого человека в отдельности. Гуманизм должен быть основой конструирования межнациональных и глобальных отношений.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

[1] Леви-Стросс К. Первобытное общество. – М.: Эксмо, 1994. - 320 с.

[2] Бурхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. - М.: ООО "ДиаСофтЮП", 1986. - 306 с.

[3] Гарэн Э. Проблемы Итальянского Возрождения. – М.: Прогресс, 1986. – 396 с.

[4] Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. – СПб.: Мифрил, 1996. – 256 с.

[5] Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. – 272 с.

[6] Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Наука, 1988. – 544 с.

[7] Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч.1. – СПб.: YMCA-Press, 1991. – 470 с.

[8] Бердяев Николай. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.

[9] Булгаков С.Н. Сочинения в 2-т. Т.2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – 437 с.

[10] Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – 736 с.

[11] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

[12] Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. – М.: ИФРАН, 2010. – 480 с.

[13] Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 615 с.

[14] Камаль А.А. Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. – М.: Логос, 2002. – 192 с.