

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

ПОЛЬСКИЙ ИГОРЬ ВАЛЕРЬЕВИЧ

**Радикальная критика цивилизации: философские основы
и социо-культурные контексты**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Специальность 09.00.11 «Социальная философия»

Научный руководитель
Академик
Иванов В.В.

Москва
2016

Содержание

Введение.....	4
Глава 1 Радикальная критика цивилизации как проблемное поле	12
1.1 Обзор основных подходов к определению и исследованию примитивизма, критики цивилизации и самого понятия цивилизация	12
1.2 Обзор использованной в исследовании литературы, источников.....	21
Глава 2 Радикальная критика цивилизации как устойчивая структура идей	27
2.1 Примитивизм и критика цивилизации в качестве объекта сравнительной истории идей и структурного анализа.....	27
2.2 Основные понятия и терминологические вопросы исследования	33
2.3 Радикальная критика цивилизации как идеология и как критика	43
Глава 3 Сравнительное исследование идей радикальной критики цивилизации .	52
3.1 Философская радикальная критика цивилизации древности: даосизм и кинизм	52
3.2 Этическая радикальная критика цивилизации мыслителей Нового времени и начала XX века.....	66
3.3 Экологическая радикальная критика цивилизации второй половины XX века	125
Заключение	148
Список литературы	153
Приложения	160
Приложение 1 Схема взаимозависимости ключевых элементов радикальной критики цивилизации (схема 1).....	160
Приложение 2 Схема линий влияния и преемственности антицивилизационных идей (схема 2).....	161
Приложение 3 Сравнительная таблица сходств и различий (таблица 1).....	162

Приложение 4 Сравнительная таблица антицивилизационных идей. Идеалы и герои (таблица 2).....	163
Приложение 5 Сравнительная таблица антицивилизационных идей. Причины и следствия цивилизации (таблица 3).....	165

Введение

В условиях нарастания противоречий между стремлением к развитию современной промышленной цивилизации и стремлением к сохранению природы и природных ресурсов для последующих поколений разнообразные экологические идеи занимают всё большее место в современной культуре. Спектр предлагаемых решений огромен и включает в себя как технологические утопии, так и проекты деиндустриализации вместе с предложениями соответствующих изменений этической и мировоззренческой базы современного человечества. В последние десятилетия появилось огромное количество «экологий»¹ («экология городов», «экология здоровья», «экология сознания»). Распространение «эко-ярлыков» в буквальном (на прилавках магазинах) и в переносном (в рекламе и масс-медиа) смыслах свидетельствует о всё большем проникновении понятия «экология» в массовую культуру и на рынок в качестве нового тренда. Хотя, как кажется, эти изменения скорее влияют на структуру рынка и потребительских запросов, чем на действительные изменения, связанные с преодолением назревших экологических проблем, очевиден всё повышающийся интерес к проблемам взаимоотношений между цивилизацией и природой.

Актуальность работы. Понятие *цивилизация*, являющееся базовым для данной диссертации, обладает множеством вариантов значений, находящихся в сложной связи друг с другом. Исследования критики цивилизации, как и самого этого понятия, являются особенно актуальными ввиду нарастания глобальных проблем и противоречий, вызванных развитием цивилизации. Среди всего разнообразия современных подходов к разрешению экологических проблем можно обобщённо выделить два типа. Первый тип, который можно условно назвать мейнстримовым, — это подходы экологической модернизации, в рамках которых предлагается переориентация экономики на устойчивое развитие с использованием новых технологий. Второй тип, являющийся несколько маргинальным, — это подходы «возвращения к природе» в том или ином ключе: в ключе духовного развития и оздоровления, в ключе индивидуальной и коллективной практики «ухода из городов», в ключе проектов деиндустриализации и пр. Возможно, именно в связи с маргинальным положением, занимаемым в современном обществе,

¹ Практически в каждой области появилась некоторая «экология». Например, существует такая дисциплина как «экология в области ядерной энергетики» (Польский В.И. и др. Материаловедческие проблемы в области ядерной энергетики: учебное пособие. М.: Издательский дом МЭИ, 2012. 176 с.), что может казаться кому-то оксюмороном.

ориентированном на рациональность и экономическое развитие, подходы второго типа остаются малоисследованными. Нередко люди и сообщества, находящиеся на позициях «возвращения к природе», воспринимаются как сектанты², эскаписты³ или экстремисты⁴, и поэтому, возможно, их идеи не воспринимаются как заслуживающие серьёзного научного изучения (здесь также можно упомянуть о распространённой в подобных движениях антисциентистской позиции, способной подчас отпугнуть исследователей). Однако дискурсы подобного рода не являются монополией современности и существовали задолго до появления джонского «Рассуждения» Ж.-Ж. Руссо. Несмотря на кажущуюся актуальность проблематики взаимоотношений между цивилизацией и природой, подобные дискурсы практически не изучались в своей совокупности и не сравнивались между собой. При существовании огромного количества работ о философии киников, даосов, Руссо, Толстого и Ганди, практически отсутствуют попытки теоретического осмысления тех сходных черт, которые можно найти в их взглядах на цивилизацию и которые сближают их с современными её критиками. Появление работы, посвященной сравнению и структурному анализу идей радикальной критики цивилизации в различных социо-культурных контекстах, представляется необходимым для восполнения этого пробела и может стать шагом к их более глубокому пониманию и изучению, для которого необходимо сотрудничество представителей различных гуманитарных наук.

Объект диссертации — критика цивилизации в разные эпохи и в различных социо-культурных контекстах.

Предмет диссертации — универсальные черты и сходные структурные элементы идей радикальной критики цивилизации.

Степень научной разработанности проблемы

² Так обстоит дело с новым религиозным движением (НДР) «Звенящие Кедры России», крупнейшим на постсоветском пространстве, но за 15 лет мало изучавшимся социологами, антропологами и религиоведами

³ Что является частым ярлыком для характеристики так называемых экопоселенцев (см. Польский И.В. От "дачников" к "поселенцам": опыты сообщества в движении "Анастасия" / "Звенящие кедры России" // Труды "Русской антропологической школы". М.: РГГУ, 2013. Вып. 12. С. 136-155)

⁴ Примером экологического экстремизма может служить деятельность радикального критика цивилизации Теодора Качинского, ставшего одним из главных героев анархо-примитивистского движения

Прежде всего диссертант опирался на общетеоретические и практические исследования в русле структурализма Вячеслава Вяч.Вс. Иванова⁵, В.Я. Проппа⁶ и К. Леви-Строса⁷, а также на исследования в русле истории идей сотрудников университета Хопкинса А. Лавджоя и Д. Боаса⁸.

Исследуя истоки, происхождение и варианты значений слова «цивилизация», ключевого для данного исследования, диссертант опирался на работу Е.Г. Ренева⁹, а также на труды зарубежных исследователей: Л. Февра, Э. Бенвениста, Н. Элиаса и Ж. Старобинского¹⁰.

Исследуя философскую радикальную критику цивилизации древности, диссертант опирался на труды Л.С. Васильева¹¹, Е.А. Торчинова¹², исследования даосских социальных

⁵ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М. : Сов. радио, 1978. 184 с.; Его же. Наука о человеке: введение в современную антропологию. М. : РГГУ. 2004. 194 с.; Его же. Дуальные структуры в антропологии: курс лекций. М. : РГГУ. 2008. 329 с.

⁶ Пропп, В. Морфология волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2006. 128 с.; Его же. Исторические корни волшебной сказки. Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. 364 с.

⁷ Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

⁸ Lovejoy A. Reflections on the History of Ideas // Journal of the History of Ideas. 1940, vol. 1, № 1. Pp. 3–23; Lovejoy A. The Revolt Against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of Ideas. New York: Transaction Publications, 1930. 321 p.; Lovejoy A. The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality' // Modern Philology. 1948, XXI. Pp. 165–186; Boas G., Lovejoy A. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1935. XV + 482 Pp.; Boas G. Primitivism // Dictionary of the history of ideas ; ed. P. Weiner. 1973. Pp. 577–598; Boas G. Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. 227 p.; Boas G. A.O. Lovejoy as Historian of Philosophy // Journal of the History of Ideas. New York : Charles Scribner's Sons, 1948. Vol. 29. Pp. 404–411; Boas G. A.O. Lovejoy: Reason-in-Action // American Scholar. Virginia : William Byrd Press, 1960. Vol. Pp. 535–542; Linforth I. M. Review: A Documentary Культуры, религии, традиции в Китае // History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity // American Journal of Philology. 1936, vol. 57, № 2. Pp. 200–201

⁹ Ренев Е. Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения // Цивилизации. М. : Наука, 1993. Вып. 2. С. 223–228

¹⁰ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 241–270; Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 386–398; Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М. : Прогресс, 1995. 453 с.; Элиас Н. О процессе цивилизации. М.; СПб. : Университетская книга, 2001. 435 с.; Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 110–149

¹¹ Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2006; Его же. Культуры, религии, традиции в Китае. М. : Наука, 1970. 484 с.; Его же. История религий Востока М. : Высшая школа, 1988. 416 с.; Его же. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. М. : Наука, 1989. 309 с.

утопий¹³ а также на энциклопедию «Духовная культура Китая» под редакцией М.Л. Титаренко¹⁴. Среди зарубежных работ в этой тематике (помимо уже упоминавшихся трудов А. Лавджоя и Д. Боаса) были использованы работы Х. Саркисяна, Д. Кингсли и Р. Хайнберга¹⁵.

Исследуя этическую радикальную критику цивилизации Нового времени и начала XX века, диссертант опирался на труды Н.Е. Покровского¹⁶, Н.К. Гудзия¹⁷, Я. Лаврина¹⁸, А.В. Горева¹⁹, М.Т. Степанянц²⁰, М.В. Анашиной²¹, И.Ю. Залысина²². Среди зарубежных работ (помимо уже упоминавшейся работы А. Лавджоя о примитивизме Руссо) использованы исследования М. Мендхэма, В. Ляхде, Х. Клумпьян и Х.-Д. Клумпьян, Э.Д. Парела²³. Также в

¹² Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993. 308 с.; Его же. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия // Народы Азии и Африки. М. : Наука, 1982, № 2. С. 155-168; Его же. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // Народы Азии и Африки. М. : Наука, 1988, № 2. С. 45-54; Его же. Этика и ритуал в религиозном даосизме // Этика и ритуал в традиционном Китае. М. : Наука, 1988. С. 202-235; Его же. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. СПб. : Изд-во ГМИР, 2000. С.74-90.

¹³ Китайские социальные утопии. М. : Наука, 1987. 312 с. ; Мартынов Д. Е. Существовала ли в Китае утопия? // Вопросы философии. 2011, № 12. С. 150-159

¹⁴ Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. Т. 1 / гл. ред. М.Л. Титаренко. М. : Восточная литература, 2006

¹⁵ Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // Journal of Chinese Philosophy. 2010, Vol. 37. Pp. 312–329; Kingsley J. Stoic primitivism. Available at <http://www.londonconsortium.com/wp-content/uploads/2007/02/kingsleystoicessay.pdf>, accessed December, 16 2015; Heinberg, R. The Primitivist Critique of Civilization // <http://www.primitivism.com/primitivist-critique.htm>, accessed December, 16 2015

¹⁶ Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. 188 с.; Его же. Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной. Центр американских исследований в Конкорде, 1995. 314 с.

¹⁷ Гудзий Н. К. Лев Толстой и Торо // Русско-европейские литературные связи. М. : Л., 1966. С. 63–68

¹⁸ Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. 461 с.

¹⁹ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. 340 с.

²⁰ Степанянц М. Т. Махатма Ганди: «апостол ненасилия» // Век глобализации. 2009, № 1 // <http://iph.ras.ru/uplfile/orient/biblio/apostol.pdf> (Дата обращения: 16.12.2015).

²¹ Анашина М. В. Экологическая этика Индии и Китая // <http://iph.ras.ru/page51100196.htm> (Дата обращения: 16.12.2015).

²² Залысин И.Ю. Идеи Г.Торо о гражданском неповиновении и современный политический процесс // Пробелы в российском законодательстве. Юридический журнал. М.: ООО «Медиа-ВАК», 2013. № 5. С. 259-261

²³ Mendham M. Gentle Savages and Fierce Citizens against Civilization: Unraveling Rousseau's Paradoxes // American Journal of Political Science. 2011, 55, № 1. P. 170-187; Lähde V. Rousseau's Natural Man as the Critic of Urbanised Society // Sjuttonhundrat. 2011, Vol 6. Pp. 80-95; Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. 396 с.; Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006

связи с исследованием и анализом критики цивилизации Нового времени и начала XX века оказались полезными некоторые мысли из трудов В.И. Ленина, Х. Ортеги-и-Гасета, Р. Роллана, П. Фейерабенда и М. Фуко²⁴.

В исследовании экологической радикальной критики цивилизации второй половины XX века была использована монография И.П. Кулясова²⁵, книга В.И. Вернадского²⁶, проанализированы статьи Д. Зерзана²⁷, книги Д. Дженсена и Ж. Фреско²⁸, использованы труды Э. Фромма²⁹. Для выявления роли примитивизма и критики цивилизации в гуманитарных науках и современной философии использованы работы В. Ли и Ф. Курасавы³⁰.

Для уяснения различий между примитивизмом и анархизмом была использована статья С. Кларка³¹, для прослеживания связей между примитивизмом и романтизмом – статья М. Мида³².

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. М. : Политиздат, 1967. Т. 17. С. 206-213; Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М. : Искусство, 1991. 588 с.; Роллан Р. Махатма Ганди // http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm (Дата обращения: 16.12.2015); Фейерабэнд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М. : АСТ; Хранитель, 2007. 413 с.; Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб. : Наука, 2005. 312 с.; Его же Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1978—1979 уч. году. СПб. : Наука, 2010. 448 с.

²⁵ Кулясов И. П. Экологическая модернизация: теория и практики. СПб.: СПбГУ. 2004. 154 с.

²⁶ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М. : Айрис-пресс, 2009. 573 с.; Его же. Научная мысль как планетное явление. М. : Наука, 1991. 268 с.

²⁷ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Закат эры машин // <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Патриархат, цивилизация и рождение гендера // <http://nigredoanarchy.co.ua/tag/dzhon-zerzan> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)

²⁸ Jensen D. Endgame. Volume 1: The Problem of Civilization. New York : Seven Stories Press, 2006. 512 p.; Фреско Ж. Проектирование будущего. СПб. : Бизнес Пресса, 2000. 120 с.

²⁹ Фромм Э. Искусство любить: Исследование природы любви. М. : Педагогика, 1990. 157 с. ; Его же Фромм Э. Бегство от свободы. М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 284 с.

³⁰ Li V. The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. 292 p.; Kurasawa F. A Requiem for The Primitive // *History of the Human Sciences*. 2009. Vol. 15, № 3. Pp. 1-24

³¹ Clark S. Anarchism and the Myth of the Primitive in Godwin and Kropotkin // *Studies in Social and Political Thought*. 2008, № 15. Pp. 6-25

Цель работы – выявление и исследование универсальной структуры идей радикальной критики цивилизации, обнаруживаемых в разные эпохи и в различных социо-культурных контекстах.

Для достижения указанной цели решались следующие **задачи**:

- 1) аналитический обзор и обобщение материалов, посвященных исследованию примитивизма и радикальной критики цивилизации в различных социо-культурных контекстах;
- 2) исследование идей радикальной критики цивилизации в философии наиболее известных и влиятельных критиков цивилизации Древнего Востока, Античности, Нового и Новейшего времени;
- 3) проведение структурного анализа идей радикальной критики цивилизации и выделение общего структурного ядра (инварианта) подобных идей;
- 4) анализ сходств и различий идей радикальной критики цивилизации, схематизация и обобщение полученных в результате сравнения результатов.

Научная новизна работы.

- Предложено понятие «радикальная критика цивилизации» для обозначения типа исследуемых идей и указаны его преимущества в сравнении с применявшимся в мировой науке понятием «примитивизм».
- К исследованию идей радикальной критики цивилизации применён структуралистский подход, позволяющий сравнивать сходные структуры идей в различных социо-культурных контекстах.
- Проведено сравнительное исследование идей радикальной критики цивилизации, включающее изучение древних, новоевропейских и современных антицивилизационных идей.

На защиту выносятся:

- 1) Обоснованность использования понятия «радикальная критика цивилизации» для обозначения исследуемого типа идей;
- 2) Обнаруженный ряд сходных ключевых элементов радикальной критики цивилизации,

³² Meade M. The Influence of Primitivism and Related Ideas in the Writings of Wordsworth, Novalis, Hölderlin, and Chateaubriand. Available at <http://www.unomaha.edu/esc/2008Proceedings/MeadePrimitivism.pdf>, accessed December, 16 2015

образующих универсальную структуру антицивилизационных идей, воспроизводящуюся в различных социо-культурных контекстах;

- 3) Результаты сравнительного исследования антицивилизационных идей наиболее влиятельных критиков цивилизации Древнего Китая и Греции, Нового времени и XX века: кинических и даосских философов, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстого, Г.Д. Торо, М.К. Ганди, М. Фукуока, Т. Качинского и Д. Зерзана.

Методы исследования. Данная работа во многом продолжает линию исследования примитивизма (primitivism), начатую историком идей Артуром Лавджоем, и **основным методом** исследования является *метод истории идей*, а, точнее, поскольку речь идёт о сравнительном исследовании, *метод сравнительной истории идей*. Однако не менее важным для работы является *метод структурного анализа*, как и связанные с ним ключевые понятия, такие как *структура* и *бинарная оппозиция*, почерпнутые в работах К. Леви-Строса и Вяч.Вс. Иванова.

Гипотеза исследования. Несмотря на глубокие различия взглядов мыслителей, подвергавших цивилизацию радикальной критике в различных социо-культурных контекстах, идеи радикальной критики цивилизации обладают структурным сходством, общим структурным ядром (инвариантом), состоящим из универсальных взаимосвязанных структурных элементов.

Теоретическая и практическая значимость, применение результатов работы.

- Разработан подход к сравнительному исследованию идей радикальной критики цивилизации на основе метода сравнительной истории идей и структурного анализа, позволяющего выделять сходные структуры в различных системах идей.
- Выявлены ключевые элементы и общая (универсальная) структура идей радикальной критики цивилизации, на основании которых могут быть изучены идеи мыслителей различных эпох и культур, в том числе и не рассмотренные в рамках данной работы.
- Собран фактический материал и актуальные результаты исследований идей радикальной критики цивилизации, которые могут быть использованы для дальнейших исследований.
- Результаты исследования могут быть использованы как материал для подготовки

учебных курсов и учебных пособий по истории идей, истории философии, социальной философии, теории и истории культуры.

Апробация результатов. Основные положения диссертации опубликованы в рецензируемых научных журналах, в том числе – рекомендованных ВАК. О ходе и результатах работы было доложено на круглом столе аспирантов «Теоретические проблемы гуманитарного знания: междисциплинарные и пограничные поля исследований» в Российском Государственном Гуманитарном Университете (Москва, 2012) и на конференции «Ломоносов-2014» в Московском Государственном Университете им. Ломоносова, секция «Философия. Культурология. Религиоведение» (Москва, 2014). Тезисы были представлены на Гуманитарных Чтениях Российского Государственного Гуманитарного Университета (Москва, 2014). По теме диссертационного исследования опубликованы статьи в журналах «Вопросы философии», «Общественные науки и современность», «Обсерватория культуры», «Труды "Русской антропологической школы"».

Структура и объем работы. Диссертация состоит из введения, 3 глав, заключения, списка литературы из 102 наименований, содержит 5 приложений (2 схемы и 3 таблицы).

Автор выражает глубокую благодарность своему научному руководителю Вяч.Вс. Иванову. Также автор благодарит за помощь А.А. Олейникова и весь коллектив Русской Антропологической Школы (РГГУ).

Глава 1 Радикальная критика цивилизации как проблемное поле

1.1 Обзор основных подходов к определению и исследованию примитивизма, критики цивилизации и самого понятия цивилизация

Первыми и главными из существующих работ по изучению радикальной критики цивилизации можно смело назвать исследования примитивизма³³ сотрудников университета Хопкинса: А. Лавджоя, Д. Боаса, Г. Чиннарда, Р. Крэйна и других. А. Лавджой — американский философ и историк идей, наиболее известные труды которого затрагивают проблематику психофизического и субъект-объектного дуализма³⁴ и философской историографии как истории идей. В книге «Великая цепь бытия»³⁵ излагаются основы истории идей как научного метода, имеющие важное методологическое значение для нашей работы. В русле истории идей выполнены и несколько менее известные работы Лавджоя о примитивизме. Подход Лавджоя как историка идей характеризуется исследованием одних и тех же комплексов идей в различные исторические эпохи. Так, примитивизм исследуется как единый комплекс идей, по-разному проявляющийся в Античности, средневековье, новой и новейшей истории. Хотя Лавджой не занимается специально сравнением примитивистских идей в разных социокультурных контекстах, он изучает примитивизм как идейный комплекс, который может быть обнаружен у философов самых разных эпох и традиций. Говоря о широко распространённых идеях или доктринах, Лавджой ставит примитивизм в один ряд с эволюцией, прогрессом, метафизическим и историческим детерминизмом и другими доктринами³⁶.

Коллега и соавтор Лавджоя Д. Боас, определяя понятие примитивизм, разделяет его на примитивизм хронологический, утверждающий, что самая ранняя стадия человеческого существования была лучше любой последующей, а первобытный человек — лучше цивилизованного, и культурный примитивизм, в рамках которого критикуются любые изменения и дополнения того, что можно назвать «естественным» состоянием человечества,

³³ Понятие *primitivism* активно используется в зарубежных исследованиях для обобщённого обозначения интересующих нас дискурсов радикальной критики цивилизации, что мы также подробнее рассмотрим в следующей главе работы.

³⁴ Lovejoy A. *The Revolt Against Dualism: An Inquiry Concerning the Existence of Ideas*. New York: Transaction Publications, 1930. 321 p.

³⁵ Лавджой А. *Великая цепь бытия*. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 г. 376 с.

³⁶ Lovejoy A. *Reflections on the History of Ideas // Journal of the History of Ideas*. 1940, vol. 1, № 1. P. 7

при том что определения этого естественного состояния могут быть различны³⁷. Таким образом, культурный примитивизм является менее эволюционистским и может рассматривать как естественное состояние не только утерянное прошлое, но и жизнь современных охотников-собирателей. Также Боас различает жёсткий примитивизм (*hard primitivism*), утверждающий, что человек лучше всего чувствует себя без обременения науками и искусствами, с наименьшим количеством потребностей, ведя самую простую жизнь, и что необходимо возвращение «к простой жизни» или «к природе»; и мягкий примитивизм (*soft primitivism*), утверждающий существование времени, когда климат был мягким, животные – дружелюбными и человек был обеспечен естественным плодородием земли и богатством природы. Как утверждает Боас, мягкий примитивизм часто связан с хронологическим, так как говорит о безвозвратно утерянном времени Золотого Века или жизни до грехопадения. Однако данная классификация не будет часто использоваться в нашей работе, так как отмечаемые Боасом различия отдельных аспектов с точки зрения структурного анализа не всегда существенны, относясь подчас к одним и тем же элементом структуры. Так, «хронологический» и «культурный» примитивизм различаются лишь одним: ориентацией либо на прошлое, либо на «примитивные» культуры. Но со структурной точки зрения важно само наличие одного из обязательных структурных элементов, названных нами *фигурой другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному*, и не существенно, располагается ли эта фигура в прошлом (как люди Золотого Века для кинических философов) или в других культурах (как скифы для тех же киников), — в обоих случаях эта фигура появляется как пример естественной жизни, противоположной жизни современного мыслителям цивилизованного общества, и выполняет, таким образом, одни и те же функции.

А. Лавджой и Д. Боас собирались провести масштабное исследование примитивизма и представить его в четырёх частях, посвящённых различным эпохам. И если бы их замысел полностью осуществился, возможно, на большинство вопросов, поставленных в нашей работе, ответы были бы даны уже в XX веке. Но, к сожалению, совместно Лавджой и Боас провели лишь первую часть исследования, издав книгу «Примитивизм и связанные с ним идеи в Античности»³⁸. Начало второй мировой войны и последующая смерть Лавджоя помешали воплощению их замысла.

³⁷ Boas G. Primitivism // Dictionary of the history of ideas ; ed. P. Weiner. 1973. Pp. 577–598

³⁸ Boas G., Lovejoy A. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1935. XV + 482 Pp.

В книге «Примитивизм и связанные с ним идеи в Античности» античный примитивизм рассматривается как источник примитивистских идей западной культуры. «Идея прогресса», «благородный дикарь», «Золотой Век», «технологическое развитие», «простая жизнь» – такие комплексы идей анализируются Лавджоем в первой главе этого труда, названной «Пролегомены к истории примитивизма». Проведя подробное исследование античной философии, профессора университета Хопкинса посвятили специальные главы Платону, Аристотелю, Лукрецию, Цицерону, киникам и стоикам. Поскольку наше исследование носит сравнительный характер, мы не можем столь подробно углубляться в античную традицию, и подробно рассмотрим лишь кинических философов, которых можно смело назвать самыми радикальными и последовательными критиками цивилизации Античности. Лавджой и Боас поместили в свою книгу большое количество греческих и латинских текстов примитивистского характера, часто перемежая их цитатами из трудов более современных авторов, что вызвало критические замечания в адрес их подхода, как бы перемешивающего хронологические рамки и культурные контексты³⁹. В данной работе, хотя мы во многом будем следовать традиции исследования примитивизма в русле истории идей, заложенной Лавджоем и Боасом, и также будем указывать на сходства и параллели между радикальной критикой цивилизации разных культур и эпох, но постараемся не смешивать их друг с другом, чтобы не вызвать подобных замечаний.

В начале книги Лавджой пишет, что история примитивизма является частью более широкой тенденции истории западной мысли, странной, сильной и устойчивой, выражающейся в использовании понятия «природа» для обозначения человеческих ценностей, для определения добра и блага как того, что соответствует природе⁴⁰. Это положение Лавджоя ценно своей обобщённостью: примитивизм (или то, что мы называем радикальной критикой цивилизации) неразрывно связывается с представлениями о природности, естественности. Но то, что не отметил Лавджой, и на что мы хотели бы указать, это неразрывная связанность примитивизма и с представлением об искусственности. Точнее будет сказать, что основанием примитивистских и антицивилизационных идей является не какое-то одно из этих представлений, а *ключевая оппозиция естественного-искусственного, природы-цивилизации*. Нельзя забывать, что радикальная критика цивилизации рождается в уже цивилизованных обществах, так что

³⁹ Linforth I. M. Review: A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity // American Journal of Philology. 1936, vol. 57, № 2. Pp. 200-201

⁴⁰ Boas G., Lovejoy A. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1935. Pp. 11-12

мыслители, будь то киники или Руссо, во многом определяют направление своих поисков тем, от чего отталкиваются: то есть от цивилизованного общества, которое их окружает и недостатки которого они подчёркивают. Важность примитивизма как основания для критического взгляда на собственное общество подчёркивается в работах В. Ли⁴¹ и Ф. Курасавы⁴². Ещё одним замечанием к пониманию примитивизма Лавджоем является указание на некоторую западоцентричность его подхода. Чтобы доказать, что примитивистские и антицивилизационные идеи являются далеко не монополией западной мысли, мы включили в своё исследование рассмотрение древнекитайской даосской критики цивилизации, разворачивающейся также вокруг ключевых представлений о природности и искусственности и соответствующей выделенной нами универсальной структуре радикальной критики цивилизации, представленной во второй главе.

После смерти Лавджоя Д. Боас издал вторую и последнюю книгу из этой неоконченной серии: «Очерки о примитивизме и связанных с ним идеях в средние века»⁴³. В предисловии автор отмечает, что получившаяся книга далека от цели, которую Боас и Лавджой ставили перед собой до начала второй мировой войны. Найдя необозримое количество материала, авторы решили сконцентрироваться на периоде патристики, но, проведя предварительные исследования, не успели закончить начатую работу⁴⁴. Таким образом, Боас предлагает читателям не совсем законченную работу в качестве основы для будущих исследований⁴⁵. В книге кратко изучаются примитивистские идеи в иудаизме, прослеживается преемственность между языческим и христианским примитивизмом (название одной из глав – «Christianity and Sūnicism»), сравнивается языческий образ «благословенных островов» и раннехристианские образы «земного рая»⁴⁶, рассматриваются концепции «Золотого Века» и «благородного дикаря» в контексте христианской средневековой культуры. Отдавая полную дань уважения этому труду, мы вынуждены признать, что почти не будем на него опираться, так как историю средневекового примитивизма можно условно назвать также историей христианской интерпретации примитивистских идей, что, хотя и является чрезвычайно интересным, не совсем соответствует избранным нами критериям отбора материала: в силу большого

⁴¹ Li V. *The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. 292 p.

⁴² Kurasawa F. *A Requiem for The Primitive // History of the Human Sciences*. 2009. Vol. 15, № 3. Pp. 1-24

⁴³ Boas G. *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. 227 p.

⁴⁴ *Ibidem*, p. xi

⁴⁵ *Ibidem*, p. xii

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 154–174

разнообразия затронутых в нашем исследовании социо-культурных контекстов, дабы не потонуть в чрезмерном обилии материала, мы изначально решили ограничить изучение радикальной критики цивилизации областью философских идей, не включая изучение религиозной критики цивилизации: христианской или новорелигиозной⁴⁷. Однако, большое значение книги Д. Боаса для нашего исследования заключается в том, что она доказывает наличие непрерывности и преемственности примитивистских идей, путь которых прослеживается со времён Античности через христианский примитивизм средневековья к Возрождению и Новому времени. И, хотя в нашей работе после рассмотрения кинической философии мы обратимся сразу к философии Руссо, не следует забывать об этой связи и преемственности и воспринимать примитивизм (или радикальную критику цивилизации) как эпизодическое явление, вспыхивающее и исчезающее на века. После изучения трудов Боаса и Лавджоя мы с уверенностью можем говорить об устойчивости и непрерывности существования примитивистских идей (по крайней мере в истории западной мысли), получавших в разные эпохи различные интерпретации; то выходящих на передний план (и проповедуемых такими значимыми людьми как Руссо и Толстой), то маргинализирующихся и как будто уходящих в тень, но не перестающих существовать (что мы проследим на примере второй половины XX века)⁴⁸.

Способствовав вхождению понятия *primitivism* в язык зарубежной науки в качестве обозначения комплекса антицивилизационных идей, исследования Лавджоя и Боаса не получили полноценного продолжения. При активном использовании этого понятия в данном качестве и наличии исследований примитивизма отдельных авторов, философских и литературных течений, ощущается нехватка актуальных теоретических, сравнительных и обобщающих работ о примитивизме, в силу чего основная часть статей и источников, использованных в нашей работе, касается отдельных аспектов исследования, а чаще – того или иного мыслителя или философского течения. Далее мы перечислим и рассмотрим эти статьи и источники в порядке, соответствующем структуре работы.

Для определения основных понятий исследования мы обратились к ставшими классическими работам, посвящённым ключевому для исследуемой темы понятию *цивилизация*.

⁴⁷ Данное сужение исследуемого материала связано также с тем, что религиозная критика цивилизации может иметь религиозные основания, такие как воля Бога, традиция или писание, в то время как философская критика цивилизации опирается на основания, менее зависимые от культурных и религиозных контекстов.

⁴⁸ Линии связи, преемственности и взаимовлияния антицивилизационных идей представлены отдельной схемой (см. приложение 2)

Л. Февр обозначает проблему многозначности слова «цивилизация» и проливает свет на обстоятельства появления этого слова и его истоки во французском языке и латыни⁴⁹. Также Февр уделяет внимание противопоставлению слов «цивилизация» и «культура», характерному для немецкой философской традиции, и заканчивает своё рассмотрение выделением двух линий словоупотребления слова «цивилизация»: в одном случае цивилизация обозначает идеал, ценность, процесс развития и результат этого процесса и является универсальным понятием; в другом случае цивилизация обозначает «совокупность свойств и особенностей, которые открывает взгляду наблюдателя коллективная жизнь некоторой человеческой группы»⁵⁰ – что Февр называет «этнографической концепцией цивилизации»⁵¹.

Продолжает и углубляет исследование возникновения слова «цивилизация» работа Э. Бенвениста⁵². Бенвенист устанавливает первенство в употреблении этого слова за маркизом де Мирабо, указывает на одновременное обозначение словом цивилизация некоторого состояния и некоторого процесса и глубоко погружается в вопрос заимствования или же одновременного изобретения слова «цивилизация» в английском и французском языках. Также латинского корня слова цивилизация Бенвенист касается в своём словаре⁵³.

Подробно разрабатывает представление о цивилизации как о непрерывном процессе Н. Элиас в работе «О процессе цивилизации»⁵⁴.

Особенно продуктивным для нашего исследования оказалось знакомство с блестящей работой Ж. Старобинского⁵⁵. Старобинский показывает, что многозначность рассматриваемого понятия является изначальным его свойством, и уже у Мирабо находит слово «цивилизация», употребляемое в единственном числе (как универсальный процесс), во множественном числе (цивилизации разных народов), в значениях процесса и результата, в значениях идеала и действительности («варварство наших цивилизаций»), в значениях истинности и ложности («лжецивилизации»). «Как видно, слово "цивилизация" у своего французского "первооткрывателя" отнюдь не однозначно. По своей форме это новаторское понятие, но оно не рассматривается как несовместимое с традиционной духовной властью (религией), напротив,

⁴⁹ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 241–270

⁵⁰ Там же. С. 240

⁵¹ Там же

⁵² Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 386–398

⁵³ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М. : Прогресс, 1995. 453 с.

⁵⁴ Элиас Н. О процессе цивилизации. М.; СПб. : Университетская книга, 2001. 435 с.

⁵⁵ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 110-149

оно само из нее происходит; оно обозначает процесс совершенствования общественных отношений, увеличения материальных ресурсов и в этом смысле выражает собой некоторую "ценность", определяет то, что будут называть "идеалом"; оно сопрягается с императивом добродетели и разума. Но под пером того же автора оно получает и чисто описательную, нейтральную функцию: оно обозначает совокупность институций и техник, которыми обладают великие империи в высший момент своего развития и которые утрачиваются ими в период упадка. Допускается, что те или иные общества могут различаться по своей структуре без ущерба для общего понятия цивилизации. Наконец, этот термин применяется к современной действительности, включая все, что в ней есть неправильного и несправедливого»⁵⁶. Старобинский также рассматривает связь «цивилизации» с религией у Мирабо и сакрализацию этого слова, начавшуюся в период французской революции. Что особенно важно для целей нашего исследования, построенного на базе понятий оппозиция и структура, это указание Ж. Старобинского на изначальную включённость понятия цивилизация в бинарную оппозицию⁵⁷, хотя противоположный член этой оппозиции может различаться: «природа», «варварство», «дикость» и пр. Старобинский заканчивает своё рассмотрение притчей, цитируя «Историю воина и пленницы» Борхеса, и приходит к неожиданному и парадоксальному выводу: «Переход от варварства к цивилизации и от цивилизации к варварству вовсе не требует столь милой сердцу историков "долгой временной протяженности" и порой для него довольно *одного шага*. И хотя в рассказанной здесь истории речь идет лишь о людях прошлого, но ее заключительный вывод имеет более широкое значение и может быть распространен на всех людей и на все времена. Борхес слишком цивилизован и слишком искусен в умолчаниях, чтобы добавлять к этому что-либо еще. Он просто напоминает о непрочности границ, о том, что обратиться в высшую веру и впасть в низшую – одинаково легко. Оппозиция цивилизации и варварства замирает в вопросительном равновесии. Это означает не отрицание цивилизации, но признание, что она неотъемлема от своей оборотной стороны»⁵⁸. Этот сложный вывод (поддающийся, безусловно, различным интерпретациям), позволяет сделать предположения, связанные с темой нашего исследования: не является ли радикальная критика цивилизации всегда в каком-то роде зеркалом наличествующей цивилизации (т. е. её «оборотной стороной») ⁵⁹? И не порождает ли

⁵⁶ Там же. С. 118

⁵⁷ Там же. С. 118–119

⁵⁸ Там же. С. 149

⁵⁹ Метафора зеркала оказывается особенно уместной ввиду огромного критического потенциала примитивистских и антицивилизационных идей, оказывающихся площадкой для критического, рефлексивного взгляда на современность, что будет подробно рассмотрено во второй главе.

цивилизация всегда свою собственную критику и стремление освободиться от собственных пут, взывая к своей противоположности? Мы не сможем полностью подтвердить или опровергнуть эти предположения (в чём-то спекулятивные) в ходе нашего исследования, но, если они хотя бы отчасти верны, это могло бы означать, что никакое дальнейшее развитие и «успехи цивилизации» не приведут к полному исчезновению дискурсов радикальной критики цивилизации, что подобные дискурсы будут существовать столь долго, сколько существует сама цивилизация, и, возможно, переживут свой «серебряный век», если «золотым веком» считать расцвет радикальной критики цивилизации у Руссо, Торо, Толстого и их многочисленных последователей.

Определить истоки используемого нами значения слова *цивилизация* (как обозначения определённого состояния общества, характеризуемого наличием социальной стратификации, разделения труда, государства, денег, некоторого технического развития и пр.), более всего приближающегося к определениям Фергюссона, Моргана и Маркса, нам помогла статья Е.Г. Ренева⁶⁰.

Основы метода структурного анализа и само понятие *структура* были почерпнуты нами, в первую очередь, из «Структурной антропологии» К. Леви-Строса⁶¹. Наиболее плодотворно Леви-Строс использовал структурный анализ для исследований отношений родства, но попутно уделил много внимания более общим «эпистемологическим»⁶² вопросам. Между этнологическим и антропологическим изучением обществ и исследованием идей есть несомненные различия. Но Леви-Строс убеждён в применимости структурного подхода к самым разным исследованиям: «Мы выходим за пределы обычного описания, вводя понятия и категории, не относящиеся к собственно этнологии, но которые хотелось бы ввести, подобно тому, как это делается в других научных дисциплинах, использующих для решения своих проблем тот подход, который мы хотели бы применить в своей области. Проблемы других дисциплин, разумеется, отличаются по своему содержанию от наших, но нам все-таки кажется, что их можно сблизить ...»⁶³. Поля, где могут быть выявлены (и изучены) структуры, очень разнообразны, и Леви-Строс отыскивает их не только в системе родства, но и в политической идеологии, мифологии, ритуале, искусстве, «коде» вежливости⁶⁴. Характерно,

⁶⁰ Ренев Е. Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения // Цивилизации. М. : Наука, 1993. Вып. 2. С. 223–228

⁶¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

⁶² Там же. С. 321

⁶³ Там же. С. 319

⁶⁴ Там же. С. 87-104

что политическая идеология оказывается в одном ряду с мифологией. Если же политическая идеология оказывается таким же явлением «мыслимого порядка»⁶⁵, как мифология, то исследование идеологий может быть проведено сходным образом: могут быть выявлены и классифицированы устойчивые элементы, описаны их взаимосвязи, установлена и проанализирована общая структура. Хотя в узком смысле радикальная критика цивилизации начинает выступать в качестве политической идеологии только во второй половине XX века с появлением анархо-примитивизма, более ранние антицивилизационные учения также могут быть рассмотрены как идеологии, так как они не являются ценностно нейтральными, покоятся на аксиоматическом примате природности над искусственностью и нередко оказываются учениями во многом политическими (что можно наблюдать уже в истории даосизма, не говоря о явной социально-политической направленности идей Руссо, Толстого, Ганди и Зерзана). Более подробно радикальная критика цивилизации как идеологическая структура будет рассмотрена во второй главе, а здесь мы ограничимся указанием на то, что именно таким образом, в качестве своеобразной идеологии, идеи радикальной критики цивилизации будут рассматриваться в данной работе, а основой нашего исследования станет выявление устойчивых элементов в дискурсах радикальной критики цивилизации, а также сравнение этих дискурсов. Таким образом, структуралистский подход и, в частности, эпистемологические размышления К. Леви-Строса задают важную методическую рамку нашей работы. Но даже в рамках антропологии отсутствует единая договорённость о «значении понятия структуры, возможностях его применения и предполагаемого им метода»⁶⁶, и мы, к сожалению, не всегда можем опираться на уже разработанные конкретные модели исследований, так как изучение и сравнение структур идей требуют подхода, несколько отличающегося от исследования структуры родства или социальной организации. Несколько ближе оказываются структуралистские исследования мифов⁶⁷ (при создании табличных приложений к этой работе мы отчасти ориентировались на таблицы, созданные

⁶⁵ Леви-Строс выделяет структуры «действительного порядка», относящиеся к явлениям, доступным для наблюдения, и структуры «мыслимого порядка», существующие в сознании людей, но также выступающие объектом структуралистских исследований. Леви-Строс пишет: «"Мыслимые" порядки соответствуют области мифа и религии. Можно задать себе вопрос, не восходит ли политическая идеология современных обществ тоже к этой категории» (Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 283), – намечая, таким образом, возможность исследования политической идеологии и мифологии сходными методами.

⁶⁶ Там же. С. 351

⁶⁷ Там же. С. 238–281

Леви-Стросом при сравнении мифов: античных⁶⁸ и мифов зуньи, других племён пуэбло и индейцев прерий⁶⁹), фольклора⁷⁰ и мышления⁷¹. Важным для нашего исследования является структуралистское понятие *бинарной оппозиции* (или, другими словами, *двоичного противопоставления*). Такие оппозиции, являющиеся парой противопоставленных друг другу элементов, лежат в основе человеческой культуры, мышления и языка, что подробно рассмотрено Вячеславом Всеволодовичем Ивановым. Как пишет Иванов, «Основной особенностью всех тех ранних систем двоичных противопоставлений, к которым имеют тенденцию возвращаться и системы более поздние, является четкое различие по эмоциональной окраске: положительности — отрицательности»⁷². Именно такая оппозиция является основой исследуемых нами дискурсов радикальной критики цивилизации: с одной стороны — положительно окрашенный полюс *природы, естественности*; с другой — отрицательно окрашенный полюс *цивилизации, искусственности*. Поскольку эмоциональная окраска различных полюсов может быть относительно легко переменена на противоположную, такая же оппозиция может быть обнаружена и в дискурсах защитников цивилизации, только здесь цивилизация окрашивается положительно, а критики цивилизации объявляются поборниками негативно окрашенных «дикости» и «варварства» (более подробно это противопоставление рассмотрено уже Ж. Старобинским, на что мы укажем в следующей главе работы).

1.2 Обзор использованной в исследовании литературы, источников

Переходя к литературе, связанной с основной частью исследования, укажем, что при изучении идей радикальной критики цивилизации мыслителей разных эпох мы использовали работы и источники трёх основных видов (именно в этом порядке мы будем далее перечислять использованную литературу):

1) тексты исследуемых философов и философских традиций, содержащие в себе элементы или весь комплекс идей радикальной критики цивилизации;

⁶⁸ Там же. С. 248-249

⁶⁹ Там же. С. 256-257

⁷⁰ Пропп, В. Морфология волшебной сказки. М. : Лабиринт, 2006. 128 с.

⁷¹ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М. : Сов. радио, 1978. 184 с.

⁷² Там же. С. 107

2) биографическая (а в некоторых случаях эпистолярная или автобиографическая) литература, позволяющая проследить путь возникновения и развития антицивилизационных идей в жизни и философии рассматриваемых мыслителей, а также помогающая рассмотреть идеи радикальной критики цивилизации во всём широком контексте философских идей и убеждений мыслителей и выявить взаимосвязи;

3) научные статьи и работы общего (позволяющие глубже понять основное содержание и значимые аспекты философии рассматриваемых мыслителей) и специального (прямо или косвенно касающиеся примитивизма и критики цивилизации в философии рассматриваемых мыслителей) характера.

Для анализа идей радикальной критики цивилизации в древнедаосской философии были использованы классические тексты «Дао дэ цзин»⁷³, «Чжуан-цзы»⁷⁴ и «Ле-цзы»⁷⁵. В качестве научной литературы общего характера использованы работы Л.С. Васильева об истории⁷⁶ и духовной культуре Китая⁷⁷, историко-религиоведческая работа Е.А. Торчинова⁷⁸, а также энциклопедия «Духовная культура Китая»⁷⁹. В качестве научных работ специального характера использованы исследования даосских социальных утопий⁸⁰, а также статья Х. Саркисяна⁸¹, проблематизирующая рассмотрение примитивизма в даосизме как монолитной конструкции и разбивающая даосскую критику цивилизации на две взаимосвязанных, но принципиально различных линии.

Анализ радикальной критики цивилизации в кинической философии был произведён, опираясь, главным образом, на издание Тахо-Годи⁸². В качестве одновременно общей и специальной научной литературы использована уже указанная ранее книга Лавджоя и Боаса⁸³, а также исследование влияния примитивизма и кинической мысли на философию стоиков Д.

⁷³ Древнекитайская философия : в 2 т. / сост. Ян Хин-Шун. М. : «Мысль», 1972. Т. 1

⁷⁴ Чжуан-цзы. СПб. : Амфора, 2000. 367 с.

⁷⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М. : Мысль, 1995. 439 с.

⁷⁶ Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2006

⁷⁷ Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М. : Наука, 1970. 484 с.

⁷⁸ Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993. 308 с.

⁷⁹ Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. Т. 1 / гл. ред. М.Л. Титаренко. М. : Восточная литература, 2006

⁸⁰ Китайские социальные утопии. М. : Наука, 1987. 312 с. ; Мартынов Д. Е. Существовала ли в Китае утопия? // Вопросы философии. 2011, № 12. С. 150-159

⁸¹ Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // Journal of Chinese Philosophy. 2010, Vol. 37. Pp. 312–329

⁸² Антология кинизма / отв. ред. А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. 400 с.

⁸³ Boas G., Lovejoy A. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1935. XV + 482 Pp.

Кингсли⁸⁴. Также оказались полезными некоторые критические замечания в адрес кинической философии со стороны Ортега-и-Гассета⁸⁵.

Для анализа радикальной критики цивилизации Ж.-Ж. Руссо были исследованы его программные рассуждения «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?», «О происхождении и основаниях неравенства между людьми» и трактат «Об Общественном договоре, или Принципы политического права»⁸⁶, а также знаменитая автобиография Руссо⁸⁷ и роман, наиболее последовательно излагающий педагогические взгляды женева и идеи естественной педагогики⁸⁸. В качестве научной работы специального характера использована блестящая статья Лавджоя, проблематизирующая рассмотрение Руссо как однозначного «примитивиста»⁸⁹, статья М. Мендхэма, подробно разбирающая взаимоотношения между республиканскими и примитивистскими идеями в рассуждениях Руссо⁹⁰ и статья В. Ляхде, доказывающая, что мишенью критики Руссо являлся не столько прогресс как таковой, сколько недостатки конкретного окружающего его цивилизованного общества⁹¹.

Исследование радикальной критики цивилизации Л.Н. Толстого основывается на подробном анализе его наиболее антицивилизационного трактата «Так что же нам делать?»⁹², знаменитой «Исповеди»⁹³ и педагогических статей: «Воспитание и образование», «Прогресс и определения образования», «О народном образовании»⁹⁴, – а также во многом автобиографического рассказа «Записки сумасшедшего»⁹⁵ и других художественных произведений Льва Николаевича. В качестве биографической литературы привлечены книги

⁸⁴ Kingsley J. Stoic primitivism. Available at <http://www.londonconsortium.com/wp-content/uploads/2007/02/kingsleystoicsessay.pdf>, accessed December, 16 2015

⁸⁵ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М. : Искусство, 1991. 588 с.

⁸⁶ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. 703 с.

⁸⁷ Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М. : Гос. изд-во Худ. Литературы, 1949. 708 с.

⁸⁸ Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // Педагогическое наследие. М. : Педагогика, 1989. 416 с

⁸⁹ Lovejoy A. The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality' // *Modern Philology*. 1948, XXI. Pp. 165–186

⁹⁰ Mendham M. Gentle Savages and Fierce Citizens against Civilization: Unraveling Rousseau's Paradoxes // *American Journal of Political Science*. 2011, 55, № 1. P. 170-187

⁹¹ Lähde V. Rousseau's Natural Man as the Critic of Urbanised Society // *Sjuttonhundrat*. 2011, Vol 6. Pp. 80-95

⁹² Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 22 т. М. : Худож. лит. 1983. Т. 16. С. 166–396

⁹³ Там же. С. 106-166

⁹⁴ Там же. С. 7-96

⁹⁵ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12. С. 43-53

Я. Лаврина⁹⁶ и Н.Н. Апостолова⁹⁷. Также для рассмотрения взаимоотношения идей Толстого с идеями революционеров оказалась полезна известная статья В.И. Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции»⁹⁸, а для сравнения размышлений Толстого о науке с современными идеями – книги П. Фейерабенда⁹⁹ и М. Фуко¹⁰⁰.

Для исследования антицивилизационных взглядов Г.Д. Торо подробно проанализированы его наиболее известная и в то же время наиболее критичная по отношению к цивилизации книга «Уолден или жизнь в лесу»¹⁰¹, известнейшее эссе «О гражданском неповиновении»¹⁰² и другие тексты мыслителя¹⁰³. В качестве биографической литературы привлечены книги Н.Е. Покровского¹⁰⁴ и братьев Клумпьян¹⁰⁵. Также привлечено исследование связей идей Толстого и Торо Н.К. Гудзия¹⁰⁶.

Исследование радикальной критики цивилизации М.К. Ганди основывается на анализе программного текста Ганди «Хинд Сварадж»¹⁰⁷, его публикаций и выступлений¹⁰⁸ и текстов на педагогическую тематику¹⁰⁹. В качестве биографической литературы привлечены книги А.В. Горева¹¹⁰ и Р. Роллана¹¹¹, а также знаменитая автобиография Ганди¹¹². Из научных работ

⁹⁶ Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. 461 с.

⁹⁷ Апостолов Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке. М. : Аграф, 2001. 745 с.

⁹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. М. : Политиздат, 1967. Т. 17. С. 206-213

⁹⁹ Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М. : АСТ; Хранитель, 2007. 413 с.

¹⁰⁰ Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб. : Наука, 2005. 312 с.

¹⁰¹ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. 241 с.

¹⁰² Торо Г. Д. О гражданском неповиновении // Новые пророки: Торо, Толстой, Ганди, Эмерсон. СПб. : Алетейя, 1996. 352 с.

¹⁰³ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. 412 с.

¹⁰⁴ Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. 188 с.

¹⁰⁵ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. 396 с.

¹⁰⁶ Гудзий Н. К. Лев Толстой и Торо // Русско-европейские литературные связи. М. : Л., 1966. С. 63–68

¹⁰⁷ Ганди М. К. Моя жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 435-454

¹⁰⁸ Ганди М. К. Статьи и речи // <http://podelise.ru:81/docs/index-24493841-5.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹⁰⁹ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. 224 с.

¹¹⁰ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. 340 с.

¹¹¹ Роллан Р. Махатма Ганди // http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm (Дата обращения: 16.12.2015)

¹¹² Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. 612 с.

использована монография Э.Д. Парела «Философия Ганди и поиск гармонии»¹¹³, статьи М.Т. Степанянц¹¹⁴ и М.В. Анашиной¹¹⁵.

Для выявления философских основ современной критики цивилизации и концепции экологической модернизации, соперничающих в современном экологическом движении, были привлечены тексты Д. Дженсена¹¹⁶, футуролога и создателя проектов ресурсно-ориентированной экономики Ж. Фреско¹¹⁷, создателя концепции ноосферы В.И. Вернадского¹¹⁸, утопическое творчество советских фантастов¹¹⁹ и одна из новорелигиозных концепций советского времени¹²⁰. Также использована очень информативная монография И.П. Кулясова об истории появления и использования понятия *экологическая модернизация*¹²¹. В исследовании радикальной критики цивилизации второй половины XX века проанализированы тексты примитивиста Д. Зерзана¹²², радикального критика цивилизации Т. Качинского¹²³ и одного из основателей натурального земледелия японского фермера и мыслителя М. Фукуока¹²⁴.

¹¹³ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006

¹¹⁴ Степанянц М. Т. Махатма Ганди: «апостол ненасилия» // Век глобализации. 2009, № 1 // <http://iph.ras.ru/uplfile/orient/biblio/apostol.pdf> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹¹⁵ Анашина М. В. Экологическая этика Индии и Китая // <http://iph.ras.ru/page51100196.htm> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹¹⁶ Jensen D. Endgame. Volume 1: The Problem of Civilization. New York : Seven Stories Press, 2006. 512 p.

¹¹⁷ Фреско Ж. Проектирование будущего. Спб. : Бизнес Пресса, 2000. 120 с.

¹¹⁸ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М. : Айрис-пресс, 2009. 573 с.

¹¹⁹ Ефремов И. А. Час Быка М. : АСТ, 2004. 544 с. ; Его же. Туманность Андромеды. М. : АСТ, 2004. 480 с. ; Стругацкий А., Стругацкий Б. Полдень, XXII век (Возвращение). М. : Детская литература, 1967. 320 с. ; Их же. Трудно быть богом; Попытка к бегству; Далекая Радуга. М. : ТКО АСТ ; СПб : Terra Fantastica, 1997. 496 с.

¹²⁰ Андреев Д. Л. Роза Мира. М. : Эксмо, 2008. 800 с.

¹²¹ Кулясов И. П. Экологическая модернизация: теория и практики. СПб.: СПбГУ. 2004. 154 с.

¹²² Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Закат эры машин // <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Патриархат, цивилизация и рождение гендера // <http://nigredoanarchy.co.ua/tag/dzhon-zerzan> (Дата обращения: 16.12.2015); Его же. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹²³ Качинский Т. Д. Индустриальное общество и его будущее. Спб. : РЕВОЛВА, 2006. 148 с.

¹²⁴ Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006. 100 с.

Подводя итоги первой главы, мы можем сделать 4 основных вывода.

1. Радикальная критика цивилизации практически не исследована российской наукой и малоисследована – зарубежной. В зарубежных исследованиях дискурсы радикальной критики цивилизации часто обозначаются понятием примитивизм (primitivism).

2. Самая основательная попытка исследования примитивизма в разных эпохах была предпринята А. Лавджоем, Д. Боасом и их коллегами из университета Хопкинса. Однако обстоятельства помешали закончить этот фундаментальный труд и, при активном хождении термина примитивизм в интересующем нас значении радикальной критики цивилизации, по-прежнему отсутствуют полноценная теория примитивизма и обширные диахронические или сравнительные исследования по этой теме.

3. Для уточнения значения слова цивилизация нами были использованы работы Л. Февра, Э. Бенвениста, Н. Элиаса и Ж. Старобинского. Общая методическая рамка данного исследования во многом определена методом истории идей А. Лавджоя и структуралистскими подходами к изучению культур К. Леви-Строса и Вяч.Вс. Иванова. В частности, из этих работ почерпнуты важные для данного исследования понятия *структура* и *бинарная оппозиция*.

4. При изучении идей радикальной критики цивилизации в ходе сравнительного исследования были использованы тексты изучаемых философов и философских школ; биографическая (а также автобиографическая и эпистолярная) литература; научные статьи, работы и монографии.

Глава 2 Радикальная критика цивилизации как устойчивая структура идей

2.1 Примитивизм и критика цивилизации в качестве объекта сравнительной истории идей и структурного анализа

Основным методом данной работы является метод *сравнительной истории идей*, и мы во многом продолжаем линию исследований истории примитивистских идей, начатых Артуром Лавджоем и его коллегами. Труды Лавджоя и как создателя самого метода истории идей, и как непосредственного исследователя примитивизма в качестве устойчивого идейного комплекса, проявлявшегося в различные исторические эпохи, являются отправной точкой для нашего исследования. Это сочетание метода и научного интереса отнюдь не является совпадением. Как пишет коллега и соавтор Лавджоя Д. Боас, «отделить философские взгляды Лавджоя от его исторических штудий непросто, поскольку его философия покоится на глубоком знании истории, а историография – на его уверенности в существовании и действительности идей»¹²⁵. Именно метод истории идей привёл профессора Лавджоя к поиску и исследованию в истории и культуре таких универсальных идейных комплексов, как примитивизм, и именно этот метод и позволяет исследовать подобные комплексы, некоторым образом находя (или, возможно, конструируя) их единство, не разрушаемое границами эпох, временной и культурной дистанцией. Описывая подход Лавджоя, Боас пишет, что история идей «исследует наличие и влияние одних и тех же идей в самых различных областях мысли и в разные периоды»¹²⁶. В лекции «Введение в исследование истории идей»¹²⁷ Лавджой определяет объект исследования истории идей как «устойчивые или циклические динамические единства»¹²⁸, специально подчёркивая, что речь идёт не об исследовании таких сложных и неоднородных комплексов, как «идеализм», «рационализм», «прагматизм» или «христианство», по мнению Лавджоя, часто не обладающих внутренней целостностью и единством¹²⁹, но о выделении «подлинно единых» и «непротиворечивых» движущих идей¹³⁰. Примерами таких единых идей и «устойчивых

¹²⁵ Лавджой А. Великая цепь бытия. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 г. С. 369

¹²⁶ Там же. С. 369

¹²⁷ Там же. С. 9-28

¹²⁸ Там же. С. 12

¹²⁹ Там же. С. 11-12

¹³⁰ Там же. С. 11

единств» могут выступить рассматриваемые Лавджою в «Великой цепи бытия» «принцип изобилия» и «принцип непрерывности», или же собственно сам «примитивизм»¹³¹. Говоря о принципах истории идей, Лавджой указывается, что, вычленив какую-либо элементарную идею, историк идей «стремится проследить ее развитие не в одной только области, где она так или иначе представлена, а во многих, если не во всех – как бы эти области не назывались: философия, наука, литература, изобразительное искусство, религия или же политика»¹³². Другим принципом является обращённость истории идей «к проявлениям тех или иных идей-единиц в коллективной мысли больших групп людей, а не только в учениях или мнениях небольшого количества глубоких мыслителей или знаменитых писателей»¹³³. Таким образом, методологическая программа Лавджоя предполагает исследование идей не только в различные эпохи, но и в разных областях культуры, а также в коллективной мысли больших групп людей, и по крайней мере в этих двух принципах наша работа не совпадает с программой Лавджоя. Если бы мы взяли настолько широкую рамку рассмотрения, то изучение радикальной критики цивилизации в каждую из эпох потребовало бы отдельной диссертации, подобно тому, как изучение примитивизма в Античности потребовало от Лавджоя и Боаса написания отдельной книги¹³⁴. Вместо этого мы, напротив, сузили наше рассмотрение идей радикальной критики цивилизации областью философии и выбрали для изучения наиболее влиятельных мыслителей, критиковавших цивилизацию в разные эпохи и в различных социо-культурных контекстах, что позволяет провести сравнительное исследование, в ходе которого мы сравним критику цивилизации разных эпох и культур на конкретных примерах. Таким образом, наш основной метод, хотя и имеет генетическую связь с методом *истории идей* и подходом А. Лавджоя, в некоторых принципах отстает от него, и может быть охарактеризован как *сравнительная история идей*.

Впрочем, необходимо признать, что метод истории идей первой половины XX века сложно назвать современным и что он сам по себе требует критического отношения. Исследуя *радикальную критику цивилизации* в далёком прошлом и в новой истории, мы должны

¹³¹ «Второй важнейшей идеей, исследованию чьей истории положил начало Лавджой, является идея группы понятий, известной как примитивизм» (Лавджой А. Великая цепь бытия. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 г. С. 370)

¹³² Там же. С. 20

¹³³ Там же. С. 24

¹³⁴ Возможно, именно по причине широты и трудоёмкости предложенной Лавджою программы исследования, изучение примитивизма в различные эпохи не было доведено до конца, наткнувшись на чрезмерное обилие материала уже на этапе изучения примитивизма в средневековье.

осознавать, что ни Диоген, ни Лао-цзы, ни Руссо не только не говорили о себе как о *радикальных критиках цивилизации*, но и не использовали само слово *цивилизация* (то же самое мы могли бы сказать и в отношении понятия *примитивизм*). Конечно же, мы можем, подобно Февру, утверждать, что цивилизация — как раз то, против чего они выступали, не обладая этим понятием¹³⁵, но как мы вообще можем объединить в своём исследовании представителей разных эпох и культур, когда не всегда можем говорить о преемственности или взаимовлиянии? Не придётся ли нам признать, что мы (вслед за Лавджоем, Боасом и другими исследователями, говорящими о *примитивизме* в самых разных социо-культурных контекстах) довольно произвольно конструируем некоторое единство, в реальности не существующее, а потом принимаемся его исследовать? В действительности мы не можем говорить о *единстве* (и это также несколько отличает наш подход от подхода истории идей), но вполне можем говорить об объективном *сходстве* структуры антицивилизационных идей всех исследуемых нами мыслителей. Мы ни в коей мере не будем утверждать (и не могли бы обвинить в этом Лавджоя), что Диоген, Толстой, Руссо, Зерзан и Чжуан-цзы – представители какой-либо одной традиции или движения, тем более, что их культурный бэкграунд и сами их философии настолько различны, что, если бы даже возможно было собрать их в одной комнате и снабдить переводчиками, вряд ли когда-либо можно было бы ожидать согласия между ними. Но что мы можем сделать (и это, собственно, является одной из главных целей данной работы) – это доказать, что, несмотря на все различия, *исследуемые нами идеи обладают структурным сходством*, и выделить некоторое общее *структурное ядро*, своеобразный инвариант, обнаруживаемый у мыслителей, подвергающих цивилизацию радикальной критике. В ходе нашего исследования мы постараемся доказать наличие такого сходства, а также выделить и описать *сходные структурные элементы*, используя для анализа, в первую очередь, тексты рассматриваемых критиков цивилизации. При этом у разных исследуемых мыслителей различным элементам может придаваться различное значение, и всё же в каждом случае все элементы присутствуют, так как являются взаимозависимыми и необходимыми в рамках единой структуры. Поскольку мы исследуем данный комплекс идей именно как структуру и используем некоторые структуралистские понятия, важным для нас методом, дополняющим метод сравнительной истории идей, является *структурный анализ*. Представление о структуре, её признаках и принципах структурного анализа мы почерпнули, в первую очередь, у классика структурализма Клода Леви-Строса. Задачи, поставленные нашим исследованием, оказываются

¹³⁵ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 248

близки к его подходу: «Основное, что его привлекает, — инварианты, которые можно открыть, сравнивая разные человеческие общества. В центре его внимания остаются методы, применимые к разным эпохам и странам ...»¹³⁶. Размышляя об основах структуралистского метода, Леви-Строс пишет: «Прежде всего, структура есть некая система, состоящая из таких элементов, что изменение одного из этих элементов влечет за собой изменение всех других»¹³⁷. Здесь появляется также понятие «система», и необходимо объяснить, почему, вслед за Леви-Стросом, мы используем слово «структура», а не «система», также характеризующееся представлением о взаимосвязанности элементов в некотором целом. Мы не можем утверждать, что *система* идей Льва Николаевича Толстого, кинической философии и раннего даосизма очень сходны между собой, однако в системах их идей в том, что касается радикальной критики цивилизации, обнаруживается очень сходная *структура* этой критики. Таким образом, поскольку структурный анализ более сосредоточен на формальных аспектах, он может быть применён для выявления сходных черт в различных системах (этнологам-структуралистам это позволяет от исследования обычаев конкретных обществ переходить к исследованию структур родства и выявлять общие закономерности). Одним из важнейших требований к модели в структуралистском исследовании является охватывание моделью «всех наблюдаемых явлений»¹³⁸. В данной работе будет рассмотрена радикальная критика цивилизаций разных времён и культур, и это требование означает для нас необходимость поиска не отдельных сходств, а действительно универсальных элементов, присутствующих во всех без исключения исследуемых дискурсах. Если анализ произведён достаточно глубоко, можно утверждать, что выявленная структура со всеми её ключевыми элементами будет обнаружена и в тех дискурсах радикальной критики цивилизации, которые не затронуты данным исследованием. Это, однако, не означает невозможности наличия или появления дискурсов критики цивилизации, не соответствующих выделенной нами структуре. В случае появления или обнаружения таких дискурсов необходимо будет выявить другие ключевые элементы и их взаимосвязи и получить, таким образом, возможность сравнивать выявленные структуры идей, т.е. определить, чем отличается структура этих новых или «неординарных» дискурсов радикальной критики цивилизации от структуры «классической», которую мы стремимся выделить в древнегреческой, древнекитайской и новоевропейской мысли. Другим важным понятием, почёрпнутым из структуралистского словаря, является понятие *бинарная оппозиция*,

¹³⁶ Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 547

¹³⁷ Там же. С. 321

¹³⁸ Там же

обозначающее пару противопоставленных друг другу элементов. Исследуемая нами структура радикальной критики цивилизации выстраивается вокруг ключевого противопоставления: *природа-цивилизация (естественное-искусственное)*. У всех исследуемых нами мыслителей можно выделить это противопоставление (и положительно окрашенным оказывается полюс *природы, естественного*) и выстраивающиеся вокруг него универсальные элементы инвариантной структуры. Таким образом, идеи *радикальной критики цивилизации*, входя в существенно различающиеся системы идей, в дискурсы различных мыслителей, тем не менее, обнаруживают немалое сходство. Как нам это демонстрирует Жан Старобинский, эти идеи существуют в едином комплексе¹³⁹, так что в разные эпохи и в различных социо-культурных контекстах при воспроизведении ключевой оппозиции¹⁴⁰ воспроизводится и окружающая её структура идей. Основными методиками нашего исследования является анализ текстов мыслителей, подвергавших цивилизацию радикальной критике, описание особенностей и акцентов такой критики в их творчестве и биографии, сравнение и выявление сходств и различий критики цивилизации у разных авторов, а также поиск комплекса сходных структурных элементов в каждом конкретном случае и подтверждение наличия этих элементов посредством извлечения цитат из исследуемых текстов. Как пишет Леви-Строс, «поиск структур начинается на второй стадии, когда после изучения фактов мы пытаемся извлечь из них только те устойчивые элементы, которые позволяют их сравнивать и классифицировать»¹⁴¹. После «изучения фактов», т.е. внимательного изучения текстов рассматриваемых нами авторов, были извлечены семь устойчивых элементов, по которым мы и предполагаем изучать и определять идеи радикальной критики цивилизации:

¹³⁹ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 123

¹⁴⁰ Нужно сказать, что в своём исследовании истории и значений слова «цивилизация», считая это слово изначально входящим в отношения оппозиции, Старобинский постоянно обращается к парам противопоставлений: «"Грек" и "варвар" – это парные понятия. "Без грека нет и варвара", – пишет Франсуа Артог. Некоторые сообщества людей должны быть наделены настоящим языком, и тогда другие народы можно будет рассматривать как "немых", не умеющих говорить ("варваров"). Должны существовать города и горожане, и тогда крестьян и сельскую местность можно будет характеризовать словами *rusticus* и *rusticitas*, в противоположность терминам *urbanus* и *urbanitas*. И нужно быть городским жителем, чтобы иметь возможность либо гордиться своей высшей "цивильностью" ["вежливостью" — буквально "городскими манерами"], либо в мелодичных и ученых стихах сожалеть о блаженстве пастушеского быта, о тихой жизни в Аркадии» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 119-120).

¹⁴¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 377

- 1) критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни;
- 2) критика экономической и технической деятельности людей;
- 3) представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека;
- 4) превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией;
- 5) фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному;
- 6) представление о разрушительном характере цивилизации;
- 7) критика данного (цивилизованного) общества.

Именно эти элементы, обнаруженные в каждом конкретном случае, и составляют, как мы постараемся доказать, инвариантную основу универсальной структуры идей радикальной критики цивилизации. Как уже упоминалось, мы не утверждаем, что не может существовать критический по отношению к цивилизации дискурс без какого-то из этих пунктов. Однако, есть основания полагать, что и у тех радикальных критиков цивилизации, которые не попали в круг нашего рассмотрения, и у тех, кто будет подвергать цивилизацию радикальной критике в дальнейшем, будут обнаружены все перечисленные элементы, если не ярко выражено, то имплицитно. Основанием для такого утверждения является взаимосвязанность и взаимозависимость этих элементов между собой в рамках единой структуры. Так, если в том или ином дискурсе значимой становится оппозиция *природа-цивилизация* и природность приобретает более высокий статус, положительными героями становятся нецивилизованные или получивилизованные народы настоящего и/или прошлого, а состояние данного цивилизованного общества расценивается как неправильное не ввиду частных аспектов, а ввиду изначальных пороков цивилизации, противостоящей природе и разрушительной по своей сути. Человеческие потребности разделяются по той же линии естественного-искусственного на истинные (естественные, природные) и ложные (искусственные, цивилизованные). Соответствующая естественным потребностям простая жизнь становится положительным идеалом, а богатства и материальные блага, связанные с цивилизацией, оцениваются негативно вместе со всей экономической и технической деятельностью, нацеленной на удовлетворение этих «ложных потребностей» и также связанной с разрушением природы и природности. Эту логическую структуру взаимосвязанности основных элементов критики цивилизации мы постарались изобразить в схематичном виде для наглядности и облегчения восприятия (см. приложение 1).

Следующим важным вопросом, который должен быть рассмотрен в этой части работы, является вопрос о принципах выборки исследуемых нами мыслителей. Очевидно, мыслителей, подвергавших цивилизацию радикальной критике, существует гораздо больше, чем мы могли бы изучить в рамках данного исследования (и, вполне возможно, что первые критики цивилизации появились одновременно с цивилизацией, подобно тому, как первые консерваторы возникли одновременно с реформаторами и революционерами). Чем же обусловлен наш выбор именно этих, а не других радикальных критиков цивилизации? В этом вопросе мы руководствовались не степенью радикальности критики (тогда мы упустили бы Руссо, протест против цивилизации которого был куда менее радикален, чем у многих из его последователей), а, скорее, степенью известности и влияния на культуру. Кинические и даосские философы, Ж.-Ж. Руссо, Г. Торо, Л.Т. и М. Ганди, без сомнения, соответствуют этому критерию, так как их известность и влияние сложно преувеличить. Не так очевидна выборка современных критиков цивилизации, так как среди них отсутствуют столь известные имена, но после некоторого размышления нами были выбраны основатели современного анархно-примитивистского движения Т. Качинский и Д. Зерзан, а также один из родоначальников движения натурального земледелия японец М. Фукуока. Такая достаточно разнообразная по своему составу выборка мыслителей разных эпох, культур и убеждений, сходных лишь в своём критическом отношении к цивилизации, позволит достичь одной из важнейших задач исследования: найти и описать структурное ядро *радикальной критики цивилизации*, воспроизводящееся в различных социо-культурных контекстах.

2.2 Основные понятия и терминологические вопросы исследования

Прежде чем приступить к сравнительному исследованию идей радикальной критики цивилизации, необходимо определиться с используемыми нами понятиями.

Ключевым для нашего исследования и одновременно наиболее нуждающимся в уточнении, является само слово *цивилизация*. В первую очередь, используя это слово применительно к прошлым эпохам, необходимо помнить, что используемое нами значение этого слова появилось уже в XX веке и отличается от значений этого же слова, появившихся ранее. Так, мы не можем считать тождественными значения слова цивилизация XVIII, XIX и

XX веков¹⁴². Но особенностью слова цивилизация является то, что его значения различаются не только в диахроническом, но и в синхроническом срезе. Уже Л. Февр говорит о многозначности этого слова в его современном употреблении¹⁴³. Рассмотрим кратко историю и спектр значений этого слова, используя несколько наиболее, по нашему мнению, значительных работ по этой теме. Рождение этого слова произошло во Франции сравнительно недавно – около 250 лет назад, хотя Декарт использовал родственное прилагательное гораздо раньше, противопоставляя слова «цивилизованный» и «дикий»¹⁴⁴. «Французско-латинский словарь» XVI века определяет слово *civil* как «умеющий себя хорошо вести»¹⁴⁵, и здесь нужно вспомнить утверждение Ганди о том, что слово *цивилизация* на его родном гуджарати буквально значит *хорошее поведение*¹⁴⁶. Однако, родственное слово *civilite* в XVIII веке означает нечто внешнее — «лоск»¹⁴⁷ или «учтивость»¹⁴⁸.

В том же XVIII веке, как сообщает Февр, происходил поиск нового слова — слова, обозначающего бы «торжество и расцвет разума не только в сфере законности, политики и управления, но и в области моральной, религиозной и интеллектуальной»¹⁴⁹, – и таким словом стало *civilisation*¹⁵⁰. Таким образом, как полагает Л. Февр, во второй половине XVIII века

¹⁴² Что касается древних истоков этого слова, античные однокоренные слова обладают совсем иным значением. Словарь Эмиля Бенвениста проводит параллели между греческим *polis* и латинским *ciuitas*, обозначающими «совокупность сограждан» (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М. : Прогресс, 1995. С. 240). «Лат. *ciuis* также обозначает дружеские отношения, которые предполагают общность места проживания и политических прав» (Там же. С. 221). Пользуясь современным понятием, достаточно далеко ушедшим от античных истоков, мы можем вполне определённо сказать, что кинические философы выступали против цивилизации, но в их языке такое понятие отсутствовало, в то время как *ciuitas* или *polis* - совсем не то, против чего выступали киники.

¹⁴³ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 270

¹⁴⁴ Там же. С. 248

¹⁴⁵ Там же

¹⁴⁶ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 446

¹⁴⁷ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 250

¹⁴⁸ «По отношению к людям "civilite" ("учтивость") – это то же, что публичный культ по отношению к Богу: внешнее и зримое появление внутренних чувств» (Цит. по: Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 250)

¹⁴⁹ Там же. С. 253

¹⁵⁰ О том, что *civilisation* изначально также было связано с понятием учтивости, становится ясно из следующего отрывка трактата Мирабо: «Если бы я спросил у большинства, в чем, по вашему мнению, состоит цивилизация, то мне ответили бы: *цивилизация есть смягчение нравов, учтивость, вежливость и знания, распространяемые для того, чтобы соблюдались правила приличий и чтобы эти правила играли роль законов общежития*; все это являет

«возникает не релятивистское представление об этнических или исторических цивилизациях, из которых каждая имеет свои особенности и, безусловно, индивидуальна, а абсолютное представление о человеческой цивилизации, целостной и единообразной»¹⁵¹, и связано это с по существу эволюционистскими представлениями того времени о развитии как о чём-то едином, последовательном и непрерывном¹⁵². Как вершина этого развития, слово цивилизация стало обозначать идеал, и «в очень большой степени — идеал нравственный, моральный»¹⁵³. Родственность нового понятия с понятием *civilite* (*лоск, учтивость*) напомнила о себе в немецкой мысли, где понятие *цивилизация* обозначало некоторую общую смягчённость нравов и внешнее благополучие и противопоставлялось *культуре*, связанной с развитием творческих и интеллектуальных способностей личности, составляющих особенность культурного человека.

В сочинении Мирабо 1760 г. Э. Бенвенист находит фразу: «Пример всех империй, предшествовавших нашей и прошедших круг цивилизации ...»¹⁵⁴, — от которой, казалось бы, недалеко до представления о множестве цивилизаций, предшествовавших европейской (и Ж. Старобинский указывает на наличие у Мирабо множественного числа слова *цивилизация*¹⁵⁵). Однако, как считал Февр, слово цивилизация приобрело множественную форму и вместе с ним релятивистское значение, отличное от *цивилизации как единого идеала*, только в начале XIX века¹⁵⁶.

Ещё одно различие между значениями слова *цивилизация* — это различие между пониманием *цивилизации* как *процесса* и как *состояния*. Ж. Старобинский цитирует 5-е издание «Словаря Академии» 1798 года, где цивилизация – «действие по глаголу "цивиловать" или же состояние того, что цивилизовано»¹⁵⁷, т.е. уже здесь мы видим два варианта употребления. По

мне лишь маску добродетели, а не ее лицо, и цивилизация ничего не совершает для общества, если она не дает ему основы и формы добродетели» (Цит. по: Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 389)

¹⁵¹ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 258

¹⁵² Там же. С. 256-257

¹⁵³ Там же. С. 261

¹⁵⁴ Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 388

¹⁵⁵ «Еще в одном месте он даже снимает противопоставление варвара и цивилизованного человека, изобличая "варварство наших цивилизаций"» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 145)

¹⁵⁶ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 262

¹⁵⁷ Цит. по Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 111

мнению Бенвениста, для Мирабо «civilisation есть процесс становления того, что до него называлось "police" – действие, имеющее целью сделать человека и общество более благовоспитанным, прививать человеку навык произвольного соблюдения приличий и способствовать смягчению нравов общества»¹⁵⁸. Но Ж. Старобинский указывает и на другое употребление слова тем же Мирабо: «С другой стороны, Мирабо охотно обозначает словом "цивилизация" уже не процесс, но некое состояние образованности и материальной обеспеченности»¹⁵⁹. Таким образом, цивилизация оказывается одновременно «фундаментальным процессом истории и конечным результатом этого процесса»¹⁶⁰. Понимание *цивилизации как процесса* (заставляющее вспомнить близкое понятие *прогресс*¹⁶¹) остаётся актуальным и для науки XX века: в работе «О процессе цивилизации» Н. Элиас утверждает, что «мы в лучшем случае имеем перед собой *процесс* цивилизации и всякий раз должны повторять: "Цивилизация еще не завершилась, она еще только в становлении"»¹⁶². Однако более употребляемым становится значение цивилизации как *состояния*, хотя и здесь обнаруживаются вариации. Мы уже говорили о цивилизации как об идеальном состоянии, но наряду с ним всё у того же Мирабо Старобинский встречает употребление слова *цивилизация* в качестве нейтрального описывающего понятия¹⁶³, которое можно применить для описания состояния современного общества (отнюдь не идеального). Как синоним современного общества, *цивилизация* в этом смысле скоро подвергается нападкам и критике: «Чтобы осудить индустриально-демократическое общество, его начинают враждебно именовать

¹⁵⁸ Бенвенист Э. Цивилизация. К истории слова // Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974. С. 389

¹⁵⁹ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 116

¹⁶⁰ Там же. С. 115

¹⁶¹ «Обозначая собой некоторый процесс, слово "цивилизация" возникает в истории идей одновременно с нынешним значением слова "прогресс". Цивилизация и прогресс – термины, которым суждено было находиться в теснейшей связи между собой» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 114)

¹⁶² Элиас Н. О процессе цивилизации. М.; СПб. : Университетская книга, 2001. С. 326–327

¹⁶³ «Под пером того же автора оно получает и чисто описательную, нейтральную функцию: оно обозначает совокупность институций и техник, которыми обладают великие империи в высший момент своего развития и которые утрачиваются ими в период упадка. Допускается, что те или иные общества могут различаться по своей структуре без ущерба для общего понятия цивилизации. Наконец, этот термин применяется к современной действительности, включая все, что в ней есть неправильного и несправедливого» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 118).

"цивилизацией"¹⁶⁴, – но критикуется *не цивилизация как идеал (ценность), а цивилизация как факт*. «Несогласованность факта с ценностью побуждает сохранять слово "цивилизация" только в применении к факту, а для ценности искать какой-то другой термин. Первым делом, конечно, обратились к эпитету, маркирующему подлинность, и стали говорить о "настоящей цивилизации"¹⁶⁵. Здесь опять можно вспомнить М. Ганди, который противопоставил современной цивилизации «подлинную цивилизацию», т.е. идеальное общество Древней Индии¹⁶⁶, и в этом Махатма полностью следовал самокритичной европейской традиции: объявлять европейское общество с его недостатками лжецивилизацией¹⁶⁷, а признаки подлинной цивилизации находить у других народов, менее развитых технически, но более нравственных¹⁶⁸). Мы также должны отметить, что разные значения, обнаруживаемые у слова *цивилизация*, отнюдь не существуют изолированно, как, к примеру, разные значения слова *well* (англ. «колодец» и «хорошо»), а постоянно влияют друг на друга, смешиваясь и приводя к противоречиям.

Далее мы должны уточнить, что именно будем подразумевать в нашей работе под словом *цивилизация*, говоря о *радикальной критике цивилизации*. Определённо, мы не можем использовать это слово в его этнографическом понимании (т.е. в том смысле, который содержится в словосочетании «цивилизация североамериканских индейцев»), также как нам не подходит понимание *цивилизации как идеала (ценности)* или же *как процесса*. Таким образом, говоря о *радикальной критике цивилизации*, под *цивилизацией* мы будем понимать некоторое *состояние*, и, поскольку наше исследование носит сравнительный характер, речь будет идти отнюдь не только о состоянии современного общества. Ж. Старобинский полагает (и мы

¹⁶⁴ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 139

¹⁶⁵ Там же. С. 140

¹⁶⁶ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 471

¹⁶⁷ Это понятие встречается уже у Мирабо: «В другом тексте Мирабо говорится о "лжецивилизации"» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 145)

¹⁶⁸ Иллюстрируя эту традицию, Старобинский цитирует Бодлера: «Нравственную силу и эстетическую утонченность, которые должны были бы дополнять собой материальную цивилизацию, приходится искать вне нашей цивилизации, у дикарей. Однако из перечисляемых Бодлером ценностей настолько четко вытекает понятие цивилизации (то есть одновременно и идеал цивилизованного человека, и идеальная цивилизация), что он может в другом месте употреблять этот термин уже не в уничижительном значении: "Возможно, Цивилизация укрылась в каком-нибудь еще не обнаруженном маленьком племени"» (Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 140).

полностью согласны с этим), что в различных своих значениях цивилизация является термином, «антиномически контрастирующим с предполагаемым "исходным" состоянием (природным, диким, варварским)»¹⁶⁹. Таким образом, состояние общества, которое можно назвать цивилизованным, можно противопоставить некоторому природному, дикому состоянию. Из всех линий употребления слова *цивилизация*, ближе всего к нашим целям оказывается линия, начатая А. Фергюссоном, использовавшим его «для обозначения третьего, высшего этапа человеческой истории, который начинается с установления гражданских отношений и возникновения государственных институтов, и противостоит временам "грубости", охватывающим два первых этапа истории — "дикости" и "варварству"»¹⁷⁰. К возникновению цивилизации, по мысли Фергюссона, приводит необходимость справиться с конфликтами, возникшими в результате появления частной собственности в предыдущий период «варварства»¹⁷¹, что совершенно созвучно мысли Руссо о том, что подлинный основатель гражданского общества — человек, впервые огородивший участок земли и сказавший: «Это мое!»¹⁷². Продолжают и развивают эту линию значения слова Л. Морган и Ф. Энгельс, рассматривающие «цивилизацию как более позднее состояние, чем дикость и варварство; именно цивилизация изобрела государство, частную собственность, разделение труда, эксплуатацию низших классов»¹⁷³. При этом для целей нашего исследования совершенно не обязательно соглашаться с эволюционистской трактовкой исторического процесса, характерной для Фергюссона, Моргана и Энгельса, — достаточно лишь согласиться с ними в том, что цивилизация является состоянием общества, характеризующимся существованием собственности и неравенства, государства и гражданских институтов, разделением труда и социальной стратификацией. Такое состояние необходимо сопровождается также наличием городов и дорог, письменности и войска, денег и некоторого развития техники и экономики, делающего жизнь цивилизованных людей в некотором роде «искусственной», что позволяет противопоставить её более «природной», «естественной» жизни как охотников-собирателей

¹⁶⁹ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 143

¹⁷⁰ Ренев Е. Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения. С. 224

¹⁷¹ Там же

¹⁷² Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 72

¹⁷³ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 141

(«дикарей», по Фергюссону), так и живущих без городов и государства земледельцев и скотоводов («варваров»).

Обозначив способ употребления слова *цивилизация*, мы можем начать разговор о *критике цивилизации*. Не в меньшей степени нам может помочь в этом проницательность Ж. Старобинского, отметившего, что «"Цивилизация" принадлежит к семейству понятий, исходя из которых может быть назван противоположный член оппозиции, понятий, которые, собственно, и рождаются на свет, чтобы образовывать оппозиции»¹⁷⁴. Это замечание крайне ценно для нашего исследования, во многом структуралистского, так как мы выделяем устойчивую структуру радикальной критики цивилизации, построенную вокруг ключевой бинарной оппозиции *природа-цивилизация (естественное-искусственное)*. Когда цивилизация понимается как идеал, как ценность, тогда оппозиция оказывается иной: *истинная Цивилизация (цивилизация-идеал) противопоставляется ложной (цивилизация-факт)*¹⁷⁵, – парадоксальным образом «цивилизация заслуживает осуждения, потому что она "варварская", то есть потому, что она не является Цивилизацией»¹⁷⁶. Такая критика нацеливается на искоренение недостатков *существующей цивилизации*, на излечение её от болезней, на приближение к *цивилизации-идеалу*¹⁷⁷, но, очевидно, корень проблем подобная критика видит вовсе не в существовании цивилизации как таковой, и это не то, что мы назовём *радикальной критикой цивилизации*. Другой род критики демонстрирует нам Руссо, который критикует *цивилизацию*, противопоставляя ей *природу*. Само слово *цивилизация* не использовалось Руссо, так как ещё не вошло в оборот в его время, но соответствует объекту его критики, на что указывает Л. Февр: «Это относится даже к тем философам, которые, последовав за Руссо в его сферы, пытались с большей или меньшей убедительностью разрешить важную проблему, поставленную в 1750 году его дижонским "Рассуждением". Новое слово как будто подходило для того, чтобы поспорить о парадоксах Женевца. Оно позволило назвать по имени того врага, против которого – во имя первобытных добродетелей и священной девственности лесов – он восстал с таким

¹⁷⁴ Там же. С. 119

¹⁷⁵ «Сколь бы сильно и стойко ни сакрализовалось слово "цивилизация", в эпоху Реставрации уже трудно было не признать, что сами опасности, грозящие цивилизации изнутри, представляют собой либо ее же продукты, либо пережитки дикой природы, которую так и не удалось извести. А потому приходилось осуждать некоторый аспект цивилизации за то самое, за что от имени цивилизации как ценности можно осуждать все отрицающее или компрометирующее ее. В цивилизации есть нечто такое, что работает против цивилизации» (Там же. С. 136)

¹⁷⁶ Там же. С. 146

¹⁷⁷ Примером подобной критики цивилизации может выступить критика Констан (Там же. С. 136-140)

неистовством, но ни разу так и не назвал своего врага по имени ...»¹⁷⁸. Руссо не говорил о возможности исцеления цивилизации. Хотя он и ратовал за республику, она отнюдь не понималась им как лекарство, исцеляющее цивилизацию: в сущности, Руссо считал, что падение уже произошло, что вернуться назад не представляется возможным (по крайней мере, сам Руссо не считал себя на это способным), но что состояние гражданина республики является наиболее естественным состоянием из доступных в новом, уже извращённом цивилизацией состоянии человечества¹⁷⁹. Таким образом, *радикальная критика цивилизации* не стремится к излечению или исправлению цивилизации, но критикует её как таковую, поскольку сама цивилизация и является источником бед.

Продолжая пояснение понятия *радикальная критика цивилизации*, необходимо вспомнить, что критика цивилизации нередко носит религиозный характер и что мы могли бы назвать примеры религиозной критики цивилизации в мировых религиях¹⁸⁰ или в новых религиозных движениях (таких как движение «Звенящие Кедры России»¹⁸¹). Однако религиозная критика цивилизации не входит в круг нашего исследования, так как может опираться на собственные религиозные и мифологические, а не философские, основания, что может несколько увести нас от сути исследования¹⁸². Таким образом, под радикальной критикой цивилизации мы будем подразумевать совокупность дискурсов, критикующих цивилизацию не из желания её излечить или улучшить, но в качестве явления, порочного в своём корне (что соответствует значению латинского слова *radicalis*), противоречащему естественному порядку вещей, и ограничим круг нашего исследования философской критикой цивилизации, не изучая религиозную. Основой такой критики, как мы уже говорили, является бинарная оппозиция: *природа-цивилизация (естественное-искусственное)*.

Прежде чем закончить пояснение ключевого для нашей работы понятия *радикальная критика цивилизации*, необходимо объяснить, почему мы вообще вводим его, а не используем какое-либо другое, уже имеющееся. В предварительном варианте названия темы данной работы

¹⁷⁸ Февр Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Бои за историю. М. : «Наука», 1991. С. 248

¹⁷⁹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 105

¹⁸⁰ Подробному рассмотрению примитивизма в средневековом христианстве посвящена книга Боаса (Boas G. Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. 227 p.)

¹⁸¹ См. культурологическое исследование этого движения (Польский И.В. От "дачников" к "поселенцам": опыты сообщества в движении "Анастасия" / "Звенящие кедры России" // Труды "Русской антропологической школы". М.: РГГУ, 2013. Вып. 12. С. 136-155)

¹⁸² Хотя даосизм и считается религией, раннедаосскую критику цивилизации мы исследуем исключительно в качестве философской, не апеллируя к позднейшим религиозным напластованиям.

действительно было использовано слово *примитивизм* (*primitivism*). Хотя в отечественной науке это слово используется, главным образом, для обозначения направления в искусстве, в зарубежных работах понятием *primitivism* зачастую обозначаются критикующие цивилизацию и прославляющие природность идеи, то есть как раз интересующий нас предмет. Так, зарубежные исследователи могут говорить о *примитивизме Руссо*¹⁸³ или *примитивизме даосов*¹⁸⁴; А. Грэхем в примечаниях к даосскому трактату «Чжуан-цзы» прямо называет автора части так называемых «внутренних глав» *примитивистом*¹⁸⁵; Д. Зерзан, являющийся ведущим теоретиком анархо-примитивизма, называет *примитивизмом* саму свою философию¹⁸⁶; наконец, мы можем встретить родственное понятие у Ж. Старобинского в одном из важных пассажей уже цитированной работы, целиком относящимся к нашей теме и стоящим того, чтобы привести его целиком: «Тот, кто подчеркивает опасность варварства, без труда выявит ее и среди *нас* в лице жителей отдаленных провинций, предоставленных самим себе детей, вообще всюду, где не сказалось преобразующее и сглаживающее действие воспитания; соответственно и тому, кто полагается на силу воспитания, не составит труда рассматривать дикарей как малых детей, которых можно сделать похожими на нас благодаря терпеливой и благожелательной "полировке". Если же, напротив, кто-то обличает пустоту и лицемерие условной учтивости, то ему "примитивистская" риторика послужит аргументом для прославления разом и "добрых дикарей", и сельских жителей, и самородной гениальности ребенка»¹⁸⁷. Этот пассаж очень точно говорит нам о том, что *примитивизм* (или *радикальная критика цивилизации*) не является простым противопоставлением природы и цивилизации, а скрывает в себе целый комплекс противопоставлений, где с одной стороны – дикое, детское, безыскусственное, сельское, природное, непосредственное и т.п., а с другой – воспитанное, взрослое, искусственное, городское, цивилизованное, утончённое и т.п. Но даже не приведённый Старобинским список противопоставленных элементов комплекса важен для нас, а само представление о

¹⁸³ Lovejoy A. The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality' // *Modern Philology*. 1948, XXI. Pp. 165–186

¹⁸⁴ Heinberg, R. The Primitivist Critique of Civilization // <http://www.primitivism.com/primitivist-critique.htm>, accessed December, 16 2015; Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // *Journal of Chinese Philosophy*. 2010, Vol. 37. Pp. 312–329

¹⁸⁵ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М. : Мысль, 1995. С. 413

¹⁸⁶ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹⁸⁷ Старобинский Ж. Слово «Цивилизация» // *Поэзия и знание. История литературы и культуры*. М. : Языки славянской культуры, 2002. С. 123

комплексности рассматриваемых идей, очень близкое к представлению о радикальной критике цивилизации как о структуре взаимосвязанных идей.

Однако, следует вернуться к вопросу о терминологии. Есть два аргумента, не позволяющие использовать понятие *примитивизм* в качестве основного для нашего исследования. Первый из них состоит в том, что это понятие, как мы уже отметили, является ключевым для философии и идеологии анархо-примитивизма, прямо выступающего не только против цивилизации, но и против неолитических достижений человечества – земледелия и одомашнивания животных. В таком виде понятие примитивизм оказывается слишком узким для нашего исследования: если «добрый дикарь» Руссо действительно кажется скорее собирателем, чем земледельцем, то для греческих киников в качестве фигуры естественного человека выступают скифы, а для даосов, Толстого и Ганди – земледельцы, жители самодостаточных сельскохозяйственных общин. Если применить терминологию Фергюссона, современные примитивисты выступают и против «цивилизации», и против «варварства», апеллируя к образу «дикости». Мы же, говоря о радикальных критиках цивилизации, подразумеваем не только тех, кто призывает вести жизнь охотников-собираателей или, говоря словами Зерзана, «собираателей-охотников»¹⁸⁸, но и таких «сельских анархистов», как Толстой и Ганди. Таким образом, современный примитивизм оказывается лишь одним из вариантов исследуемого типа идей, и обозначать его именем все другие варианты было бы нежелательно, так как внесло бы некоторую путаницу. Хотя мы и позволим себе (особенно говоря о зарубежных исследованиях) использовать понятие *примитивизм* в обобщённом смысле, главным образом оно будет означать для нас конкретное идейно-политическое движение, появившееся в XX веке.

Второй контраргумент – возрастающая со второй половины XX века критика самого понятия *примитивное*¹⁸⁹, со временем вошедшая и в сам примитивизм¹⁹⁰. Так, современный американский писатель-антицивилизационист Д. Дженсен, во многом разделяющий и развивающий идеи анархо-примитивизма, уже не использует слова «примитивизм» и

¹⁸⁸ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

¹⁸⁹ Исчезновению *примитивного* из научного словаря и его последствиям посвящена работа Фуюки Курасава «Реквием по Примитивному» (Kurasawa F. A Requiem for The Primitive // *History of the Human Sciences*. 2009. Vol. 15, № 3. Pp. 1-24)

¹⁹⁰ Парадоксальному превращению примитивизма в нео-примитивизм, включивший в себя и критику примитивизма, посвящена книга Виктора Ли (Li V. *The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity*. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. 292 p.)

«примитивное»¹⁹¹. Критика этих слов связана с их скрытым эволюционистским и прогрессистским характером: поскольку корень *prīm* связан со значениями «первый», «исходный», «начальный», его использование как будто предполагает последовательность: там, где есть начало, должно быть продолжение, с чем антицивилизационисты не могут согласиться, ведь наименее разрушительные, по их мнению, нецивилизированные народы не обнаруживают последовательного ряда стадий развития, поэтому их относительно устойчивое состояние нельзя назвать ни «исходным», ни «первым» (там, где есть первое, обязательно подразумевается второе, т.е. скрывается идея прогресса). Также современные антицивилизационисты критикуют слово *примитивизм*, ассоциирующееся со словом *примитивный*, несущим негативный оттенок, по тем же причинам, по которым в современной антропологии уже не принято употребление словосочетания *примитивные народы*. Таким образом, понятие *примитивизм*, когда-то очень продуктивно использованное Лавджоем и Боасом, на сегодняшний день уже нельзя считать современным и несомненным, и следует подыскать ему альтернативу. В качестве такой альтернативы мы и будем использовать понятие *радикальная критика цивилизации*.

2.3 Радикальная критика цивилизации как идеология и как критика

Выше мы уже упоминали о том, что будем исследовать идеи радикальной критики цивилизации как некоторый идеологический конструкт. Слово идеология в классическом смысле подразумевает систему идей, при помощи которых люди осознают мир, то есть некоторый способ интерпретации действительности. При этом в марксистском понимании идеология всегда связана с ложным сознанием, то есть с некоторой формой искажения действительности, которое при этом не осознаётся самими носителями идеологии. Подобное понимание радикальной критики цивилизации резко контрастирует с самим понятием «критика», подразумевающим, напротив, некоторую степень критического мышления, критического отношения, рефлексии. Прежде чем перейти к основной части данной работы, следует уделить внимание этому кажущемуся противоречию.

Мы уже упоминали о том, что К. Леви-Строс, рекомендации которого во многом задают методическую рамку нашего исследования, сравнивал политическую идеологию с мифологией и предполагал, что они могут быть проанализированы сходным образом. В чём же именно

¹⁹¹ Jensen D. Endgame. Volume 1: The Problem of Civilization. New York : Seven Stories Press, 2006. 512 p.

Леви-Строс видит сходство между идеологией и мифами? «Ничто не напоминает так мифологию, как политическая идеология. Быть может, в нашем современном обществе последняя просто заменила первую. Итак, что делает историк, когда он упоминает о Великой французской революции? Он ссылается на целый ряд прошедших событий, отдаленные последствия которых, безусловно, ощущаются и нами, хотя они дошли до нас через целый ряд промежуточных необратимых событий. Но для политика и для тех, кто его слушает, французская революция соотносится с другой стороной действительности: эта последовательность прошлых событий остается схемой, сохраняющей свою жизненность и позволяющей объяснить общественное устройство современной Франции, его противоречия и предугадать пути его развития. Вот как об этом сказал Мишле, одновременно и историк, и политический мыслитель: "В тот день все было возможно... Будущее стало настоящим. Иначе говоря, времени больше не было, была вспышка вечности". Эта двойственная структура, одновременно *историческая* и *внеисторическая* ...»¹⁹². Итак, говоря о политической идеологии, Леви-Строс сообщает не просто о некотором способе интерпретации фактов, но о таком способе, который позволяет оценивать текущую историческую ситуацию, ориентироваться в ней, делать определённые выводы, а, с другой стороны, связан с некоторыми общими, внеисторическими, вечными принципами, с определённым пониманием миропорядка, что и роднит идеологию с мифологией. Идеи радикальной критики цивилизации, безусловно, содержат подобную мифологически-идеологическую основу. «Жившие в простоте и безыскусственности предки», «Золотой Век», «Счастливый дикарь», «первобытный человек» – это не просто образы прошедшего, но это образы, дающие возможность интерпретировать настоящее: если жизнь без цивилизации была столь совершенна, значит, цивилизация является ступенью не развития, а деградации, и сегодняшнее развитие цивилизации — не прогресс, а продолжение этой деградации. Так разговор о прошлом становится схемой для понимания и оценивания современности, сочетая в себе *историческое* с *внеисторическим*. К сходным выводам приводят и идеи «культурного примитивизма», только здесь история заменяется географией и этнологией, словно бы говоря: «Где-то там в единстве с природой живут люди, не имеющие цивилизации и многого из того, что есть у нас, и живут при этом гораздо счастливее, чем мы», – что необходимо приводит к выводу об ущербности цивилизованной жизни, о ложности её основ и о том, что из данного состояния тем или иным образом необходимо двигаться в сторону природности, естественности. По-видимому, не совсем правильно говорить

¹⁹² Леви-Строс К. Структурная антропология. М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 186

о радикальной критике цивилизации (или о примитивизме) как о единой идеологии. Безусловным примером антицивилизационной политической идеологии является анархо-примитивизм. Но сходную с анархо-примитивизмом структуру идей радикальной критики цивилизации можно найти и у республиканца Руссо, и у древнегреческих киников, не выдвигавших явных общественно-политических проектов. Таким образом, комплекс идей радикальной критики цивилизации является не столько единой политической идеологией, сколько устойчивым идеологическим конструктом, входящим как в идеологию анархо-примитивизма, так и в толстовский, руссоистский или даосский способ интерпретации действительности. Существенным здесь является не критичное аксиоматическое выдвижение естественного, природного в качестве идеала, который можно было бы противопоставить современному обществу. Однако может возникнуть вопрос, на каком основании мы говорим об идеях радикальной критики цивилизации или даже конкретно об идеях анархо-примитивизма как об отдельном идеологическом комплексе? Не являются ли подобные идеи просто разновидностью анархизма? Действительно, забегая вперёд, отметим, что черты анархизма выявляются в большинстве рассмотренных нами дискурсов радикальной критики цивилизации. И всё-таки на этот вопрос следует ответить отрицательно. В статье «Анархизм и миф примитивного ...»¹⁹³ С. Кларк, начиная с цитирования многочисленных критиков анархизма, обвиняющих анархистов в примитивизме, в желании вернуться к «Золотому веку» или уподобиться нецивилизированным народам¹⁹⁴, убедительно доказывает, что эти обвинения безосновательны, так как анархизм и примитивизм — совершенно разные вещи. Не отрицая, что некоторые «самоназванные анархисты», такие как Д. Зерзан¹⁹⁵, действительно являются примитивистами, Кларк обращается к таким важным теоретикам анархизма, как У. Годвин и П. Кропоткин и на их примере показывает, что в своих истоках анархизм расходится с примитивизмом по ряду ключевых пунктов. Действительно, многие критики цивилизации, подобно анархистам, выступают против государства, но если примитивистский общественный идеал часто находится в прошлом (по крайней мере, он всегда находится вне цивилизации), то анархический идеал, напротив, находится в будущем, и вполне совмещается с идеями прогресса. Так, Годвин рассматривал людей как рациональных существ, способных совершенствовать общественное устройство, и считал анархизм будущей ступенью такого

¹⁹³ Clark S. Anarchism and the Myth of the Primitive in Godwin and Kropotkin // *Studies in Social and Political Thought*. 2008, № 15. Pp. 6-25

¹⁹⁴ Ibidem, pp. 6-7

¹⁹⁵ Ibidem, p. 19

совершенствования¹⁹⁶, а Кропоткин выстраивал свою теорию анархизма на базе теории эволюции Дарвина, подчёркивая, в отличие от либеральных её интерпретаций, важность и значимость в борьбе за существование таких явлений, как кооперация и сотрудничество, и приводя соответствующие примеры из мира живой природы и истории человечества¹⁹⁷. Но для Кропоткина прошлое также не является идеалом и, хотя и содержит вдохновляющие для анархистов примеры, такие как кооперация в сельских общинах и Великая Французская Революция, всё-таки меркнет перед будущим, где человечество, возможно, найдёт путь «совмещения коммунистических принципов и сельского хозяйства со стремительно развивающейся промышленностью и быстро растущей международной торговлей»¹⁹⁸. Таким образом, классический анархизм основывается на традиционных для левого движения принципах прогресса и в большой мере приветствует успехи цивилизации, что прямо противоречит основным идеям радикальной критики цивилизации. Если анархо-примитивисты призывают разрушить государство для того, чтобы вернуться к материально простой, но психически и физически здоровой и счастливой жизни, ориентируясь на жизнь первобытных людей и современных охотников-собирателей, то классические анархисты призывают разрушить государство, чтобы построить другое, более справедливое и счастливое общество, считая этот процесс продолжением общественного прогресса и развития цивилизации. Из-за сходства в отрицании государства антицивилизационистов нередко могут называть анархистами, но эти два идеологических комплекса, тем не менее, стоят на разных основах и, если говорить об отношении к прогрессу, смотрят в разные стороны. Не случайно Ганди соглашался с тем, что он является анархистом, но при этом отмежёвывался от индийских анархистов, называя себя «анархистом особого рода»¹⁹⁹. Этот «особый род анархистов», действительно, встречается и среди тех, кто прямо, как Джон Зерзан, идентифицирует себя с анархизмом, и всё же заметно отличается от классического анархизма и от классических левых идей вообще, оказываясь в чём-то ближе к романтизму, к прославлению дикости Г.Д. Торо²⁰⁰ и к «Песне для луддитов» Д.Г. Байрона.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 17

¹⁹⁷ Ibidem, p. 18-19

¹⁹⁸ Ibidem, p. 13

¹⁹⁹ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 463

²⁰⁰ Не случайно романтик и трансценденталист Генри Торо стал своеобразным учителем для экотеррориста Теодора Качинского.

Итак, проанализировав тексты Годвина и Кропоткина, С. Кларк пришёл к выводу о противоположности позиций примитивизма и классиков анархизма по отношению к человеческой природе, к общественному идеалу, к истории и к прогрессу, и тем самым защитил анархизм от обвинений в примитивизме²⁰¹. Для нас же его выводы важны, напротив, чтобы доказать, что примитивизм (иначе говоря, радикальная критика цивилизации) не является анархизмом, и должен быть определён как вполне самостоятельный идеологический конструкт. Однако, доказав это, мы тут же рискуем впасть в редукционизм, и дать повод к тому, чтобы рассматривать философию киников, даосов, Руссо, Торо, Толстого и Ганди как единообразный в своей основе набор идеологизированных концепций. Но такой банальный и несправедливый вывод совершенно не соответствует масштабу этих мыслителей и их влияния на культуру. Если бы все они говорили по существу «одно и то же» и просто воспроизводили бы некоторые устойчивые идеологические структуры, как бы могли их сочинения оставить такой существенный след в истории? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо теперь рассмотреть идеи радикальной критики цивилизации не как идеологию, а как, собственно, критику.

В выделенной нами в ходе предварительного изучения источников структуре идей радикальной критики цивилизации (см. приложение 1) присутствует необходимый элемент, названный «критика данного (цивилизованного) общества». Действительно, каждый из рассматриваемых нами мыслителей не просто размышляет о позитивных и негативных сторонах цивилизации, но обрушивается с критикой на вполне конкретное современное общество. Так, даосы говорят о недостатках современного им Китая, киники — об изнеженности греков, Руссо — о лицемерности и неискренности современных ему нравов, Торо говорит о рабстве и всеобщей погоне за прибылью, Толстой — о неравенстве и насилии, Ганди — о пагубных последствиях колонизации и модернизации Индии и о недостатках самого индийского общества; Фукуока, Качинский и Зерзан критикуют науку и технологии и говорят о критической экологической ситуации конца XX века. При этом их философия оказывается изначально критической по отношению к господствующим в обществе актуальным идеям: даосские тексты часто направлены прямо против конфуцианства, Диоген топчет ковры Платона, философия Руссо направлена против основных идей Просвещения и предваряет Романтизм как реакцию на эти идеи²⁰², Торо критикует стремительное индустриальное

²⁰¹ Clark S. Anarchism and the Myth of the Primitive in Godwin and Kropotkin // *Studies in Social and Political Thought*. 2008, № 15. Pp. 20-21

²⁰² Проанализировав литературу романтизма, М. Мид сделал вывод о том, что в ней отчётливо обнаруживаются связанные с примитивизмом пасторальные образы, идеи Золотого Века и счастливого дикаря: «В каждый

развитие США и протестует против современного ему американского образа жизни, Толстой выступает против капитализма, науки, искусства, царя и церкви, Ганди выступает не только против английского владычества, но и против пробудившихся стремлений индусов к модернизации и повышению материального уровня жизни, критики цивилизации второй половины XX века обрушиваются на триумф современной науки, технологий, бизнеса и промышленности. В каждом случае мы видим занимаемую мыслителями отчётливо критическую, а нередко маргинальную и скандальную, позицию, способную принести как полное непонимание со стороны современников (как в случае с Торо), так и небывалую — и, опять же, скандальную — славу (как в случае с Руссо). Итак, мы видим, что критики цивилизации всегда оказываются и яркими критиками современности. И, наоборот, можно обнаружить, что критика современности нередко несёт в себе черты критики цивилизации. В статье «Реквием по примитивному» Ф. Курасава размышляет над тем, не окажется ли развенчивание понятия «примитивное» и отказ от его использования губительным для традиции самокритики нашего общества²⁰³. Курасава считает «примитивное» одним из способов конструирования образа себя через образ другого, сравнивает его с «ориентализмом» и полагает, что, с одной стороны, это понятие использовалось для колонизации и подавления народов, называемых «примитивными», но, с другой стороны, оно использовалось для взгляда на собственное общество со стороны, то есть для самокритики²⁰⁴, что прослеживается и в гуманитарных науках. По мнению Курасава, школа социологии и антропологии Дюркгейма пересмотрела наследие Монтеня, Монтескье и Руссо и использовала «примитивное» для сравнения с современным западным обществом²⁰⁵. «Наиболее ярко эта позиция проявилась в "Даре" Мосса, где проанализированы примитивные практики обмена и при этом вынесен суровый обвинительный приговор современному рынку и порождаемой им атомизации»²⁰⁶. Действительно, Мосс действует как антицивилизационист, описывая «счастливого дикаря» (пусть антропологически точно), чтобы затем напасть на современное ему общество и подчеркнуть его недостатки. Следующим французом, продолжившим плодотворно

период истории существовали писатели и мыслители, прославляющие лучшие времена ушедших эпох, но ни в одном другом периоде литературы это не было выражено так страстно, как в век романтизма» (Meade M. The Influence of Primitivism and Related Ideas in the Writings of Wordsworth, Novalis, Hölderlin, and Chateaubriand. Available at <http://www.unomaha.edu/esc/2008Proceedings/MeadePrimitivism.pdf>, accessed December, 16 2015)

²⁰³ Kurasawa F. A Requiem for The Primitive // History of the Human Sciences. 2009. Vol. 15, № 3. Pp. 1-24

²⁰⁴ Ibidem, p. 2

²⁰⁵ Ibidem, p. 11

²⁰⁶ Ibid

использовать конструкт «примитивного» и одновременно подтачивать основания этого конструкта, был К. Леви-Строс²⁰⁷. С помощью проникновения в другие «примитивные» миры Леви-Строс мог анализировать современное ему западное общество (что он продемонстрировал, в частности, говоря о современных политических идеологиях как о мифах). Исследуя «разум дикаря», Леви-Строс сравнивает его с мышлением представителя западного общества, приходит к выводу о засилье абстрактного рационализма в западном мышлении и с помощью такого сравнения нападает на картезианский культ *cogito*²⁰⁸. Являясь последователем Руссо, Леви-Строс сам является критиком цивилизации и отстаивает положения экологической философии, вдохновляемой изучением «примитивных» народов, «нашедших равновесие между природой и культурой и никогда не увлекавшихся надменным антропоцентризмом»²⁰⁹. Конечно, подобную картину Леви-Строс сравнивает с современным обществом, где капитализм и промышленность «ушли далеко от мудрости веков, стремясь полностью подчинить (а следовательно, уничтожить) природное окружение»²¹⁰. Таким образом, сам Леви-Строс оказывается антицивилизационистом от антропологии и исследует мир «счастливых дикарей» для того, чтобы критически взглянуть на собственное общество, полностью в духе традиций критики цивилизации. Подводя итоги, Фуюки Курасава подчёркивает чрезвычайную плодотворность такого критического взгляда на общество (как бы извне его) и надеется, что, несмотря на «смерть примитивного», традиции «взгляда извне» на западное общество и самокритики не исчезнут из антропологии и из гуманитарной науки²¹¹.

Словно продолжая мысли Курасава, В. Ли в книге «Неопримитивистский поворот»²¹² говорит о том, что, подобно ориентализму, примитивизм действует как обобщающий концепт, вбирающий в себя всё, что может быть противопоставлено современному обществу²¹³. В своей книге Ли обращается к философии Ж. Бодрийара, Ж.-Ф. Лиотара, Ю. Хабермаса и приходит к парадоксальному выводу о том, что современная философия, дискредитировав и деконструировав понятие «примитивное» и, казалось бы, избавившись от него, продолжает сама демонстрировать глубокую примитивистскую логику, скрывающуюся в понятиях

²⁰⁷ Ibidem, p. 15

²⁰⁸ Ibid

²⁰⁹ Ibid

²¹⁰ Ibid

²¹¹ Ibidem, p. 16

²¹² Li V. The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. 292 p.

²¹³ Ibidem, p. viii

«инаковость» (alterity), «культура» и «современность»²¹⁴. Таким образом, «неопримитивизм» оказывается своеобразным примитивизмом без примитивного (одна из подглав книги называется «анти-примитивистский примитивизм»), а сам примитивизм описывается как чрезвычайно живучая конструкция, способная «принимать различные имена, сохраняя при этом свою структурную силу» и «изменяться, оставаясь при этом собой»²¹⁵. Сила и живучесть примитивизма, с точки зрения Ли, заключается в том, что «примитивный другой, даже если его не существует, должен быть создан воображением не только в виду утопической надежды на что-то отличное от нашего настоящего, но также в принципе для самой возможности критической рефлексии»²¹⁶. Таким образом, как и Куросава, Ли приходит к выводу о том, что для сохранения способности критически смотреть на себя наука, философия и культура не могут просто отказаться от примитивизма. Даже деконструировав его идеологию и отвергнув понятие «примитивное», «неопримитивизм продолжает доказывать свою теоретическую, этническую и политическую полезность»²¹⁷. Подводя итоги, В. Ли делает вывод о том, что «исчезновение примитивного не означает победу современного капитализма или вестернизацию мира; оно означает обратное. Исчезнувшее примитивное перешло в разряд идеального <...> и возвращается, чтобы преследовать нашу беспокойную современность»²¹⁸.

Итак, являясь одновременно относительно легко деконструируемым идеологическим конструктом, способом миропонимания, где положительную оценку приобретает нечто внешнее по отношению к цивилизованному обществу, а само это общество описывается негативно, критика цивилизации неожиданно оказывается необходимым инструментом для рефлексии и самокритики цивилизованного общества и сохраняет свою жизнеспособность несмотря на деконструкцию «примитивного». Критическая направленность дискурсов, содержащих черты радикальной критики цивилизации, несмотря на занимаемое ими маргинальное положение (а, может быть, и благодаря ему), по-прежнему оказывает воздействие на культуру, продолжая традицию самокритики, начало которой в новоевропейской мысли положил Руссо, но истоки которой можно отчётливо увидеть уже в античной кинической философии.

²¹⁴ Ibidem, p. ix

²¹⁵ Ibidem, p. 10

²¹⁶ Ibidem, p. 221

²¹⁷ Ibidem, p. 222

²¹⁸ Ibidem, p. 224

В заключение второй главы мы можем сделать следующие основные выводы.

1. В данной работе мы используем слово «цивилизация» не в этнокультурном смысле, но как обозначение определённого состояния общества, сопровождаемого наличием социальной стратификации, разделения труда, государства, городов, дорог, денег, налогов или податей, войск и некоторого развития техники. Под «радикальной критикой цивилизации» мы понимаем совокупность дискурсов, критикующих цивилизацию не в каком-то определённом аспекте, но считающих её в корне неправильным и порочным явлением.

2. Мы полагаем, что радикальная критика цивилизации в разные времена и в разных культурах имеет в своей основе единую структуру, так что основные положения мыслителей, критикующих цивилизацию, обнаруживают структурное сходство несмотря на наличие значительной культурной дистанции. Это сходство опирается на основную общую для критиков цивилизации оппозицию *цивилизация-природа (искусственное–естественное)* и на взаимосвязанность и взаимозависимость ключевых элементов структуры радикальной критики цивилизации, выстраивающихся вокруг этой ключевой оппозиции.

3. Радикальная критика цивилизации рассматривается нами как идеологический конструкт, определённая мировоззренческая рамка, содержащая способ интерпретации прошлого и настоящего и наделяющая природное, нецивилизированное положительными характеристиками, критикуя при этом цивилизацию вообще и современное цивилизованное общество в частности. Такой критический взгляд на данное (современное) общество является необходимым инструментом для самокритики и рефлексии, что находит отражение в философии и гуманитарных науках.

В следующей главе данной работы мы будем анализировать тексты и биографии наиболее известных и влиятельных радикальных критиков цивилизации, начиная с наиболее древних, а также отмечать основные черты критики по отношению к современному для них обществу.

Глава 3 Сравнительное исследование идей радикальной критики цивилизации

Для некоторой структуризации нашего исследования мы разделили исследуемые идеи радикальной критики цивилизации на три условные категории, подчёркивая основные акценты: философскую критику древности, этическую критику Нового времени и начала XX века и экологическую критику второй половины XX века. Эта категоризация является условной, поскольку в каждом из исследуемых комплексов идей можно выделить и философские, и этические, и экологические основания для критики цивилизации, но в разное время и у разных авторов акценты расставляются по-разному.

3.1 Философская радикальная критика цивилизации древности: даосизм и кинизм

Поскольку ранний даосизм, как и кинизм, являются, в первую очередь, философскими направлениями и их критика цивилизации носит более общий, абстрактный и онтологический характер, первую из категорий радикальной критики цивилизации мы условно назвали философской.

Даосизм возник в чжоуском Китае практически одновременно с учением Конфуция в виде самостоятельной философской доктрины, во многом отталкивающейся от конфуцианства и представляющей собою противоположность последнему. Основателем философии даосизма считается философ Лао-цзы. Какие-либо точные данные о времени его жизни и биографии не дошли до нас. Существует предание о его чудесном рождении: мать носила его несколько десятков лет и родила стариком. Отсюда происходит его имя Лао-цзы, что в переводе означает «Старый ребёнок», хотя знак цзы означает одновременно «мудрец», «философ». Существует также легенда о его уходе из Китая и появлении наиболее известного даосского текста: направляясь на запад, Лао-цзы согласился оставить смотрителю пограничной заставы Инь Си своё сочинение «Дао дэ цзин».

Трактат «Дао дэ цзин» принадлежит IV–III в. до н.э. Исследователи спорят о более точной его датировке, как и о его отношении к так называемым «внутренним» (ранним) и «внешним» (более поздним) главам другого основного даосского сочинения — «Чжуан-цзы»²¹⁹.

Ранний даосизм является, вероятно, наиболее интересным для изучения с точки зрения анализа философии, так как позже, в начале новой эры, на первое место выходит доктрина и даосизм приобретает черты религиозной системы. Даосизм же, характерный для раннего периода, является скорее философской, чем религиозной традицией. Направленность на целостность, единство, холистичность оказываются основными характеристиками даосского мировоззрения: «Все фундаментальные ценностные и праксиологические установки даосизма в конечном итоге вытекают из принципиального холистического характера даосского мировоззрения. Всякая целостность и единство выступают как благо, тогда как деятельность, ведущая к энтропии и дивергенции, квалифицируется как зло (отсюда и знаменитый даосский принцип у вэй – "недеяние"). Характерно, что такой антагонист даосизма, как Мо-цзы, придерживается противоположной установки на "деяние" (ю вэй), исходя из более "плюралистичного" понимания мира»²²⁰. Отсутствие словесных определений основных даосских понятий²²¹ является следствием не просто некоей туманности и неопределённости, но проистекает из критического отношения даосов к самому языку. Как пишет Торчинов о «Чжуан-цзы», «Язык как материальный носитель общих понятий – имен (мин) во многом рассматривается в качестве источника заблуждения. Согласно "Чжуан-цзы" мир множества самосущих единичностей, вещей является фикцией рассудка, поскольку реальность едина и нерасчленима. Но эта фикция коренится в языке, создающем предпосылку для убеждения в том, что каждому слову (мин) соответствует реальная сущность (ши), когда в действительности такого соответствия нет. Отсюда и один из аргументов "Чжуан-цзы" в пользу "невыразимости", принципиальной неопределимости Дао, поскольку оно, не будучи некоей "вещью", рядоположной другим "вещам", вообще не может быть денотатом какого бы то ни было высказывания»²²². Таким образом, даосская онтология приписывает истинной реальности

²¹⁹ Основные подходы современной китаистики к анализу этих памятников отражены в энциклопедии «Духовная культура Китая» (Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. Т. 1 / гл. ред. М.Л. Титаренко. М. : Восточная литература, 2006)

²²⁰ Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993. С. 98

²²¹ «Дао дэ цзин» начинается словами: «Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное Дао» (Древнекитайская философия : в 2 т. / сост. Ян Хин-Шун. М. : «Мысль», 1972. Т. 1. С. 115)

²²² Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб. : Андреев и сыновья, 1993. С. 96

свойства единого и неделимого бытия, а источником различий (являющихся заблуждением) объявляет язык. Однако невыразимость Дао в словах не отменяет возможность говорить о Дао при помощи метафор, коими и изобилуют даосские тексты. В частности, Торчинов говорит о «метафоре младенца, блаженствующего в утробе матери до рождения»²²³.

Именно холистичность даосской онтологии, устремлённость к единому и неделимому, определяет и практические идеалы даосской философии. Задача даосского мудреца – возвращение в неделимое, своеобразное возвращение в утробу матери, в младенческое состояние. Не случайно именно младенец оказывается примером истинного недеяния, так как действует, совершенно того не осознавая, а неразумность, глупость, темнота, безумие часто оказываются положительными характеристиками в «Чжуан-цзы» и других даосских текстах.

Та же холистическая направленность даосской онтологии проявляется и в социально-утопических импликациях даосской философии²²⁴. Как и конфуцианство (основной конкурент даосизма), ранняя даосская философия уделяла много внимания фигуре монарха, способам совершенномудрого правления, но ответ, данный даосами, оказывается совершенно оригинальным и утопическим, в полном соответствии с общей онтологией: правитель не действует, и этим достигается гармония. Всё идёт своим чередом, сложное становится простым, искусственное — естественным. Достижение полной безыскусственности — вот социальный идеал даосов, к которому и приводит правление (правление через не-деяние) совершенномудрого монарха²²⁵. Неразрывную связь между оппозицией *природа-цивилизация* и онтологией даосов Торчинов определяет весьма точно: «Характерная для даосской мысли фундаментальная оппозиция "естественность"—"цивилизация" со всеми ее социальными импликациями, включая и уравнивательный идеологический комплекс, генетически связана с общей постановкой космических и онтологических проблем»²²⁶.

Таким образом, радикальная критика цивилизации в даосизме является одним из следствий общей даосской установки на единство, простоту и недифференцированность. В «Дао дэ цзин» сказано: «Пусть государство будет маленьким, а население – редким. Если (в

²²³ Там же. С. 98

²²⁴ Там же. С. 101

²²⁵ Подобный образ идеального правления мы можем встретить у трансценденталистов: у Эмерсона и особенно у Торо, также подвергавшего цивилизацию радикальной критике. Положительный образ бездействующего правления можно найти и у Масанобу Фукуока (Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006. С. 86), и в творчестве Льва Толстого (в «Войне и мире» эту роль играет бездействующий полководец Кутузов).

²²⁶ Торчинов Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. Спб. : Андреев и сыновья, 1993. С. 102

государстве) имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко (от своих мест). Если (в государстве) имеются лодки и колесницы, не надо их употреблять. Даже если имеются воины, не надо их выставлять. Пусть народ снова начнет плести узелки и употреблять их вместо письма»²²⁷. Цитируя этот отрывок, Л. С. Васильев комментирует: «Краткая, но очень вразумительная программа. Она отрицает достижения культуры и образ жизни урбанистической цивилизации. И это отнюдь не случайно сформулированная утопия. Напротив, это кредо даосов»²²⁸. Естественность, простота — основные ценности раннего даосизма — лежат в том числе и в основании их социального идеала.

Таким образом, для даосского мировоззрения, в котором молчанию отдаётся предпочтение над словами, интуиции — над разумом, безумию — над знаниями, отрицание цивилизации и предпочтение ей природности вполне органичны. Однако даосская критика цивилизации не является столь простой и непротиворечивой, как это может показаться на первый взгляд, и может получать различные интерпретации. Так, изучая «даосский примитивизм», Х. Саркисян пришёл к выводу, что процитированный выше отрывок «Дао дэ цзин» вовсе не содержит программу «социальной политики» даосов, описывает не примитивное прошлое (ведь в государстве уже есть орудия, лодки и повозки), но и не вероятное будущее (сложно представить, что люди действительно будут гнуть спины, когда рядом стоит повозка), а «описывает воображаемую утопию, место, которое никогда не существовало и, вероятно, не будет существовать»²²⁹. Совсем другая картина, как отмечает Саркисян, даётся в наиболее примитивистских главах «Чжуан-цзы». «Чжуан-цзы» не является монолитным текстом и состоит из так называемых «внутренних глав», приписываемых самому Чжуан Чжоу, и остальных, полностью или частично написанных неизвестными авторами, жившими позднее. VIII, IX, X главы книги относятся к «внешним» главам и содержат «апологию природной данности жизни и критику цивилизации»²³⁰. Предполагаемого автора этих глав Грэхем называет «примитивистом»²³¹. «Примитивист» описывает сходную с «Дао дэ цзин» идиллию безыскусственной жизни, но в его картине отсутствуют повозки и другие признаки цивилизации, он представляет эту картину не как воображаемую, а как реально

²²⁷ Древнекитайская философия : в 2 т. / сост. Ян Хин-Шун. М. : «Мысль», 1972. Т. 1. С. 138

²²⁸ Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2006. С. 430

²²⁹ Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // Journal of Chinese Philosophy. 2010, Vol. 37. P. 314

²³⁰ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М. : Мысль, 1995. С. 413

²³¹ Там же

существовавшую в прошлом. В этих же главах есть и такой наиболее радикальный отрывок, который действительно можно рассматривать как политическую и социальную программу: «Следует: уничтожить мудрость и отбросить знания, тогда переведутся и большие разбойники; выбросить нефрит и расколоть жемчуг, тогда исчезнут и малые воры; сжечь верительные дщицы и разбить царские печати, тогда народ станет простым и безыскусственным; поломать меры и перебить безмены, тогда в народе прекратятся тяжбы; истребить все правила мудрецов в Поднебесной, тогда с народом можно будет рассуждать»²³². Саркисян подмечает, что позицию «примитивиста» нельзя назвать последовательно даосской: «Похоже, что он является членом очень эксклюзивной группы: он – даос, который думает, что мир может быть улучшен посредством действия, а точнее, совершения многих неприятных действий»²³³. Автор приведённого отрывка, по-видимому, отступает от принципа недеяния (у вэй) и призывает к разрушению, считая, подобно экотеррористу XX в. Т. Качинскому, что природный порядок в обществе может быть восстановлен только при уничтожении основ цивилизации²³⁴. Однако, «большинство даосских мыслителей того периода, осознавая пагубные последствия распространения культуры и знаний, сосредотачивались на индивидуальном спасении»²³⁵. Рассматривая тексты «примитивиста» в историческом контексте, Саркисян упоминает случаи, когда правители китайской древности в действительности сжигали книги и репрессировали ученых, и говорит о возможной связи подобных действий с изложенными «примитивистом» идеями²³⁶.

Таким образом, уже здесь, в первом (то есть в самом древнем) рассматриваемом нами примере радикальной критики цивилизации намечаются два взаимосвязанных полюса, между которыми многие радикальные критики цивилизации других культур и эпох будут находить своё место, склоняясь в одну или другую сторону или пытаясь совместить обе позиции. Один полюс — это «индивидуальное спасение», связанное с частичной или полной изоляцией от материальных благ цивилизации или цивилизованного общества в целом. Другой полюс –

²³² Чжуан-цзы. СПб. : Амфора, 2000. С. 97

²³³ Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // Journal of Chinese Philosophy. 2010, Vol. 37. P. 313

²³⁴ Качинский Т. Д. Индустриальное общество и его будущее. СПб. : РЕВОЛВА, 2006. С. 86

²³⁵ Sarkissian H. The darker side of taoist primitivism // Journal of Chinese Philosophy. 2010, Vol. 37. P. 313

²³⁶ Ibid

воздействие на общество с целью оставления или разрушения цивилизации и возвращения к примитивной жизни, мирным путём или же насильственным²³⁷.

Подмеченные Саркисяном различия не мешают, однако, говорить о даосской критике цивилизации в целом, поскольку, так или иначе, и «Ле-цзы», и «Чжуан-цзы» (как «внутренние» главы, так и «внешние») вместе со всем комплексом антицивилизационных идей стали определяющими для даосской традиции текстами. «Многочисленные притчи "Чжуан-цзы" и "Ле-цзы" активно отстаивают идею архаичной простоты и примитивного быта, которые способствуют пустоте сердца и сближению с Дао»²³⁸. В этих текстах мы обнаруживаем основные элементы радикальной критики цивилизации, подобные которым можно найти у критиков цивилизации в других культурах. Чтобы доказать это утверждение, мы перечислим черты и положения, сходные, как мы полагаем, у радикальных критиков цивилизации разных времён и культурных традиций, и подтвердим их наличие в даосской философии цитатами из «Чжуан-цзы», одного из наиболее авторитетных текстов даосизма:

1) **Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни:** «Умеющий довольствоваться малым не станет отягощать себя из-за выгоды; не страшится утратить ее тот, кто способен удовлетвориться собой»²³⁹. «Убогая одежда, стоптанная обувь — это бедность, а не стесненное положение. Стеснен тот муж, который, обладая естественными свойствами, не может их проявить»²⁴⁰. Эта черта даосской философии выражена не только в текстах, но и в даосских практиках отшельничества и упрощения жизни.

2) **Критика экономической и технической деятельности людей:** «У того, кто применяет машину, дела идут механически, у того, чьи дела идут механически, сердце становится механическим. Тот, у кого в груди механическое сердце, утрачивает целостность чистой простоты»²⁴¹. «Разве [своей] природой глина и дерево стремятся соответствовать циркулю и наугольнику, крюку и отвесу?»²⁴². «Ничтожные люди жертвовали жизнью ради наживы, мужи ради славы, военачальники ради рода, мудрецы ради царства. У этих людей

²³⁷ Возможны и другие варианты. В частности, антицивилизационизм Жан-Жака Руссо сложно отнести к какому-то из этих полюсов, так как, раскритиковав основы цивилизации, Руссо, с присущей ему парадоксальностью, выдвинул в качестве социально-политического идеала республику, а вовсе не отказ от цивилизованной жизни.

²³⁸ Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2006. С. 430

²³⁹ Чжуан-цзы. СПб. : Амфора, 2000. С. 305

²⁴⁰ Там же

²⁴¹ Там же. С. 122

²⁴² Там же. С. 90-91

различные занятия, различные прозвания, но, жертвуя собой, они причиняли своей природе одинаковый вред»²⁴³.

3) **Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека:** «Постоянное в природе людей то, что (они) ткут и одеваются, возделывают землю и питаются, — это и называется (их) общим свойством. (Некогда они) были едины, не делились на группы, (и это я) называю естественной свободой. <...> В безыскусственности народ обретал свою природу»²⁴⁴. Потребность в одежде и пище, упомянутая здесь в качестве общего свойства всех людей близка к представлению Генри Дэвида Торо о «жизненных потребностях».

4) **Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией:** «У коня копыта, и [он] может ступать по инею и снегу. Шкура защищает [его] от ветра и холода. Он щиплет траву, пьет воду, встает на дыбы и скачет. Такова истинная природа коня. Ему не нужны ни высокие башни, ни огромные залы»²⁴⁵. «Настоящий человек древности воспринимал (все) с помощью природного, не вносил в природу человеческого»²⁴⁶.

5) **Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному:** «Да, во времена, когда свойства были настоящими, люди жили рядом с птицами и зверями, составляли один род со всеми существами. Разве знали о делении на благородных и ничтожных? Ни у кого одинаково не было знаний, никто не нарушал своих свойств, все одинаково были свободны от страстей»²⁴⁷. Таким образом, фигуру другого, естественного человека даосы находили в прошлом, что позволяет классифицировать их примитивизм как хронологический (в классификации Д. Боаса).

6) **Представление о разрушительном характере цивилизации:** «Тот, кто с помощью крюка и отвеса, циркуля и наугольника придает вещам надлежащую форму, калечит их природу»²⁴⁸. Конечно, здесь природу можно понимать более отвлечённо, в то время как у критиков цивилизации XX в. природа вполне эмпирична, – та природа, которая разрушается развитием промышленной цивилизации. Но как те, так и другие говорят о неправильности разрушения естественного ради искусственного.

²⁴³ Там же. С. 88-89

²⁴⁴ Там же. С. 90-91

²⁴⁵ Там же. С. 90

²⁴⁶ Там же. С. 367

²⁴⁷ Там же. С. 91

²⁴⁸ Там же. С. 87

7) *Критика данного (цивилизованного) общества*: «В свойствах появились различия, в (человеческой) природе наступило гниение и разложение. В Поднебесной пристрастились к знаниям, и в поисках (знаний) весь народ дошел до крайности. И тут пустили в ход топоры и пилы, стали казнить по (плотничьим) отвесу и правилу, приговаривать с долотом и шилом, ввергли Поднебесную в страшную смуту, и преступления стали тревожить людские сердца. Поэтому-то достойные и скрылись под утесами великих гор, а государи, владевшие тьмой колесниц, дрожали от страха в храмах предков»²⁴⁹; «Чжуан Чжоу считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить»²⁵⁰.

Таковы, на наш взгляд, те основные черты и положения древнекитайской даосской философии, которые придают ей сходство с критикой цивилизации Нового времени и современности. Что касается самого даосизма, нельзя сказать, что перечисленные положения оставались одинаково значимыми для всей его сложной и изменчивой истории, но, заложенные первыми даосскими мыслителями, эти идеалы не могли не дать свои всходы. В древних даосских текстах наряду с техникой и цивилизацией критиковался аппарат государственного управления: чиновники представляются бесполезными при естественном порядке, а мудрый правитель, в соответствии с принципом недеяния в понимании даосов, должен был править так, чтобы его никто не замечал, и не мешать людям проявлять свои естественные свойства. Поэтому даосизм впоследствии легко стал опорой для крестьянских восстаний и революционных движений²⁵¹, в частности, для восстания «Желтых повязок»²⁵². Даосские утопические идеалы социального устройства, в соответствии с которыми «люди должны жить в стиле первобытных общин, не только не знавших, но не желавших знать благ цивилизации»²⁵³, частично воплотились в «государстве» даосов секты Удоуми-дао, состоявшего из крестьянских общин с управлением даосского духовенства²⁵⁴, а также легли в основу утопического произведения²⁵⁵ великого китайского поэта-отшельника Тао Юань-мина, воспевавшего уход от мира, простую и естественную жизнь. Героем поэмы «Персиковый источник» является рыбак, нашедший рядом с источником среди персиковых деревьев пещеру и попавший через неё в

²⁴⁹ Там же. С. 367

²⁵⁰ Чжуан-цзы. Ле-цзы. М. : Мысль, 1995. С. 282

²⁵¹ Китайские социальные утопии. М. : Наука, 1987. С. 104

²⁵² Там же. С. 258–261

²⁵³ Васильев Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1. М. : Восточная литература, 2006. С. 432

²⁵⁴ Китайские социальные утопии. М. : Наука, 1987. С. 262–265

²⁵⁵ Хотя Дмитрий Евгеньевич Мартынов не считает правильным говорить об этом произведении как об утопии (Мартынов Д. Е. Существовала ли в Китае утопия? // Вопросы философии. 2011, № 12. С. 150-159).

неизвестную страну, где его восхищает равенство поселян, занимающихся крестьянским трудом, «безыскусственная веселость обитателей»²⁵⁶.

Итак, в соответствии с даосской онтологией мир является единым, неделимым и изначально совершенным, гармония внутренне присуща ему. То, что существует само по себе, имеет более высокий онтологический статус, чем то, что существует по какой-то причине. Форма, дифференциация, порядок, – всё это вторично и в большой степени иллюзорно. Из особенностей даосской онтологии логично следует практическая установка: жить по естественным законам, в соответствии с Дао. Мир не нужно переделывать, разделять, совершенствовать, обозначать. Напротив, нужно самоустраниться, уподобиться природе, чтобы не мешать осуществлению гармонии, нужно не достигать её искусственными усилиями, а быть её частью, устранив всякую искусственность. Из этой установки, в свою очередь, логично следует отрицательное отношение ранних даосов к цивилизации.

Переходя ко второму примеру древней критики цивилизации — к **кинической философии**, — мы подчеркнём, что, несмотря на огромную разницу между Древним Китаем и Древней Грецией, между киниками и даосами, критика цивилизации тех и других обнаруживает немало сходство. По времени возникновения два этих парадоксальных, афористических учения оказываются также близки, попадая в «осевое время» по теории Ясперса. Основателем кинической философии считают ученика Сократа Антисфена, а самым известным представителем — Диогена. Характерной чертой кинической критики цивилизации является отсутствие дистанцирования от окружающего общества: для счастливой жизни, не обременённой слабостями и недостатками цивилизации, не обязательно нужно было уходить из общества в природную и сельскую местность. «Для киников хорошая жизнь была вопросом практики, а не обстоятельств, а жизнь в согласии с природой понималась как путь индивидуального поиска свободы и счастья»²⁵⁷. Хотя тексты киников, насколько они нам известны, не содержат прямых призывов к искоренению цивилизации вообще, а больше сосредоточены на аспектах личного здоровья и нравственности, сопутствующих добровольному индивидуальному отказу от цивилизованных благ, удобств и занятий, и киники не создавали примитивистских утопий, подобных «персиковому источнику», кинизм однозначно можно рассматривать как движение по существу антицивилизационное. Именно в

²⁵⁶ Китайские социальные утопии. М. : Наука, 1987. С. 168

²⁵⁷ Kingsley J. Stoic primitivism. Available at <http://www.londonconsortium.com/wp-content/uploads/2007/02/kingsleystoicsessay.pdf>, accessed December, 16 2015

этом качестве его критикует Ортега-И-Гассет в своей знаменитой работе «Восстание масс»: «Едва средиземноморская цивилизация достигла своей полноты, как на сцену выходит циник. Грязными сандалиями Диоген топчет ковры Аристиппа²⁵⁸. В III веке до Рождества Христова циники кишат, они на всех углах и на любых постах. И единственное, что делают, – саботируют цивилизацию. Киник был нигилистом эллинизма. Он никогда не создавал и даже не пытался. Его работой было разрушение, верней, старание разрушить, поскольку он и в этом не преуспел. Циник, паразит цивилизации, живет ее отрицанием именно потому, что уверен в ней. Чего стоил бы он и что, спрашивается, делал бы среди дикарей, где каждый безотчетно и всерьез действует так, как сам он действовал напоказ и нарочно, видя в том личную заслугу?»²⁵⁹. Этот упрек, высказанный Ортегой-и-Гассетом в адрес кинизма, можно было бы применить и к новоевропейским, и к новейшим примитивистским движениям и мыслителям: центральной темой для них является критика окружающей их цивилизованной действительности и, как верно отмечает Ортега-и-Гассет, они генетически связаны с этой действительностью и в некотором роде пилят (или по крайней мере критикуют) сук, на котором сидят. Появившись в Древней Греции, киническая философия пережила древнегреческий мир и оказала заметное влияние на ранних христиан, а кинические тексты создавались и после наступления нашей эры, так что неправильно ограничивать киническую философию лишь Древней Грецией, не говоря о её следах, вошедших в христианскую культуру и дошедших до европейского Возрождения. Зенон, основатель стоицизма, был учеником киника Кратета, и ранние стоики были близки киникам в их ориентации на природность, однако позже понимание природы и жизни в соответствии с ней «стало ближе к представлению о космическом порядке вещей, об универсальной природе, а не о природности человека»²⁶⁰. Мы не будем подробно рассматривать здесь историю кинической философии и античную критику цивилизации, достаточно подробно проанализированную Лавджоем и Боасом²⁶¹, а ограничимся лишь выделением ключевых элементов структуры радикальной критики цивилизации.

²⁵⁸ Известный нам эпизод повествует о том, как Диоген топчет ковры Платона, а не Аристиппа. Однако, могут иметь хождение разные версии этой легендарной истории.

²⁵⁹ Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М. : Искусство, 1991. С. 340

²⁶⁰ Kingsley J. Stoic primitivism. Available at <http://www.londonconsortium.com/wp-content/uploads/2007/02/kingsleystoicsessay.pdf>, accessed December, 16 2015

²⁶¹ Boas G., Lovejoy A. A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1935. XV + 482 Pp.

- 1) **Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни:** «Люди использовали свой ум не для мужества и справедливости, а для удовольствий. Постоянно охотясь только за удовольствиями, они делали свою жизнь все более безотрадней и трудней. Когда им казалось, что они больше всего заботятся о себе, в это самое время дела у них шли все хуже именно по той причине, что они очень заботились и пеклись о своем благополучии. Поэтому справедливо, как гласит легенда, Прометей был прикован к скале, а коршун терзал его печень»²⁶². Киники не только теоретически обосновывали преимущества простой жизни, но и вели такую жизнь сами, что получило название «кинического образа жизни». Символами кинического философа стали плащ, котомка и посох. Вот как описывается изменение образа жизни при обращении в киники: «Известный всем Метрокл рассказывал, что когда обучался у Феофраста и Ксенократа, хотя из дому он получал богатые посылки, однако боялся умереть с голоду и всегда терпел недостаток и нужду. Потом, перейдя к Кратету, он мог бы еще и другого прокормить, хотя больше ему ничего не присылали. Ведь прежде ему надо было иметь обувь, и притом особенную, без подошвы и гвоздей, затем одежду из самой тонкой и мягкой шерсти, свиту рабов, дом, достаточно вместительный для устройства приемов, белый хлеб, изысканную пищу, дорогое вино, роскошные угощения. Ведь такой образ жизни считался достойным свободного человека. Тому же, кто переходил в школу Кратета, все это было не нужно. Став скромнее, он довольствовался грубым плащом, кашей и самыми простыми овощами и даже не вспоминал о прошлом образе жизни, радуясь настоящему»²⁶³. Прославляя кинический образ жизни, Телет писал: «И в самом деле, как велика и удивительна сила котомки, бобов, овощей, воды! Благодаря им люди могут ни о чем не заботиться и жить свободными от заискиваний и лести»²⁶⁴.
- 2) **Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека:** «Вообще нет ни одного живого существа, которое бы не могло жить там, где оно родилось. В противном случае, как могли уцелеть первые люди на земле, когда не было ни огня, ни жилищ, ни платья и никакой другой пищи, кроме той, что росла сама собой? Последующим поколениям не принесли пользы для жизни ни их

²⁶² Антология кинизма / отв. ред. А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2010. С. 167

²⁶³ Там же. С. 177-178

²⁶⁴ Там же. С. 194

хитроумие, ни многочисленные изобретения, ни их машины»²⁶⁵. В отличие от христианства, киники не выступали против телесных удовольствий вообще, но разделяли естественные потребности, близкие у человека и у животных (простая еда, вода, сон, свежий воздух и пр.), и ложные, искусственные удовольствия и привычки (изысканные блюда, вино, мягкое ложе, нежные одежды и пр.), ставящие человека в зависимость от цивилизации, ведущие к болезням, несчастью и порокам. Киники искали и прославляли наиболее простые способы удовлетворения естественных потребностей: солнечное тепло, самая доступная пища или онанизм.

- 3) **Критика экономической и технической деятельности людей.** В письме богачам, приписываемом Кратету, но написанному, вероятно, позднее, сказано: «Будьте вы прокляты за то, что, имея бобы, сушеные фиги, воду и мегарские хитоны, вы все-таки отправляетесь в дальние плавания, возделываете поля, занимаетесь предательствами, убийствами, тиранствуете и т.п., тогда как следует жить несуетливо. Освобожденные Диогеном, мы живем в полном спокойствии, далекие от всякого зла. У нас все есть, хотя мы ничего не имеем, а вы, обладая всем, вечно нуждаетесь, терзаемые соперничеством, завистью, страхом и стремлением к пустой славе»²⁶⁶.
- 4) **Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией.** В качестве позитивных примеров, которые киники предлагают для подражания, выступают не только Сократ, Диоген и Кратет, но и мифические персонажи, а также звери, живущие совершенной природной жизнью²⁶⁷. Само имя киников связано с фигурой собаки, естественному поведению которой киники в какой-то мере подражали (обращение «собака» также употребляется в легендарных письмах кинических философов, адресованных друг другу). Диоген Лаэртский приписывает Диогену из Синопы следующие слова: «Вне государства нельзя извлечь никакой пользы от цивилизации²⁶⁸, а государство — плод цивилизации. Вне государства нет никакой пользы от закона, следовательно, и закон есть плод цивилизации»²⁶⁹, — и пишет, что

²⁶⁵ Там же. С. 166

²⁶⁶ Там же. С. 254

²⁶⁷ Там же. С. 319

²⁶⁸ Конечно, античные киники не могли использовать слово «цивилизация», и данный перевод несколько осовременивает их язык. Однако общая ориентация кинической философии на природность, противопоставляемую искусственности, несомненна.

²⁶⁹ Там же. С. 169

пример единственно совершенного государственного устройства Диоген находил только во Вселенной²⁷⁰.

- 5) **Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному.** Киники нередко ссылаются на древних, героев (Геракл) и богов (изображаемых без одежды, в простоте жизни и единстве с природой), а Максим Тирский пересказывает Гесиода в киническом духе, повествуя о том, как были созданы первые люди, жившие среди дикой природы, не принуждённые пахать землю, не зная ни в чём недостатка, не имея почвы для раздоров: «И Гесиод, как кажется, именно эту жизнь называет золотым веком»²⁷¹, — вслед за чем наступил «железный век», когда «люди стали делить землю между собой», «свои тела они стали облекать в мягкие одежды», «строили дома» и т.д., уничтожив первоначальную гармонию между человеком и природой и в своей собственной жизни²⁷². Другим примером естественной жизни для киников оказываются некоторые варварские народы: до нас дошли фиктивные письма грекам от Анахарсиса, скифа, кочевника, прославляющего естественную жизнь своего народа и критикующего греков с явно кинических позиций²⁷³. Таким образом, киническая философия оказывается одновременно хронологическим и культурным примитивизмом (по классификации Боаса).
- 6) **Представление о разрушительном характере цивилизации.** Максим Тирский, продолжая повествование о судьбе человечества, пишет, что люди «начали мучить эту землю, отыскивая в ней металлы, разрывая и копая ее. Даже море они не оставляли в покое, пока не построили ему на беду суда — для войны, перевозок, путешествий и торговли. Не удержали они своих рук и от воздуха, — даже ему они причинили вред, вылавливая стаи птиц при помощи птичьего клея, силков и других разнообразных хитростей»²⁷⁴.
- 7) **Критика данного (цивилизованного) общества.** Кинические философы занимали по отношению к обществу непримиримо критическую, обличающую позицию: «Диоген, наблюдая жизнь людей, делал вывод, что дни свои они проводят в хлопотах, злоумышляют все против всех, беспрестанно находятся среди тысячи бед, не зная

²⁷⁰ Там же

²⁷¹ Там же. С. 348

²⁷² Там же. С. 349

²⁷³ Там же. С. 210-215

²⁷⁴ Там же. С. 349

передышки хоть на миг, даже в праздники, в пору общегреческих игр и священного перемирия. Они готовы все свершить и все претерпеть ради единственной цели — лишь бы выжить, но более всего страшатся, что у них не хватит того, что они относят к самым необходимым жизненным благам; они думают и постоянно пекутся еще о том, чтобы оставить своим детям побольше богатств. Диоген не переставал удивляться тому, что только он один не действует таким же образом, что лишь он один истинно свободен среди всех и по-настоящему счастлив, чего никто другой не понимает»²⁷⁵.

К особенностям кинической философии можно отнести отсутствие какой-либо социально-политической программы. Подвергнув тотальной критике общество, киники не предложили какую-то общую конструктивную программу действий, признавая, что кинический образ жизни²⁷⁶ может быть предпочтён лишь меньшинством людей, большинство же не оставят своих привычек: «Я не думаю, что каждый способен быть добродетельным в согласии с нашим учением, ибо у многих характер для этого неподходящий»²⁷⁷. Таким образом, альтернатива, предлагаемая киниками критикуемому обществу, является альтернативной личной, индивидуальной, а не всеобщей, общественной.

3.2 Этическая радикальная критика цивилизации мыслителей Нового времени и начала XX века

Основателем следующей линии радикальной критики цивилизации, которую мы изучим, по праву считается Ж.-Ж. Руссо. Мы можем говорить в данном случае о линии, хотя и условно, поскольку исследуемые авторы находятся в некоторой связи друг с другом. Так, философия Ж.-Ж. Руссо оказала заметное влияние на идеи Льва Толстого; в поздний период Л.Н. Толстой изучал и цитировал тексты Г. Торо; и Толстой, и Торо стали «учителями» индийского лидера и критика цивилизации М. Ганди. Большое внимание все эти мыслители, начиная с Руссо, уделяли вопросу неравенства и несправедливости, нравственным проблемам цивилизации,

²⁷⁵ Там же. С. 321-322

²⁷⁶ Как известно, кинический образ жизни опирается на три принципа: принцип *пайдеусия* отрицает книжную учёность и предпочитает мудрую безграмотность; принцип *аутаркея* отрицает зависимость от семьи, общества и предпочитает участию в общественных делах индивидуальную свободу; принцип *аскесис* отрицает искусственные потребности и богатство, предпочитая бродяжничество и максимальное упрощение потребностей.

²⁷⁷ Там же. С. 248

поэтому мы условно охарактеризовали их критику как этическую, хотя её можно было бы назвать (также условно) и социально-политической, так как каждый из указанных мыслителей, начиная с вопросов этических, вырабатывал некоторую социально-политическую философию и программу, и каждый из этих мыслителей повлиял на общественно-политическую мысль своего времени и последующих поколений.

Без преувеличения можно сказать, что **Ж.-Ж. Руссо** признан родоначальником серьёзной критики цивилизации в новоевропейской истории. Не оспаривая это представление и причисляя Руссо к радикальным критикам цивилизации, отметим, что его отношение к цивилизации, в отличие от отношения киников или даосов, было далеко не однозначным. Действительно, в работах Руссо излагается тотальная критика цивилизации, цивилизованного образа жизни и большинства форм общежития и государственного правления, излагается взгляд Руссо на «естественное состояние» человечества (известный как концепция «счастливого дикаря»); индейцы, скифы и другие «дикие народы» противопоставляются цивилизованному человеку, а суровая и простая Спарта – изнеженным и деградирующим Афинам. Однако, помимо критики цивилизации, Руссо преследует и другую, а, возможно, главную свою цель: защиту и обоснование республиканских идей, республиканского строя вообще и родной для Руссо Женевы в частности²⁷⁸. Поэтому, излагая историю перехода человечества в состояние цивилизации и государства, в общем и целом, пагубную, Руссо делает исключение для республиканского строя и превозносит этот строй как единственно правильный и наиболее естественный для собственно общества, то есть состояния после заключения *общественного договора* между людьми (напомним, что «счастливый дикарь» Руссо – существо необщественное, почти не нуждающееся в себе подобных). В «Общественном договоре» в качестве позитивных примеров Руссо приводит уже не столько скифов и спартанцев, сколько римлян с их наиболее разработанным республиканским правом, духом и обычаями. Таким образом, Руссо рисует два совершенно различных образа свободы: естественная свобода «дикого человека», ничем не связанного с другими, и свобода гражданина республики,

²⁷⁸ Как пишет Руссо в посвящении «Рассуждения ...», устройство Женевской республики «наиболее приближается к естественному закону». В этом же посвящении Руссо пишет: «Где прекращается власть законов и сила защитников их, там не может быть ни для кого ни безопасности, ни свободы» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 36)

добровольно обменявшего свою естественную свободу на свободу гражданскую²⁷⁹. Свобода гражданина для Руссо – это свобода повиноваться воле большинства своих сограждан²⁸⁰ и свобода умереть, если нужно, за республику²⁸¹. Если естественное состояние человечества, о котором пишет Руссо, является чисто гипотетическим²⁸², то примеры Римской и Женевской республик вполне историчны и, возможно, гипотеза счастливого естественного состояния понадобилась Руссо не столько для фундаментальной критики цивилизации, сколько для обоснования республиканского строя как состояния нового равенства²⁸³ и для критики современного ему общества: «он размышлял о природе и преимуществах нецивилизованной жизни главным образом потому, что считал неизбежным впадение развитой цивилизации в разрушительные формы коррупции, деградации и эксплуатации»²⁸⁴. Ту же двойственность мы видим и в автобиографической «Исповеди» Руссо: с одной стороны, постоянное стремление к природе, прочь от общества с его несвободой и несправедливостью и, с другой стороны, непрекращающееся общение с аристократами, с людьми с именем и положением и, как следствие этого общения, непрекращающиеся интриги и забота об общественном мнении. Здесь мы также можем поставить вопрос: насколько уход Руссо от общества вызван искренним желанием освободиться от его пут, а насколько является позой, порождённой стремлением

²⁷⁹ «По общественному договору человек теряет свою естественную свободу и неограниченное право на то, что его прельщает и чем он может завладеть; приобретает же он свободу гражданскую и право собственности на все то, чем обладает» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 314)

²⁸⁰ «Если одерживает верх мнение, противное моему, то сие доказывает, что я ошибался и что то, что я считал общею волею, ею не было. Если бы мое частное мнение возобладало, то я сделал бы не то, чего хотел, вот тогда я не был бы свободен» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 231)

²⁸¹ «Сама их жизнь, которую они доверили Государству, постоянно им защищается, и если они рискуют ею во имя его защиты, то разве делают они этим что-либо иное, как не отдают ему то, что от него получили?» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 328)

²⁸² Что в первую очередь признаёт сам Руссо: «Нелегкое предприятие — выделить то, что врождённо и что искусственно в теперешней природе человека, и вполне познать состояние, которое более не существует, которое быть может никогда не существовало, которое, вероятно, не будет никогда существовать и о котором нужно все же иметь правильное представление, чтобы как следует судить о нынешнем нашем состоянии» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 41)

²⁸³ «Первоначальное соглашение не только не уничтожает естественное равенство людей, а, напротив, заменяет равенством как личностей и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое естество; и хотя люди могут быть неравны по силе или способностям, они становятся все равными в результате соглашения и по праву» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 167)

²⁸⁴ Mendham M. Gentle Savages and Fierce Citizens against Civilization: Unraveling Rousseau's Paradoxes // American Journal of Political Science. 2011, 55, № 1. P. 16

превратить свою жизнь в роман и преподнести этот роман общественности²⁸⁵ (что и было сделано через «Исповедь»)? Не обладая компетенцией, чтобы однозначно ответить на эти вопросы, мы лишь отметим, что, независимо от исходной мотивации и от того, что знаменитый женевец призывал скорее к установлению республик, а не к возвращению в состояние «счастливого дикаря»²⁸⁶, Руссо действительно стал самым известным и радикальным критиком цивилизации своего времени, «помог в рождении движения романтизма»²⁸⁷, вобравшего в себя примитивистские идеи, и создал богатую почву для дальнейшего развития критики цивилизации. Мы не можем сказать, насколько Руссо был знаком с кинической философией²⁸⁸, но в его рассуждениях легко можно выделить ключевые элементы универсальной структуры радикальной критики цивилизации, роднящие его критику цивилизации с философией киников, ранних даосов и других рассматриваемых в данной работе мыслителей.

²⁸⁵ Тем более этот вопрос правомерен, если мы вспомним, что образ жизни Руссо переменял одновременно с написанием своего «Рассуждения о науках и искусствах», где он впервые публично подверг цивилизацию критике

²⁸⁶ В следующем многословном пассаже Руссо однозначно признаётся, что лично он радикальному отказу от цивилизации, в принципе, правильному, предпочитает, тем не менее, путь гражданина республики: «Так что же! нужно разрушить общество, уничтожить "твое" и "мое", вернуться в леса, жить там вместе с медведями? — такой вывод вполне в духе моих противников, но я предпочитаю их опередить и тем избавить от позора. О вы, до слуха которых не долетел голос неба и кто не видит для рода своего иного предназначения, как окончить в мире краткую земную жизнь, вы, которые можете оставить внутри городских стен ваши пагубные приобретения, беспокойный ваш ум, вашу развращенную душу и необузданные ваши желания, верните себе, ибо то в вашей власти, вашу былую, изначальную невинность, идите в леса, чтобы не видеть и не вспоминать о преступлениях ваших современников, и не бойтесь унижить ваш род, отказываясь от его познаний, чтобы отказаться от его пороков. Что же до людей, мне подобных, в которых страсти уничтожили навсегда первоначальную простоту, которые не могут больше ни питаться травами и желудями, ни обходиться без законов и без правителей <...>, — то все они будут стараться, укрепляясь в добродетелях, заслужить вечную награду, которой следует им за это ожидать. Они будут уважать священные узы обществ, членами коих они являются; они будут любить себе подобных и будут служить им всеми своими силами; они будут неукоснительно подчиняться законам и людям, которые являются их творцами и их служителями ...» (Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 105)

²⁸⁷ Meade M. The Influence of Primitivism and Related Ideas in the Writings of Wordsworth, Novalis, Hölderlin, and Chateaubriand. Available at <http://www.unomaha.edu/esc/2008Proceedings/MeadePrimitivism.pdf>, accessed December, 16 2015

²⁸⁸ Хотя в некоторых местах Руссо обращается к легендам и анекдотам о Диогене и, несомненно, он был хорошо знаком с философией Сократа, учителя первых киников и одного из героев кинической традиции (наряду с Гераклом и Диогеном).

- 1) **Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни:** Помимо своей ненужности, блага и удобства цивилизации признаются Руссо и вредными, и обременительными: «Это было первое ярмо, которое они надели на себя, сами того не подозревая, и первый источник тех бедствий, которые они уготовили своим потомкам. Ибо, кроме того, что люди продолжали таким образом изнеживаться и телом и духом, удобства эти потеряли, благодаря привычке к ним, почти всю свою прелесть и выродились в настоящие потребности: не столь приятно было обладать этими удобствами, сколь мучительно — их лишиться»²⁸⁹. Напротив, людей, живущих наиболее простой и естественной жизнью, Руссо прославляет и идеализирует: «Привыкшие с детства к превратностям погоды, к зимней стуже и к летнему зною, приученные к тяготам и вынужденные нагими и безоружными защищать свою жизнь и добычу от других хищных зверей или спастись от них бегством, люди приобретают телосложение крепкое и почти не подверженное изменениям. Дети, появляясь на свет, наследуют превосходное телосложение своих отцов и укрепляют его посредством тех же упражнений, которые его создали; они приобретают, таким образом, всю силу, на которую человеческий род способен»²⁹⁰.
- 2) **Критика экономической и технической деятельности людей:** «Когда, с одной стороны, смотришь на безмерные труды людей, на такое множество наук, ими разработанных, искусств, ими изобретенных, на такое множество сил, ими приложенных, засыпанных пропастей, скрытых гор, снесенных скал, рек, превращенных в судоходные, распаханых земель, вырытых озер, осушенных болот, огромных зданий, воздвигнутых на суше, на море, покрытое кораблями и матросами, и когда, с другой стороны, исследуешь, немного поразмыслив, какие подлинные блага принесло все это для счастья рода человеческого, то можно лишь поразиться удивительному несоответствию между первыми и вторыми итогами и пожалеть об ослеплении человека, которое, дабы насытить его гордыню и не знаю уж какое тщеславное восхищение самим собой, заставляет его с жаром гоняться за тем, что может его сделать несчастным и что благодетельная природа позаботилась от него отвратить»²⁹¹.

²⁸⁹ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 76

²⁹⁰ Там же. С. 48

²⁹¹ Там же. С. 100

- 3) *Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека*: «Дикий человек, который, блуждая в лесах, не обладал трудолюбием, не знал речи, не имел жилища, не вел ни с кем войны и ни с кем не общался, не нуждался в себе подобных, как и не чувствовал никакого желания им вредить, даже, может быть, не знал никого из них в отдельности, был подвержен лишь немногим страстям, и, довольствуясь самим собою, обладал лишь теми чувствами и познаниями, которые соответствовали такому его состоянию, ощущал только действительные свои потребности»²⁹²; «Все что нужно для удовлетворения его скромных потребностей, у него под рукой»²⁹³. «Первый, кто изготовил себе одежду и построил себе жилище, доставил себе этим вещи мало необходимые, потому как до того времени он обходился без них, и мы не видим, почему бы он не мог, став взрослым, вести тот образ жизни, который он вел с самого своего детства»²⁹⁴.
- 4) *Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией*: «Имей он топор, разве могла бы рука его ломать столь крепкие ветви? Имей он пращу, разве мог бы он с такою меткостью бросать камни рукою? Будь у него лестница, разве мог бы он с такою легкостью взлезать на деревья? Будь у него лошадь, разве был бы он столь быстр в беге?»²⁹⁵. «Когда я вижу, как животные, которые рождены свободными и ненавидят неволю, разбивают голову о прутья своей тюрьмы, когда я вижу, как толпы совершенно нагих дикарей презирают наслаждения европейцев и не обращают внимания на голод, огонь, железо и смерть, чтобы сохранить свою независимость, я понимаю, что не рабам пристало рассуждать о свободе»²⁹⁶.
- 5) *Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному*. Принадлежит в большей мере к хронологическому примитивизму, Руссо, подобно даосам и киникам, помещает свой идеал естественной жизни в прошлое, в своеобразный золотой век, в который уже нельзя вернуться: «Размышляя о нравах, нельзя не вспомнить с наслаждением картины простоты обычаев первобытных времен. Это — прекрасное побережье, украшенное руками одной только природы, к которому

²⁹² Там же. С. 69

²⁹³ Там же. С. 56

²⁹⁴ Там же. С. 53

²⁹⁵ Там же. С. 48

²⁹⁶ Там же. С. 87

беспреданно обращаются наши взоры и от которого отдаляешься столь неохотно»²⁹⁷. «Счастливый дикарь», созданный философом и помещённый в гипотетическое прошлое, стал куда более известен, чем любой из героев его романов.

- 6) *Представление о разрушительном характере цивилизации*: «Поглотив множество соковок и обездолив множество людей, мой герой кончит тем, что станет все истреблять, пока не останется единственным господином всего мира. Такова, в общих чертах, поучительная картина, если не жизни человеческой, то, по меньшей мере, тайных душевных устремлений всякого цивилизованного человека»²⁹⁸.
- 7) *Критика существующего (цивилизованного) общества*: «Огорченный нынешним твоим состоянием по причинам, которые сулят твоему несчастному потомству еще большие огорчения, ты, возможно, пожелаешь вернуться назад: и это чувство должно вылиться в похвальное слово первым предкам твоим, в критику современников твоих и внушить ужас тем, кто будет иметь несчастье жить после тебя»²⁹⁹.

Воспроизведя основные положения кинической критики цивилизации, Руссо стал родоначальником антицивилизационной мысли в новоевропейской истории, породившей последователей зачастую более радикальных, чем сам женевец. Прежде чем перейти к антицивилизационным идеям Г.Д. Торо, мы должны отметить те черты, которые отличают антицивилизационную мысль Руссо от той же кинической философии; выделить акценты, расположенные вокруг ключевой для Руссо темы – темы неравенства.

В «Рассуждении о происхождении неравенства ...» Руссо не просто рисует картину пагубного перехода людей из естественного состояния в цивилизованное, но основой этого перехода полагает появление своего главного врага – неравенства: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: "Это мое!" и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: "Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли – для всех, а сама она – ничья!"»³⁰⁰.

²⁹⁷ Там же. С. 23

²⁹⁸ Там же. С. 101

²⁹⁹ Там же. С. 47

³⁰⁰ Там же. С. 72

Руссо считает главным пагубным шагом, приведшим людей к современному прискорбному состоянию, не появление орудий труда и общежития, но появление зависимости одних людей от других: «До тех пор, пока люди довольствовались своими убогими хижинами, пока они ограничивались тем, что шили себе одежды из звериных шкур с помощью древесных шипов или рыбьих костей, украшали себя перьями и раковинами, расписывали свое тело в различные цвета, совершенствовали или украшали свои луки и стрелы, выдалбливали с помощью острых камней какие-нибудь рыбачьи лодки или грубые музыкальные инструменты, словом, пока они были заняты лишь таким трудом, который под силу одному человеку, и только такими промыслами, которые не требовали участия многих рук, они жили, свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько они могли быть такими по своей природе, и продолжали в отношениях между собою наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость. Но с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, — исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью, и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета»³⁰¹. Таким образом, не столько появление языка или орудий труда, сколько последовавшее усиление взаимозависимости людей друг от друга, продолжившееся с появлением сельского хозяйства и металлургии, стало поворотной точкой падения человечества³⁰². Нет нужды говорить, что детали, приводимые Руссо, не выдерживают антропологической критики, что совместный труд («участие множества рук») можно обнаружить и у самых первобытных людей; но главное для Руссо – не антропологическая точность, а идея основания цивилизованного общества на неравенстве и, как следствие, объявление республиканского строя, возвращающего людей к равенству, наиболее естественным общественным состоянием. И здесь смыкаются антицивилизационные и республиканские идеи Руссо: именно из неравенства рождаются все пороки и злодеяния, которые он обличает в современном обществе: «За уничтожением равенства последовали ужаснейшие смуты: так несправедливые захваты богатых, разбои бедных и разнузданные страсти и тех и других, заглушая естественную сострадательность и еще слабый голос справедливости, сделали людей скупыми, честолюбивыми и злыми»³⁰³. Именно неравенство

³⁰¹ Там же. С. 78

³⁰² Mendham M. Gentle Savages and Fierce Citizens against Civilization: Unraveling Rousseau's Paradoxes // *American Journal of Political Science*. 2011, 55, № 1. P. 177

³⁰³ Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 82

уводит людей от естественности: «Мне достаточно было доказать, что не таково изначальное состояние человека и что один только дух общества и неравенство, им порождаемое, так изменяют и портят наши естественные наклонности»³⁰⁴. У древних киников, живущих в рабовладельческом обществе, неравенство не могло стать ключевой мишенью для критики, хотя владение рабами и порицалось ими. Во времена Просвещения равенство стало ценностью и именно критика неравенства стала ключевым для Руссо мотивом: «Что должны мы думать в этой связи о том виде неравенства, которое царит среди всех цивилизованных народов, ибо явно противоречит естественному закону, каким бы образом мы его не определяли, – чтобы дитя повелевало старцем, глупец руководил человеком мудрым и чтобы горстка людей утопала в излишествах, тогда как голодная масса лишена необходимого»³⁰⁵. Этот мотив окажется очень значимым и для последователей Руссо, и его идеи о неравенстве разовьются и займут центральное место в общественно-политической философии Льва Николаевича Толстого, идеи которого, в свою очередь, будет развивать Ганди. Тема неравенства оказывается одной из центральных тем и для Генри Дэвида Торо – следующего мыслителя, критику цивилизации которого мы рассмотрим.

Г.Д. Торо – мыслитель, сохраняющий свою популярность как в кругу любителей природы, уединения и поэзии, так и в среде гражданских и экологических движений. Будучи не очень известным при жизни, Торо, снискав посмертную славу, сыграл большую роль в становлении и распространении антицивилизационных идей в США и мире и обрёл множество последователей. Впрочем, Г. Торо, как и Руссо, невозможно назвать однозначным примитивистом или антицивилизационистом³⁰⁶ (так же, как сложно однозначно назвать натуралистом³⁰⁷ или пацифистом³⁰⁸). Сам Торо называл себя «мистиком, трансценденталистом

³⁰⁴ Там же. С. 97

³⁰⁵ Там же. С. 98

³⁰⁶ «Лишь по внешнему ходу событий противопоставление человека и общества, общества и природы носило у Торо абсолютный характер» (Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 17). У Торо нельзя найти прямых призывов к уничтожению цивилизации или к оставлению всякого имущества, так что его позиция является менее радикальной, чем позиция некоторых киников и даосов, при этом Генри Торо можно назвать более последовательным и практичным, по сравнению с Руссо, радикальным критиком цивилизации.

³⁰⁷ Именно на этом определении останавливается Никита Евгеньевич Покровский, добавляя при этом, что «невозможно ограничиться только им одним, требуется дополнительная конкретизация: натурализм "романтический", "с элементами естествознания", "символический", "трансцендентальный", "созерцательный". Этот перечень можно продолжать и далее, и ни одну из вышеперечисленных характеристик нельзя принять без

и вдобавок к тому философом природы»³⁰⁹, хотя и среди трансценденталистов его взгляды выделялись оригинальностью. Однозначному определению мировоззрения Торо мешает динамичность его взглядов, излагаемых обычно мозаично, а не систематически. В текстах Торо есть отрывки, где он, казалось бы, яростно критикует железную дорогу, пролегающую рядом с Уолденом³¹⁰, но есть и место, где он говорит о паровозе исключительно восхищённо: «Когда мне встречается паровоз с вагонами, несущийся, как планета, точнее, как комета, потому что орбита его не похожа на замкнутую кривую <...> когда облако пара вьется за ним золотыми и серебряными кольцами, напоминая мне многие виденные мной настоящие облака <...> точно этот стремительный полубог, этот тучегонитель готов увлечь за собой все закатное небо; когда я слышу, как Железный конь громовым фырканием будит эхо в холмах, сотрясает своей поступью землю и пышет из ноздрей огнем и дымом <...> – мне кажется, что явилось, наконец, племя, достойное населять землю»³¹¹ – хотя тут же Торо продолжает в своём критическом стиле: «Если бы все было так, как кажется, и покоренные силы природы служили человеку для благородных целей»³¹². Как и Руссо, Торо часто называют парадоксальным и противоречивым³¹³. Хотя мы ничего не можем сказать о влиянии философии Жан-Жака Руссо на Генри Торо, и нельзя сказать, что Торо прямо продолжает традицию Руссо, у этих «отцов

существенных оговорок. Как всякое сложное явление, философия Торо с трудом подходит под ту или иную рубрику» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 99)

³⁰⁸ В какой-то момент Торо открыто оправдывает вооружённую борьбу повстанца Джона Брауна и превозносит его, о чём см. далее

³⁰⁹ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 356

³¹⁰ «Не мы едем по железной дороге, а она — по нашим телам. Думали ли вы когда-нибудь о том, что за шпалы уложены на железнодорожных путях? Каждая шпала — это человек, ирландец или янки». (Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 113) ; «Чуть ли не каждую ночь меня будит пыхтение паровоза. Оно врывается в мои ночные грезы. Светлого отдохновения нет нигде» (Цит. по: Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 99)

³¹¹ Мы можем видеть, что паровоз становится для Торо примечательным не столько как техническое произведение, сколько как сосредоточение природных сил: это комета, облако, полубог, конь. Торо здесь смотрит на паровоз не как на искусственное, а как на природное, и он может восхищаться паровозом только когда смотрит на него не как американец XIX века, а как поэт и человек мифологического сознания.

³¹² Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 127

³¹³ «Торо состоит из противоречий — как в высказываниях, так и в собственном характере» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 5)

контркультуры»³¹⁴, как называют иногда обоих философов, обнаруживается много общего³¹⁵. На фоне критического отношения к нравственно несовершенному обществу, оба мыслителя находили свой идеал в природе, испытывали к ней глубокий интерес и проявляли к природе эмоциональное или даже мистическое отношение. Интерес этот проявлялся в их жизни не только абстрактно, но и вполне конкретно: в желании уединения на природе³¹⁶, в любви к длительным пешим прогулкам³¹⁷ и в увлечении ботаникой, занимавшем обоих, особенно во второй половине жизни, – так что можно сказать, что как Руссо, так и Торо старались постичь природу как интуитивно-романтически, так и естественно-научно. Сочетание глубокого интереса к природе с острой моральной и политической критикой общества является здесь вовсе не случайным совпадением, а отражает основную оппозицию, лежащую в основе взглядов Руссо и Торо (также, как и других радикальных критиков цивилизации): оппозицию далёкого от совершенства цивилизованного общества и совершенного идеала гармоничной природы. Не имея опоры в «природном», мыслители не могли бы критиковать искусственное, общественное, цивилизованное. Критика общества и восхваление природы оказываются тесно связанными между собой и не могут рассматриваться отдельно: «Я люблю Природу отчасти потому, что она — противоположность человеку, убежище, где можно от него укрыться. Ни

³¹⁴ «Торо в определенном смысле стоял у истоков той традиции, которая ныне получила наименование контркультуры, или альтернативной культуры» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 175)

³¹⁵ Н.Е. Покровский пишет о том, что программа Торо в общем виде близка по своему пафосу к идеям Ж.-Ж. Руссо, высказанным им в «Рассуждении о науках и искусствах» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 10-11). Торо также испытал влияние трактата «Об уединении» Циммермана, которого Покровский причисляет к писателям-моралистам, близким Ларошфуко и отчасти Руссо (Там же. С. 99), а в принципах критики цивилизации близок Карлейлю, с творчеством которого Торо был, безусловно, знаком (Там же. С. 59).

³¹⁶ «Эмерсон обвинял Торо в том, что тот совершенно превратно толкует его понятие одиночества: если он и проповедовал стремление к одиночеству, то подразумевал под этим стремление к внутреннему дистанцированию от больного общества. Однако Торо в то время придерживался мысли, что одним теоретическим отмежеванием от морально ущербного общества, без практического удаления от него, невозможно сохранить собственную "чистоту"» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 116)

³¹⁷ Как и Руссо, Торо видел в пеших прогулках источник истинного вдохновения: «Бесполезно садиться писать, если ты не имел мужества стоять на своем и жить! Мне думается, стоит ногам начать двигаться, как к голове начинают приливать мысли, будто дал волю потоку, устремившемуся к голове ... У нас хорошее кровообращение только тогда, когда мы в движении. Труды, написанные в результате сидячей жизни, представляют собой нечто механическое, безжизненное, и читать их скучно». (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 290)

один из его институтов не проникает сюда и не имеет над ней силы. Здесь царит иное право. Среди природы я могу дышать полной грудью. Если бы мир был только царством человека, я не смог бы распрямиться во весь рост и потерял бы всякую надежду. Мир человека для меня – оковы; мир природы – свобода»³¹⁸. Как и Руссо, Торо критиковал цивилизацию главным образом по этическим соображениям³¹⁹, не считая, что развитие науки и производственных сил способно сделать людей более нравственными или привести людей к счастью³²⁰. Не получив такого же подробного, как у Руссо, философского осмысления, фигура «дикаря» всё же имела для мировоззрения Торо первостепенное значение³²¹. У Руссо более гипотетическая, известная по этнографическим описаниям и собственным фантазиям, для Торо она была воплощена в конкретной культуре индейцев, о которых он многое знал³²² и традиционная жизнь которых служила ещё одним поводом критически посмотреть на жизнь цивилизованную³²³. Как и Руссо, Торо выделяет два типа свободы: свободу природную («абсолютную»), и свободу гражданскую,

³¹⁸ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 355–356

³¹⁹ «Торо был приверженцем принципа морального абсолютизма, т. е. исходил из безусловного приоритета нравственности над политикой» (Залысин И.Ю. Идеи Г.Торо о гражданском неповиновении и современный политический процесс // Пробелы в российском законодательстве. Юридический журнал . М.: ООО «Медиа-ВАК», 2013. № 5. С. 259).

³²⁰ Так, критикуя модернистскую утопию Этцлера «Рай для всех людей, где никто не работает, достигнутый при помощи сил природы и машин», Торо обращает свое внимание на следующий «серьезный момент: способно ли осуществление подобной технической утопии сделать людей счастливыми» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 311)

³²¹ «Дикость дикаря — всего лишь символ той величественной естественности, которая проявляется при встрече людей добрых или любовников» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 383)

³²² Вот как описывал отношение Торо к истории индейцев один из его современников: «Он глубоко чтит историю индейских племен, чья дикая жизнь столь близка ему; и, удивительно, он редко проходит через вспаханное поле без того, чтобы не найти наконечник копья, стрелы или какую-либо другую реликвию краснокожих» (Цит. по: Покровский Н. Е. Генри Торо. С. 31-32)

³²³ Так, после описания устройства индейских вигвамов Торо подытоживает: «У дикарей каждая семья имеет кров, не хуже, чем у других, удовлетворяющий простейшим потребностям. У птиц есть гнезда, у лисиц — норы, у дикарей — вигвамы, а современное цивилизованное общество, скажу не преувеличивая, обеспечивает кровом не более половины семей. В крупных городах, где цивилизация победила окончательно, число имеющих кров составляет очень малую долю. Остальные ежегодно платят за эту внешнюю оболочку <...> дикарь имеет собственное жилище потому, что это дешево, а цивилизованный человек снимает квартиру обычно потому, что не может позволить себе собственной, да и наёмная в конце концов оказывается ему не по карману» (Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 75)

но, в отличие от Руссо, проповедовавшего идеал гражданской свободы республиканца, для Торо на первом месте стоит свобода природная³²⁴, как бы возвращённая человеку, удаляющегося от «мира человека» в «мир природы». Можно упомянуть также, что как Руссо, так и Торо увлекались латынью и древнеримскими авторами, оба занимали в своё время определённо маргинальное положение «чужаков» (что принесло Руссо славу, а Торо – безвестность) и, наконец, уделяли огромное внимание вопросу неравенства³²⁵ (хотя Руссо критиковал неравенство более фундаментально, как республиканец, а Торо, в основном, занимался более узкой и актуальной проблемой рабства в США³²⁶). Также оба мыслителя касались темы воспитания и образования (Руссо скорее в теории³²⁷, а Торо — на практике³²⁸).

Есть, конечно, и немало черт, отличающих мировоззрение Торо как совершенно оригинального мыслителя. Влияние на Торо, помимо Эмерсона и других современников, а также европейских и античных сочинений, оказали древнеиндийские и древнекитайские тексты: «Бхагават Гита», сочинения Конфуция и другие. Местами высказывания Торо напоминают философию даосов: «Мы слышали об Обществе по распространению полезных знаний. Говорят, знание – сила, и прочее в том же духе. А мне кажется, есть необходимость

³²⁴ «Мне бы хотелось сказать несколько слов в защиту нетронутой Природы и абсолютной свободы, которые столь отличны от природы, освоенной человеком, и от свободы гражданского состояния. Я бы хотел взглянуть на человека как на обитателя Природы и ее неотъемлемую часть, а не как на члена общества. Мне бы хотелось сделать чрезвычайное сообщение, с тем чтобы привлечь к нему внимание, — ведь у цивилизованной жизни так много защитников: проповедники, члены школьных комитетов да и любой из вас» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 354)

³²⁵ В «Уолдене» Торо писал: «Роскошь одного класса уравновешивается нищетой другого. С одной стороны, дворец, с другой — приют для нищих и "тайные бедняки"» (Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 77)

³²⁶ Покровский пишет, что было бы неосторожно проводить прямую параллель в вопросе неравенства между Торо и Руссо, «однако очевидно, что Торо испытал заметное влияние идей эгалитаризма, оказавшегося влиятельным направлением мысли в США (достаточно вспомнить Томаса Джефферсона)» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 136).

³²⁷ Книга Руссо «Эмиль, или о воспитании» (Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании // Педагогическое наследие. М. : Педагогика, 1989. 416 с.) стала основой концепций естественного воспитания и, во многом, всего гуманистического направления педагогики, развивавшегося позднее Л.Н. Толстым и многими другими.

³²⁸ Торо какое-то время работал в публичной школе, но был вынужден уйти оттуда из-за своего отказа применять телесные наказания, вслед за чем открыл частную школу, которая стала успешным, хотя и не длительным экспериментом (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 24-26).

создать Общество по распространению полезного невежества ...»³²⁹; «Лучшее правительство то, которое не правит вовсе»³³⁰. В отличие от Руссо, политические рассуждения Торо сосредоточены главным образом не на том, как должно быть устроено общество, а на том, как в текущих реалиях должна вести себя личность, как нравственный человек может (и должен) проявить гражданскую позицию в безнравственной политической и общественной системе³³¹. Мысли Торо на общественно-политические темы могут быть раскритикованы как «индивидуалистические»³³², но именно они стали играть заметную роль во многих движениях, добивавшихся справедливости в XX веке, таких как движение Ганди в Индии³³³, движение М.Л. Кинга и многие другие общественно-политические движения в США³³⁴ и Европе.

Переходя к взаимосвязи политических и антицивилизационных идей Г.Д. Торо, отметим, что избранная им тактика личного практического ответа на глобальные, общие вопросы была применена им и по отношению к цивилизации. Если «отшельничество» Руссо никак нельзя

³²⁹ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 387

³³⁰ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 260

³³¹ Именно на этот вопрос Торо отвечает в своём знаменитом эссе «О долге гражданского неповиновения» (Торо Г. Д. О гражданском неповиновении // Новые пророки: Торо, Толстой, Ганди, Эмерсон. Спб. : Алетейя, 1996. 352 с.), где, в частности, призывает не платить налоги государству до тех пор, пока оно поддерживает рабовладение и затевает преступные войны, чтобы не поддерживать их своими деньгами.

³³² Говоря об «индивидуализме» философии Торо с советских марксистских позиций, Н.Е. Покровский критически подытоживает: «Индивидуализм оказывается эффективной, но малоэффективной и недолговременной формой защитной реакции на экономическое и социально-идеологическое давление» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 163).

³³³ «В 1906-1907 гг., когда М. Ганди возглавил борьбу за гражданские права индийских иммигрантов в Южной Африке, он впервые услышал о "Долге гражданского неповиновения" Торо. Впоследствии Ганди так вспоминал о прочитанном в тюрьме эссе американского философа: "Идеи Торо оказали на меня огромное влияние. Я активно воспринял часть из них и рекомендовал всем моим друзьям, помогавшим мне в деле освобождения Индии, изучить Торо. Вот почему я действительно взял из "Долга гражданского повиновения" название возглавляемого мною движения... До тех пор пока я не прочитал это эссе, я никак не мог найти подходящего слова для индийского satyagraha... Нет сомнения, что идеи Торо в огромной степени повлияли на освободительное движение в Индии» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 172)

³³⁴ В Америке XX века философия Торо играла важную роль в среде оппозиционных движений. Как пишет Покровский, «"Новые левые" обратились к наследию американской культуры XIX в. поисках своих теоретических предшественников. И вот личность Торо, его книги, его социально-философское и политическое учение обретают "вторую жизнь", Торо провозглашается чуть ли не символом оппозиционно настроенной молодежи США» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 176)

назвать шагом подлинного освобождения от общественных пут к независимости и самодостаточности, то уолденский эксперимент Торо³³⁵ был предпринят как раз с целью показать, что личная независимость от общества возможна и даже в какой-то мере выгодна: главу «Хозяйство» Торо снабжает подробными расчётами, демонстрирующими, как мало средств ему потребовалось для самостоятельного строительства своей хижины и для удовлетворения прочих «жизненных потребностей», к которым Торо, имея в виду климат, причисляет потребности в пище, одежде, тепле и укрытии. Экономика упрощения, к которой призывал Торо, раскрывается в одном из мест «Уолдена», где автор сравнивает себя с бедным работягой-ирландцем: «Я не употребляю ни чаю, ни кофе, ни масла, ни молока, ни свежего мяса, и поэтому мне не надо на все это зарабатывать; или, иначе говоря, я работаю меньше, поэтому мне не требуется много еды, и я расходую на нее сущие пустяки; а он, непременно желая иметь и чай, и кофе, и масло, и молоко, и говядину, вынужден зарабатывать их тяжким трудом, а после такой работы снова должен как следует наедаться, чтобы возмещать затраченные силы; так что он ничего не выигрывает, даже наоборот, потому что он при этом недоволен и губит свою жизнь»³³⁶. В «Уолдене», как и в эссе «О долге гражданского неповиновения», Торо стремится личным примером проиллюстрировать, как можно практически воплотить свои идеалы: если правительство негодно, поддерживает рабство и затевает несправедливую войну, можно отказаться поддерживать его путём неуплаты налогов; если цивилизованное общество является порочным, можно уйти из него³³⁷ и самостоятельно обеспечивать себя жильём, бобами и патокой³³⁸. Подобные идеи личной ответственности и

³³⁵ «В День независимости, 4 июля 1845 г., Торо поселяется в хижине на берегу Уолденского озера, стремясь на практике осуществить принципы упрощения жизни и продемонстрировать личную независимость от экономической системы чуждого ему общественного уклада» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М.: Мысль, 1983. С. 35). Описанию этого эксперимента посвящена знаменитая книга Торо «Уолден, или жизнь в лесу».

³³⁶ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 181

³³⁷ Как пишут Х.Д. и Х. Клумпьян, характеризуя позицию Торо, «Только внутренним и внешним выходом из этой системы посредством возврата к докапиталистическому хозяйствованию способен человек обеспечить себе дальнейшее духовное и нравственное развитие» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск.: Издательство "Урал LTD", 1999. С. 116)

³³⁸ Хотя, конечно, независимость и самодостаточность Торо в большой степени условна и может восприниматься как поза или даже мифотворчество, подобно «отшельничеству» Руссо. Братья Клумпьян отмечают: «Показательно, что Торо начал свой опыт обособленной от цивилизации жизни с того, что одолжил у знакомых топор. Фактически, своим любительским ведением хозяйства он никогда не смог бы по-настоящему обеспечить себя» (Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск.: Издательство "Урал LTD", 1999. С. 118). В тот знаменитый день, когда Торо посадили в тюрьму (лишь на одну ночь) за неуплату налогов, он пришёл в

индивидуального нравственного выбора были развиты поздним Толстым³³⁹, который своим примером старался доказать, что единственный способ жить не за счёт других и не участвовать во зле, творимом цивилизованным обществом, — самостоятельно возделывать хлеб и чинить башмаки. Вслед за Торо и Толстым эти идеи развивал Ганди, выступивший против машинных мануфактур, предлагая, подобно луддитам, заменить мануфактуры традиционной ручной прялкой, так что ручная прялка стала вечной спутницей Ганди и является символом его движения (размещаясь и на государственном флаге Индии). Однако, известная линия Торо-Толстой-Ганди-Кинг, ассоциирующаяся с идеями ненасильственного гражданского сопротивления и непротivления злу насилием, является, хотя и популярной, но вовсе не единственной линией, родоначальником которой стал Торо. Сам Генри Дэвид в определённый момент перестал быть сторонником именно «мирной революции»³⁴⁰ и в какой-то мере признал, что цель оправдывает средства. «В 1857 г. он встретился с капитаном Джоном Брауном (1800-1859) – одним из лидеров аболиционистского движения»³⁴¹. «Тексты Торо о Джоне Брауне свидетельствуют прежде всего о новом отношении автора к насилию. Браун видел в насилии единственный путь к уничтожению рабства. С этим начал соглашаться и Торо. Он отказался от своего прежнего предубеждения против использования "нечистых" средств: "Вопрос не в том,

город из своей уолденской хижины, чтобы «взять башмак из починки» (Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 161). Само отношение Торо к использованию достижений цивилизации имеет компромиссный характер. Так, касательно строительства жилища, Торо пишет: «Хотя мы не настолько еще выродились, чтобы не могли и сейчас жить в пещере или вигваме и одеваться в шкуры, лучше, разумеется, использовать преимущества — правда, купленные столь дорогой ценой, — которые предоставляют нам труд и изобретательный ум человечества» (Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 81)

³³⁹ Идеиную связь Толстого и Торо подробно исследовал Николай Каллиникович Гудзий (Гудзий Н. К. Лев Толстой и Торо // Русско-европейские литературные связи. М. : Л., 1966. С. 63–68). Как описывает эту связь Покровский, «на творчество Торо обратил внимание Лев Николаевич Толстой. Со свойственной для него пытливостью русский писатель и философ постоянно знакомился с новейшими достижениями западной культуры. В начале 90-х годов XIX в. он прочитал эссе Торо "О долге гражданского неповиновения" и указал В.Г.Черткову на необходимость перевода этого произведения на русский язык, что и было сделано. Интерес Л.Н.Толстого к произведениям Торо со временем стал более глубоким. В лице американского мыслителя Лев Толстой увидел своего философского единомышленника. Об этом говорят и частые упоминания Торо в переписке Толстого, и многочисленные цитаты из его произведений, включенные Толстым в сборники афоризмов великих людей "Круг чтения", "Путь жизни", "На каждый день"» (Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 169)

³⁴⁰ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 268

³⁴¹ Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 42

применять оружие или нет, вопрос в тех мотивах, которые вынудили тебя к этому"»³⁴². Если принять во внимание эту перемену позиции в сторону оправдания насилия во имя благой цели, вовсе не кажется странным, что один из последователей Торо, радикальный критик индустриального общества Т. Качинский, прибёг к терроризму с целью повлиять на общество и донести до него свои антицивилизационные идеи. Однако, чтобы не отступать далеко от основной темы, мы вернёмся к выявлению в философии Г.Д. Торо ключевых элементов универсальной структуры идей радикальной критики цивилизации:

- 1) Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни:** «Большая часть роскоши и многое из так называемого комфорта не только не нужны, но положительно мешают прогрессу человечества. Что касается роскоши и комфорта, то мудрецы всегда жили проще и скуднее, чем бедняки. Никто не был так беден земными благами и так богат духовно, как древние философы Китая, Индии, Персии и Греции <...> То же можно сказать и о реформаторах и благодетелях человечества, живших в более поздние времена. Нельзя быть беспристрастным и мудрым наблюдателем человеческой жизни иначе, как с позиций, которые мы назвали бы добровольной бедностью»³⁴³. Генри Торо во многом заложил основы контркультурной критики общества потребления XX века, давшие всходы по прошествии века после его смерти: «Неужели мы должны вечно стремиться добыть побольше всех этих вещей, а не стараться иногда довольствоваться меньшим»³⁴⁴. Подобно Руссо, Торо стремился (и более последовательно) не только прославлять, но и в какой-то мере показывать пример подобной простоты собственной жизнью: «Я хотел жить глубоко, впитывать весь сок жизни; жить так здорово и по-спартански, чтобы обратиться в бегство все, что не является жизнью»³⁴⁵. «Я верю в неизменную истину: чем я беднее, тем богаче. Я вижу свое счастье в том, за что вы готовы меня жалеть. Вы находите удовольствие в том, чтобы овладевать разнообразными знаниями и культурой, я же с радостью думаю, что мне удастся от них избавляться»³⁴⁶. «Мы могли бы сократить заботы о себе хотя бы на столько, сколько мы их уделяем другим. Природа

³⁴² Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 171

³⁴³ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 65

³⁴⁴ Там же. С. 78

³⁴⁵ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 134

³⁴⁶ Там же. С. 327

приспособлена к нашей слабости не менее, чем к нашей силе»³⁴⁷. «Я уверен, что если бы все жили так просто, как я жил тогда, кражи и грабежи были бы неизвестны»³⁴⁸. Высказывания Торо о бедности также заставляют вспомнить киников, живущих подаяниями: «Бедняки живут независимей всех. Быть может, дух их достаточно высок, чтобы не стыдиться принимать даяния ...»³⁴⁹

2) **Критика экономической и технической деятельности людей:** «Мне глубоко ненавистен образ жизни некоторых людей и то, как теперь добывают средства к существованию. Работы на ферме, торговля, занятие ремеслом или профессиональная деятельность — все это претит мне. Я бы предпочел добывать средства к существованию самым простым и примитивным способом. Та жизнь, которой общество предлагает мне жить, настолько искусственна и сложна, поставлена на столько слабых опор, что грозит в конце концов рухнуть»³⁵⁰. «Пути, которыми можно заработать на жизнь, почти все без исключения ведут вниз»³⁵¹. «Судьба, называемая обычно необходимостью, вынуждает их всю жизнь копить сокровища, которые, как сказано в одной старой книге, моль и ржа истребляют и воры подкапывают и крадут. Это жизнь дураков, и они это обнаруживают в конце пути, а иной раз и раньше»³⁵². «Людам не хватает веры и мужества – вот они и стали такими: покупают, продают и проводят всю жизнь в рабстве»³⁵³. «Я вижу моих молодых земляков, имевших несчастье унаследовать ферму, дом, амбар, скот и сельскохозяйственный инвентарь, ибо это легче приобрести, чем сбывать с рук. Лучше бы они родились в открытом поле и были вскормлены волчицей <...> Кто сделал их рабами земли? <...> Зачем им рыть себе могилы, едва успев родиться?»³⁵⁴

3) **Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека:** «Есть вещи, которые составляют предмет первой необходимости только в некоторых кругах, самых беспомощных и испорченных, в

³⁴⁷ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 63

³⁴⁸ Там же. С. 174

³⁴⁹ Там же. С. 254

³⁵⁰ Там же. С. 292

³⁵¹ Там же. С. 359

³⁵² Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 8

³⁵³ Там же. С. 183

³⁵⁴ Там же. С. 7-8

других они являются лишь предметами роскоши, а третьим и вовсе неизвестны»³⁵⁵. «Под *жизненными потребностями* я разумею то из добываемого человеком, что всегда было или давно стало важным для жизни, что почти никто не пытается без этого обойтись, будь то по невежеству, или по бедности, или из философского принципа <...> Для человека в нашем климате первичные потребности включают пищу, кров, одежду и топливо»³⁵⁶.

- 4) *Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией*: «Дикая природа, перед которой бледнеет любое цивилизованное общество»³⁵⁷. Здесь нужно сказать, что Торо не только превозносил дикую, природную жизнь над искусственной, цивилизованной, но и объявил о зависимости цивилизованного мира от дикой природы, став «провозвестником движения в защиту окружающей среды»³⁵⁸. Торо действительно стал своеобразным предтечей экологических движений, завоевав в XX веке популярность гораздо большую, чем в XIX. Как пишет Покровский, «Выводы, вытекающие из философско-натуралистических взглядов Торо, несмотря на свою трансцендентально-идеалистическую суть, содержат зародыши идей, ставших популярными в XX в. Фактически Торо поднял и сформулировал сложнейшую проблему нравственного взаимодействия человека и природы»³⁵⁹. «А теперь я подошел к своей главной мысли: сохранение нашего мира зависит от того, сохраним ли мы дикую природу»³⁶⁰. «Надежда и будущее ассоциируются для меня не с обработанными полями и лужайками, не с городами, а с непроходимыми топиями и болотами»³⁶¹. Как сообщают братья Клумпьян, «Торо требовал введения штрафных санкций против тех, кто губит природное окружение, и, помимо прочего, выступил автором проекта организации на территории каждого американского штата природного заповедника»³⁶². Как для трансценденталиста, дикое, естественное, природное для Торо имело важнейшие

³⁵⁵ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 62

³⁵⁶ Там же. С. 64

³⁵⁷ Там же. С. 258

³⁵⁸ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 49

³⁵⁹ Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 126

³⁶⁰ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 373

³⁶¹ Там же. С. 375

³⁶² Там же. С. 303

символическое, этическое и духовное измерения³⁶³: «Всё то добро, что истинно *природно*»³⁶⁴. Торо можно назвать поэтом дикости, влияние которого ощущается до сих пор (см. например, популярный фильм «Into the Wild» с многочисленными отсылками к Торо).

- 5) **Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному**: «Самая простота и обнаженность жизни первобытного человека имела, по крайней мере, то преимущество, что он был только гостем природы. Подкрепившись пищей и сном, он был готов продолжать странствие. Он жил в легком шатре, то шагал по долине, то пересекал равнину, то взбирался на вершины гор. А сейчас, увы! Люди стали орудиями своих орудий»³⁶⁵. «Недаром основные занятия первобытных народов превратились в развлечения цивилизованных. Человеку вовсе не обязательно добывать свой хлеб в поте лица»³⁶⁶. Помимо общего для Торо и Руссо обращению к идеалу первобытных людей, Торо также сравнивает своих сограждан с живущими рядом индейцами (то есть близок как к хронологическому, так и к культурному примитивизму): «Прелесть индейца для меня состоит в том, что в Природе он чувствует себя свободно и естественно; он ее обитатель, а не гость, и носит ее легко и с изяществом. У человека цивилизованного — привычки людей, живущих в домах. Его дом — тюрьма, которая не дает убежища и защиты, но стесняет и подавляет его»³⁶⁷.
- б) **Представление о разрушительном характере цивилизации**: «В наше время почти все так называемые улучшения — строительство домов, порубки лесов и уничтожение всех больших деревьев — уродуют пейзаж, делают его все менее диким и таинственным. Есть ли такой народ, который, принявшись жечь изгороди, не уничтожил бы и леса?»³⁶⁸; «Себялюбие, стяжательство и гнусная привычка, от которой никто из нас не свободен, считать землю прежде всего собственностью или средством накопления — уродуют наши пейзажи, унижают земледельческий труд и обрекают фермера на жалкое прозябание. К

³⁶³ В этом Торо остаётся последовательным трансценденталистом. Как пишет ближайший друг и во многом учитель Торо Ральф Уолдо Эмерсон, «Отдельные естественные факты суть символы отдельных духовных фактов... Природа есть символ духа» (Цит. по: Покровский Н. Е. Генри Торо. М. : Мысль, 1983. С. 27)

³⁶⁴ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 375

³⁶⁵ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С.79

³⁶⁶ Там же. С. 100

³⁶⁷ Там же. С. 249

³⁶⁸ Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 361

природе он относится, как грабитель»³⁶⁹. «Жители посёлка, которые едва ли знают к пруду дорогу, вместо того, чтобы купаться в нем или пить из него, поговаривают, как бы эту воду, которая должна быть для них священна не меньше Ганга, провести себе в трубах, чтобы мыть в ней посуду! Стоит повернуть кран или вынуть втулку, и вот тебе Уолден! Дьявольский Стальной Конь, которые оглушительно ржет на весь город и замутил копытами Кипящий Ключ, — вот кто съел все леса на берегу ...»³⁷⁰

- 7) **Критика данного (цивилизованного) общества:** «Куда бы ни направился человек, люди гонятся за ним и стараются навязать ему свои гнусные порядки и принудить его вступить в их мрачное и нелепое сообщество»³⁷¹. «Ваша церковь похожа на игрушечный домик из кубиков, да и государство тоже»³⁷². «Большинство людей ведет безнадежное существование. То, что зовется смирением, на самом деле есть убежденное отчаяние. Из города, полного отчаяния, вы попадаете в полную отчаяния деревню»³⁷³. «Стоит взглянуть непредубежденным взглядом на молитвенный дом, или суд, или тюрьму, или лавку, или жилище и сказать, чем каждое является на деле, и ваше определение тотчас превратит их в ничто»³⁷⁴.

Описывая антицивилизационные взгляды **Л.Н. Толстого**, мы будем говорить, конечно, не обо всём его творчестве, а о том периоде, когда Толстой-писатель, обладая уже невероятной литературной славой, стал Толстым-мыслителем (или, как иногда говорят, Толстым-проповедником), о «периоде искания смысла жизни и критики общественного строя», как обозначает Н. Н. Апостолов последний период жизни и творчества Л.Н. Толстого: с 1878 по 1910 годы³⁷⁵. Такая периодизация не так условна, как может показаться, а уходит корнями в самоощущение самого графа: «Нынче я вспомнил, что мне 56 лет, и я слышал и замечал, что семилетний период – перемена в человеке. Главный переворот во мне был: $7 \times 7 = 49$, именно, когда я стал на тот путь, на котором теперь стою»³⁷⁶. Этому перевороту предшествовало

³⁶⁹ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 158

³⁷⁰ Там же. С. 174

³⁷¹ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 161

³⁷² цит. по Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 343

³⁷³ Торо Г. Д. Высшие законы. М. : Республика, 2001. С. 61

³⁷⁴ Торо Г. Д. Уолден или жизнь в лесу. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 115

³⁷⁵ Апостолов Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке. М. : Аграф, 2001. С. 213

³⁷⁶ Там же. С. 299

поворотное в жизни Толстого событие, называемое «Арзамасский ужас», произошедшее с графом в 1869 году во время поездки в Пензенскую губернию за покупкой нового имения. Ночуя в маленькой квадратной комнате в Арзамасе, Толстой пережил острый приступ страха смерти вместе с ощущением бессмысленности собственной жизни: «Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать. Еще раз прошел посмотрел на спящих, еще раз попытался заснуть, все тот же ужас красный, белый, квадратный»³⁷⁷. Здесь же Толстой обратился к религии и молитве, что сильнейшим образом повлияло на его последующую жизнь и творчество: «Я стал сочинять молитвы. Я стал креститься и кланяться в землю, оглядываясь и боясь, что меня увидят»³⁷⁸. В последующие за этим событием годы известнейший русский писатель превратился в известнейшего, но при этом очень неоднозначного, критикуемого и по сей день, русского мыслителя, противника церковного христианства, проповедника учения Христа и непротивления злу насилием, а также продолжающего линию Руссо критика цивилизации, науки и искусства³⁷⁹. Действительно, между Толстым, Руссо и Торо, идеи которого Толстой воспринял позже, в первой половине 1890-х годов, было много общего: любовь к природе, к частым прогулкам и погружениям в неё вместе с неприязнью к жизни в городе и городской суете³⁸⁰; отмечаемая современниками противоречивость характера; любовь к античной литературе; увлечение темой воспитания и образования (как и Торо, Толстой создал собственную школу³⁸¹, но продвинулся на этом пути гораздо далее, применяя собственные методики свободного обучения, близкого к идеям

³⁷⁷ Так описывает это событие Л. Н. Толстой в рассказе «Записки сумасшедшего», описывающем, несомненно, переживания самого Льва Николаевича в 1869 году (Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12. С. 48)

³⁷⁸ Толстой Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12. С. 48

³⁷⁹ Вот как этот переворот описал шведский писатель А. Стриндберг: «Толстой, чей недавно переведенный роман "Война и мир" привел парижан в восхищение, Толстой, граф, богатый человек, заслуженный воин севастопольских сражений, блестящий писатель, порвал с обществом, отказался от литературного творчества и в полемических работах "Исповедь" и "В чем моя вера?" встал на сторону Руссо, объявил войну культуре и сам воплотил на практике свое учение, превратившись в крестьянина» (Цит. по Толстой Л. Н. Собр. соч. : в 22 т. Т. 16. С. 429)

³⁸⁰ «Отвращение его к цивилизации выражается главным образом в порицании городов и городской жизни. Он жил в городах, но постоянно жил в деревне, и другой жизни не признавал» (Апостолов Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке. М. : Аграф, 2001. С. 233).

³⁸¹ «Вернувшись из-за границы, я поселился в деревне и попал на занятия крестьянскими школами» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 114).

естественного воспитания Руссо³⁸²), а в последний жизненный период одной из главных тем для Толстого стала основная для Руссо и важная для Торо тема неравенства. Следуя за Руссо, Толстой находит корни неравенства очень глубоко, в самом факте собственности, и обрушивается на неё, не щадя сами основы цивилизации и государства: «Государства-правительства интригуют и воюют из-за собственности: берегов Рейна, земли в Африке, в Китае, земли на Балканском полуострове. Банкиры, торговцы, фабриканты, землевладельцы трудятся, хитрят, мучаются и мучают из-за собственности; чиновники, ремесленники, землевладельцы бьются, обманывают, угнетают, страдают из-за собственности; суды, полиция охраняют собственность. Собственность есть корень всего зла; распределением, обеспечением собственности занят почти весь мир»³⁸³. Однако если Руссо стал знаменит как скандальный мыслитель и уже позднее прославился своими романами (парадоксально став известным художником слова после того, как напал на искусство), то Толстой сперва стал известнейшим литератором, и только потом напал на науки и искусства (в том числе на свои собственные произведения)³⁸⁴. Л.Н. Толстой, отрицая «прогресс»³⁸⁵ как слепую веру своих современников³⁸⁶, не отрицает самого развития человечества, но, подобно Торо, понимает под словами «развитие» и «движение человечества вперёд» вовсе не развитие науки, техники,

³⁸² «Его методика частично основывалась на принципах Руссо, модифицированных применительно ко времени и месту. Его бойкие и непоседливые ученики были освобождены от любого принуждения и муштры; между ними и учителем не было никаких барьеров» (Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. С. 85).

³⁸³ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 382

³⁸⁴ За границей последовательность могла быть иная. Как отмечает Янко Лаврин, «за рубежом религиозно-нравственное учение Толстого нередко расчищало дорогу Толстому-художнику. Аналогичную роль играл миф о Толстом,— миф о зажиточном русском дворянине, графе, который хотел отказаться (или отказался) от своего богатства, с тем чтобы упростить свою жизнь, сведя ее к удовлетворению самых скромных потребностей и запросов, подобно крестьянину или раннему христианину, святому» (Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. С. 160-161)

³⁸⁵ «Как бы мне ни желательно было, я не могу найти никакого общего закона в жизни человечества; а что подвести историю под идею прогресса точно так же легко, как подвести ее под идею регресса или под какую хотите историческую фантазию» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 74).

³⁸⁶ «"Хорош прогресс!" Нет, очень дурен, — я только про это и говорил. Я не держусь религии прогресса, а кроме веры, ничто не доказывает необходимости прогресса» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 69-70)

экономики или искусства, а, скорее, развитие этическое³⁸⁷, никак не связанное или даже противоположное развитию наук и искусств³⁸⁸. Точно так же не отрицает полностью, но переворачивает Толстой по отношению к общепринятым представлениям своего времени и сами понятия «наука и искусство»: «Я не только не отрицаю науку и искусство, но я только во имя того, что есть истинная наука и истинное искусство, и говорю то, что я говорю <...> С тех пор как существует человечество, всегда, у всех народов являлись учителя, составлявшие науку в этом тесном смысле: науку о том, что нужнее всего знать человеку. Наука эта всегда имела своим предметом знание того, в чем назначение и потому истинное благо каждого человека и всех людей. Эта-то наука и служила руководящей нитью в определении значения всех других знаний. Такова была наука Конфуция, Будды, Моисея, Сократа, Христа, Магомета и других»³⁸⁹.

Уже здесь мы видим, что мысли Толстого о культуре и цивилизации неотделимы от его же мыслей о религии, но, не забывая об этой неразрывной связи, мы будем исследовать именно антицивилизационную составляющую его философии, не вдаваясь, по возможности, в религиозные искания графа. Разбросанные по многочисленным произведениям и трактатам позднего периода Толстого, наиболее чётко и последовательно его антицивилизационные идеи звучат в трактате «Так что же нам делать?», работа над которым велась с 1882-го по 1886-й год. Начиная с конкретного эпизода своей биографии, когда Толстой принял участие в переписи населения в Москве, призывая соединить перепись с благотворительной помощью нуждающимся (первоначальный черновик озаглавлен «О помощи при переписи»), Толстой приходит к более общим выводам, постепенно поднимаясь на уровень абстрактных размышлений, и снова, с уже готовыми ответами и решениями, возвращается к практическим вопросам жизни. Чтобы понять, как именно развил и углубил Л. Н. Толстой антицивилизационные идеи, а не довольствоваться общими ярлыками и мифами вокруг его

³⁸⁷ «С тех пор как есть люди, разумные существа, они различали добро от зла и пользовались тем, что до них в этом различении сделали люди, — боролись со злом, искали истинный, наилучший путь и медленно, но неотступно подвигались на этом пути» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 331).

³⁸⁸ «Говорить, что деятельность наук и искусств содействовала движению вперед человечества, подразумевая под этой деятельностью то, что теперь называется этим именем, все равно, что говорить, что неумелое, мешающее ходу судна болтанье веслами на судне, идущем по течению, содействует движению судна. Оно только мешает ему. Так называемое разделение труда, т. е. захват чужого труда, ставший в наше время условием деятельности людей науки и искусства, был и остался главной причиной медленного движения вперед человечества» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 346-347)

³⁸⁹ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 350

имени, нужно внимательно проследить весь последовательный и оригинальный ход мысли этого произведения.

Описывая свои попытки помочь бедным людям Москвы при помощи переписи, Толстой констатирует их полный провал, как в смысле практической пользы нуждающимся, так и в смысле чувства собственного удовлетворения. Последнее оказывается даже более важным и, анализируя собственное подавленное состояние и непонятное поначалу чувство стыда и смущения (замеченное Толстым не только у себя, но и в тех людях из дворянского сословия, кого он пытался вовлечь в это дело), Лев Николаевич приходит к выводу об общей абсурдности и лицемерности того, что называется благотворительностью³⁹⁰ и, как следствие, о полной бессмысленности своей затеи. Невозможно помочь бедным посредством благотворительности богатых, во-первых, потому, что богатые всё равно дают недостаточно³⁹¹, а, во вторых, потому, что главная причина бедности бедных – богатство богатых³⁹², и потому богатые не могут помочь бедным иначе как перестав быть богатыми, а оттого и чувствуют (не осознавая причин) стыд и смущение³⁹³, сталкиваясь с бедными людьми даже с благотворительными целями: «Я сижу на шее у человека, задавил его и требую, чтобы он вез меня, и, не слезая с него, уверяю себя и других, что я очень жалею и хочу облегчить его положение всеми возможными средствами, но только не тем, чтобы слезть с него»³⁹⁴. Толстой задаётся вопросом о том, как вообще появляется городская беднота и почему люди переезжают из деревни в город, теряя

³⁹⁰ «Мне стала ясна та нелепость, которую я хотел делать, — помогать бедным посредством взыскания с бедных. Я увидел, что деньги сами по себе не только не добро, но очевидное зло, лишаящее людей главного блага — труда и пользования этим своим трудом, и что этого-то блага я не могу никому передать, потому что сам лишен его: у меня нет труда и нет счастья пользоваться своим трудом» (Там же. С. 275).

³⁹¹ «Главное лицо же, к которому я обращался, сказало мне, что нельзя будет сделать многого, потому что средств мало. Средств же мало потому, что богатые люди Москвы все уже на счету и у всех выпрошено все, что только можно, что уже всем этим благотворителям даны чины, медали и другие почести, что для успеха денежного нужно выпросить какие-нибудь новые почести от властей и что это одно действительное средство, но что это очень трудно» (Там же. С. 178)

³⁹² «Мы не хотим видеть того, что не будь нашей праздной, роскошной и развратной жизни, не будет и этого непосильного труда, а не будь непосильного труда, не будет нашей жизни» (Там же. С. 296-297).

³⁹³ «... при виде этого голода, холода и унижения тысячи людей, я не умом, не сердцем, а всем существом моим понял, что существование десятков тысяч таких людей в Москве, тогда, когда я с другими тысячами объедаюсь филеями и осетриной и покрываю лошадей и полы сукнами и коврами, что бы ни говорили мне все ученые мира о том, как это необходимо, — есть преступление, не один раз совершенное, но постоянно совершающееся» (Там же. С. 174).

³⁹⁴ Там же. С. 229

возможность кормиться сельским трудом³⁹⁵, и, отвечая на этот вопрос, приходит к неожиданному, хотя и очень созвучному антигородским настроениям Толстого, выводу о том, что города для того в первую очередь и создаются, чтобы накапливать и тратить отбираемое у людей богатство: «Везде по всей России, да, я думаю, и не в одной России, а во всем мире происходит одно и то же. Богатства сельских производителей переходят в руки торговцев, землевладельцев, чиновников, фабрикантов, и люди, получившие эти богатства, хотят пользоваться ими. Пользоваться же вполне этими богатствами они могут только в городе. В деревне, во-первых, трудно найти, по раскинутости жителей, удовлетворение всех потребностей богатых людей, нет всякого рода мастерских, лавок, банков, трактиров, театров и всякого рода общественных увеселений. Во-вторых, одно из главных удовольствий, доставляемых богатством, – тщеславие, желание уловить и перешеголять других, опять по раскинутости населения, с трудом может быть удовлетворяемо в деревне <...> И, в-третьих, роскошь даже неприятна и опасна в деревне для человека, имеющего совесть и страх. Неловко и жутко в деревне делать ванны из молока или выкармливать им щенят, тогда как рядом у детей молока нет <...>. Деревенскому же жителю отчасти необходимо идти туда, где происходит этот непрерывающийся праздник богачей и потребляется то, что взято у него, с тем, чтобы кормиться от тех крох, которые спадут со стола богатых <...>. И вот и он тянется в город и пристраивается около богачей <...> и понемногу научается у богатого жить так же, как и он, не трудом, а разными уловками, выманивая у других собранные ими богатства, и развращается и погибает»³⁹⁶.

Здесь Толстой уже переходит к тому, что мы рискнем назвать его генеалогией неравенства. Подобно антропологическим воззрениям Руссо или генеалогическим размышлениям Ницше о морали, представления Толстого о становлении и подлинном смысле городов, денег, науки и др. могут содержать сколь угодно исторических неточностей и натяжек, но не теряют от этого своего философского значения, потому как именно на философском уровне, с позиции наблюдателя-дилетанта, отстраняясь от общепринятых представлений об

³⁹⁵ «Вспоминаю все сотни и тысячи людей городских, — и хорошо живущих, и бедствующих, — с которыми я говорил о том, зачем они пришли сюда, и все без исключения говорят, что они пришли сюда из деревни кормиться, что Москва не сеет, не жнет, а богато живет, что в Москве всего много и что потому только в Москве можно добыть те деньги, которые им нужны в деревне, на хлеб, на избу, на лошадь, на предметы первой необходимости. Но ведь в деревне источник всяческого богатства, там только есть настоящее богатство: и хлеб, и лес, и лошади, и все. Зачем же идти в город, чтобы добыть то, что есть в деревне? И зачем, главное, увозить, из деревни в город то, что нужно деревенским жителям, — муку, овес, лошадей, скотину?» (Там же. С. 212)

³⁹⁶ Там же. С. 213-214

экономике и устройстве общества, отчасти как феноменолог, Толстой тщательно рассматривает эти вопросы и постепенно вырисовывает совершенно оригинальную картину общественного устройства. Подобно Марксу, раскрывающему неосознаваемую буржуазную идеологию, Толстой приступает к изучению неосознаваемых основ жизни богатых людей, предоставляющих им психологическую возможность свободно пользоваться трудом других, не чувствуя собственной вины: «Со стороны посмотрев на нашу жизнь, на жизнь богатых, я увидел, что все то, что считается благом в этой жизни, состоит в том или, по крайней мере, неразрывно связано с тем, чтобы как можно дальше отделить себя от бедных <...>. Первое, что делает разбогатевший человек, он перестает есть из одной чашки, он устраивает приборы и отделяет себя от кухни и прислуги <...>. Богатому уже немислимо пригласить за стол бедного человека. Надо уметь вести даму к столу, кланяться, сидеть, есть, полоскать рот, и только богатые умеют все это. То же происходит и с одеждой <...>. Является мода, именно то, что отделяет богатых от бедных. То же, и еще яснее, в жилье. Чтобы жить одному в 10 комнатах, надо, чтоб этого не видали те, которые живут десятеро в одной. Чем богаче человек, тем труднее добраться до него, тем больше швейцаров между ним и небогатыми людьми, тем невозможнее провести по коврам и посадить на атласные кресла бедного человека. То же со всем образом жизни, который выражается словом чистота»³⁹⁷. С присущим Толстому психологизмом, он не просто замечает связь между манерой есть и одеваться и неравенством богатых и бедных, но утверждает, что именно в поддержании неравенства и есть основной смысл всех так называемых хороших манер богатых людей вплоть до заботы о чистоте, хотя, конечно, подлинный смысл этот не осознаётся ни богатыми, ни бедными. Рассмотрев особенности поведения богатых, Толстой разыскивает главное средство достижения неравенства людей и переходит к рассмотрению денег. Начиная с приведения научных определений: «Наука говорит, что деньги не имеют в себе ничего несправедливого и вредного, что деньги есть естественное условие общественной жизни, необходимое: 1) для удобства обмена, 2) для установления мер ценности, 3) для сбережения и 4) для платежей»³⁹⁸, — Толстой тут же отстраняется от них и начинает собственное рассмотрение, задаваясь вопросами «Откуда берутся деньги? При каких условиях у народа всегда бывают деньги и при каких условиях мы знаем народы, не употребляющие деньги?»³⁹⁹. И снова оказывается, что подлинный смысл и значение денег совсем иной, чем принято думать: деньги нужны завоевателям и власть-имущим

³⁹⁷ Там же. С. 219-221

³⁹⁸ Там же. С. 231

³⁹⁹ Там же. С. 239

для того, чтобы лучше и легче распорядиться плодами чужого труда⁴⁰⁰ (что вовсе не так абсурдно, как может показаться на первый взгляд, если вспомнить замечания Вяч.Вс. Иванова о том, что письменность, по-видимому, возникла когда-то из потребности в учёте материальных благ. А если письменность возникла из необходимости контроля и распоряжения собственностью, то ничего удивительного нет в том, что и деньги возникли в ответ на ту же потребность). «Живет народец в Африке, в Австралии, как жили в старину скифы, древляне. Живет этот народец, пашет, водит скотину, сады. Мы узнаем о нем тогда, когда начинается история. История же начинается с того, что наезжают завоеватели. Завоеватели же делают всегда одно и то же: отбирают от народца все, что только могут взять у него: скотину, хлеб, ткани, даже пленников и пленниц, и увозят с собой. Через несколько лет завоеватели приезжают опять, но народец еще не оправился от разорения и взять у него почти нечего, и завоеватели придумывают другой, лучший способ пользования силами этого народца. Способы эти очень просты и естественно приходят в голову всем людям. Первый способ – это рабство личное. Способ этот имеет неудобства распоряжения всеми рабочими силами народца и прокормление всех, и представляется естественно второй способ: оставления народца на его земле, признание этой земли своею и раздача этой земли дружине, с тем, чтобы через посредство дружины пользоваться трудом народа. Но и этот способ имеет свои неудобства. Дружине неудобно распорядиться всеми произведениями народца, и вводится третий, столь же первобытный, как и первые два способа, способ обязательного требования с подвластных известной срочной дани»⁴⁰¹. Свои общие размышления о подлинной функции денег Толстой подтверждает конкретным примером из недавней истории, пересказывая статью профессора Янжула об островах Фиджи⁴⁰²: «В 1859 году новое королевство очутилось в отчаянном

⁴⁰⁰ «... деньги сберегаются и деньгами легче всего держать в порабощении наибольшее число людей. Отобрать всю скотину для того, чтобы были всегда и лошади, и коровы, и овцы, сколько когда понадобится, неудобно потому, что их надо кормить; то же самое и с хлебом: он может испортиться; то же и с работой, с барщиной: иногда нужна тысяча работников, а иногда ни одного. Деньги, требуемые с тех, у кого их нет, дают возможность избавиться от всех этих неудобств и иметь всегда все, что нужно, и только для этого нужны насильнику. Кроме того, деньги нужны насильнику еще и для того, чтобы его право пользования чужим трудом не ограничивалось известными людьми, а распространялось бы на всех людей, нуждающихся в деньгах» (Там же. С. 254)

⁴⁰¹ Там же. С. 239

⁴⁰² «Если бы я старался придумать самую резкую иллюстрацию того, каким образом в наше время обязательное требование денег стало главным орудием порабощения одних людей другими, я бы не мог выдумать ничего более яркого и убедительного, чем эта правдивая история, основанная на документах и происходившая на днях» (Там же. С. 240).

положении: народу Фиджи и его представителю Какабо понадобились деньги. Деньги 45 000 долларов понадобились королевству Фиджи для уплаты контрибуции, или вознаграждения, требуемого Соединенными Американскими Штатами за насилия, будто бы нанесенные фиджианцами некоторым гражданам Американской республики <...>. Несмотря на свое благосостояние, на Фиджи почти до настоящего времени уцелели формы так называемого натурального хозяйства, имевшие место в Европе лишь в средние века: деньги между туземцами не обращались, и вся торговля имела исключительно меновой характер»⁴⁰³. По совету европейцев король взял кредит у компании, получившей «по первому уговору 100, а затем 200 тысяч акров лучшей земли по своему выбору, свободу на вечные времена от всяких налогов и пошлин для всех своих факторий, операций и колоний и исключительное право на продолжительное время заводить в Фиджи эмиссионные банки с привилегией неограниченного выпуска билетов»⁴⁰⁴. Лишившись большей части дохода от торговых пошлин, король, «совещаясь с белыми друзьями», назначает «подушную подать в размере 1 фунта стерлингов на всякого мужчину и 4 шиллингов на всякую женщину по всем островам»⁴⁰⁵. Поскольку деньги у жителей Фиджи всё ещё в слабом ходу, населению для выплаты подати остаётся «искать деньги у белых колонистов, т.е. обратиться или к торговцу, или к плантатору»⁴⁰⁶. А поскольку труд фиджианцев мало оплачивается, население в итоге не справляется с выплатой налога, «за неплатеж фиджианцы притягиваются к суду и приговариваются, кроме судебных издержек, к заключению в тюрьму на сроки не менее как на полгода. Роль этой тюрьмы играют плантации первого белого, который пожелает внести налог и судебные издержки за приговоренного»⁴⁰⁷. Здесь Толстой обращается к теме антиколониализма, которую мы ещё встретим у такого необычного толстовца как Ганди, но делает он это только для того, чтобы показать подлинную природу денег: «Тут выразилось все: и первое основное условие порабощения: пушка, угроза, убийство, и захваты земли, и главное средство – деньги, которые заменили все другие. То, что в историческом очерке экономического развития народов надо проследить в продолжение веков, тут, когда уже все формы денежного насилия выработались вполне, сконцентрировано в одном десятилетии»⁴⁰⁸. Смысл для Толстого здесь не в том, что американцы (и потом

⁴⁰³ Там же. С. 241

⁴⁰⁴ Там же. С. 242

⁴⁰⁵ Там же. С. 243

⁴⁰⁶ Там же

⁴⁰⁷ Там же. С. 243-244

⁴⁰⁸ Там же. С. 245

англичане) плохо обходятся с населением Фиджи, но в том, что их цель — «привести фиджианцев в то положение денежного рабства, в котором находятся европейские и цивилизованные народы и от которого не предвидится освобождения»⁴⁰⁹. Толстой проводит чёткое различие между такими средствами обмена, как бараны, меха, шкуры, раковины, и настоящими деньгами, отличительная особенность которых в том, что последние изготавливаются самой властью и получают общее хождение не поскольку удобны для обмена, а поскольку требуются правительством в качестве, как говорит Толстой, «откупа от насилия»⁴¹⁰, т.е. в форме налогов, даней, податей⁴¹¹. Возвращаясь к российским и европейским реалиям, граф именно так и описывает функцию денег: «Теперь же люди свободны, но я могу заставить Ваньку, Сидорку и Петрушку работать всякую работу, и если он откажется, то я не дам ему денег за подати, и ему будут сечь ж... до тех пор, пока он не покорится; кроме того, я могу заставить работать на себя и немца, и француза, и китайца, и индейца тем, что за непокорность его я не дам ему денег, чтобы нанять земли или купить хлеба, потому что у него нет ни земли, ни хлеба. И если я заставлю работать его без пищи, сверх сил, задушю его работой, никто мне слова не скажет; но если я сверх того почитал еще политико-экономических книг, то я могу быть твердо уверен, что все люди свободны и деньги не производят рабства»⁴¹². И здесь Толстой спускается на следующий, более глубокий, пласт своего генеалогического исследования, переходя от рассмотрения самих денег и неравенства к рассмотрению оправдывающей их системы знаний, т. е. науки.

Почему же науки об обществе и экономике рассуждают о деньгах совсем не так, как это делает Лев Николаевич, а приходят к совсем другим выводам? Толстой отвечает на этот вопрос, говоря о том, что науки не беспристрастны, не непредвзяты, не объективны, а, напротив, подчинены целям образованного сословия, главная из которых (совершенно, конечно, не

⁴⁰⁹ Там же. С. 247

⁴¹⁰ Там же. С. 248

⁴¹¹ «... вы начеканите эти монетки, никому не позволяя чеканить такие же, а то, как у нас, только напечатаете бумажки, изобразите на них лики царей, подпишете особенной подписью, обставите подделку этих денег казнями, раздадите эти деньги своим помощникам и требуете себе в форме государственных и поземельных податей таких монеток или бумажек, с такими точно подписями, столько, что рабочий должен отдать весь свой труд, чтобы приобрести эти самые бумажки или эти самые монетки, и уверяете нас, что эти деньги нам необходимы как средство обмена» (Там же. С. 248-249).

⁴¹² Там же. С. 249

осознаваемая) – продолжать кормиться трудами других людей⁴¹³. Рассуждая о трёх способах порабощения людей (личное рабство, владение землёй и денежные подати), Толстой говорит не только о том, что в современном ему обществе подлинная роль денег не замечается⁴¹⁴, но о том, что так происходило всегда: «Когда в древнем мире весь экономический строй держался на личном рабстве, величайшие умы не могли видеть его <...>. Точно так же в средние века и даже до последнего времени люди не видали значения земельной собственности и вытекающего из него рабства, на котором держался весь экономический строй средних веков. И точно так же теперь никто не видит и даже не хочет видеть того, что в наше время порабощение большинства людей держится на денежных податях <...>. Податях, собираемых посредством управления и войска, того самого войска и управления, которые содержатся податями»⁴¹⁵.

Как есть различные способы порабощения людей, так, по Толстому, есть и различные вероучения (или, как бы мы сейчас сказали, системы знаний или дискурсы) – оправдания порабощения. Толстой выделяет их также три⁴¹⁶: средневековое церковнохристианское (люди различны по воле бога), основанное на церковном толковании Библии; новое государственно-философское (государственный порядок – единственно возможная форма проявления духа человечества), основанное на философии Гегеля, и современное научное (общества подобны организмам с разделением тканей и органов по своим особенностям и функциям), основанное на позитивной социологии Конта⁴¹⁷ и теории эволюции Дарвина⁴¹⁸. Далее Толстой сравнивает

⁴¹³ «Если бы эта воображаемая наука – политическая экономия, не занималась тем же, чем занимаются все юридические науки, апологией насилия, она не могла бы не видеть того странного явления, что распределение богатств и лишение одних людей земли и капитала и порабощение одних людей другими, – все это в зависимости от денег и что только посредством денег теперь одни люди пользуются трудом других, т. е. порабощают их» (Там же. С. 250).

⁴¹⁴ «Последнее же, денежное податное насилие – самое сильное и главное в настоящее время, получило самое удивительное оправдание: лишение людей их имущества, свободы, всего их блага делается во имя свободы, общего блага. В сущности же оно не что иное, как то же рабство, только безличное» (Там же. С. 273).

⁴¹⁵ Там же. С. 265

⁴¹⁶ Там же. С. 331

⁴¹⁷ «Стоит только рассматривать человеческое общество как предмет наблюдения, и можно покойно пожирать труды других, гибнущих людей, утешая себя мыслью, что моя деятельность, какая бы она ни была, есть функциональная деятельность организма человечества, и потому и речи даже не может быть о том, справедливо ли то, что я пользуюсь трудами других <...> чувствуя под собой непоколебимую, по нашему времени, опору научную. И вот на этом-то новом вероучении строится теперь оправдание праздности и жестокости людей» (Там же. С. 320).

эти противоречащие и сменяющие друг друга «вероучения», находя в них одну и ту же структуру и одни и те же функции: «В церковном христианстве понимание божеского откровения людьми, назвавшими себя церковью, признано святым и единым истинным; по позитивному вероучению понимание науки людьми, назвавшими себя научными, признано несомненным и истинным. Как церковные христиане только с учреждения своей церкви признавали начало истинного знания бога и только как бы из учтивости говорили, что и прежние верующие были тоже церковью, точно так же и позитивная наука, по ее утверждению, началась только со времени Конта и научные люди тоже только из учтивости допускают существование науки и прежде, и то только в некоторых представителях ее, как Аристотель; точно так же как церковью, так и позитивная наука совершенно исключает знания всего остального человечества, признавая все знания, вне своего, заблуждением»⁴¹⁹. Эти рассуждения Толстого о производстве научной и религиозной «истины» заставляют вспомнить исследования производства дискурсов, подобные археологии знания Фуко. Как в книге «Нужно защищать общество»⁴²⁰ Фуко показывает, что исторические дискурсы являются средствами борьбы (войны) между сословиями, так и у Толстого получается, что названные им «вероучения» (дискурсы) являются орудиями неравенства и власти, именно они определяют и легитимизируют правящее в обществе меньшинство (жречество или духовенство, государственных людей или людей учёных и образованных), и именно затем и существуют⁴²¹, а перемены этих «вероучений» происходят одновременно с переменами правящего меньшинства. Таким образом, наука оказывается в числе прочих систем заблуждений и оправданий не внеэтической, а именно неэтической; является не столько инструментом познания мира, сколько

⁴¹⁸ «... его мысль вызвана была законом Мальтуса и потому выставляла теорию борьбы живых существ и людей за существование, как основной закон всего живого. А в нем это ведь только и нужно было толпе праздных людей для их оправдания» (Там же. С. 323).

⁴¹⁹ Там же. С. 273

⁴²⁰ Фуко М. Нужно защищать общество: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч.г. СПб. : Наука, 2005. 312 с.

⁴²¹ «Все значение науки только в этом. Она теперь стала раздавательницей дипломов на праздность, потому что она одна в своих капищах разбирает и определяет — какая паразитическая, какая органическая деятельность человека в общественном организме <...> И как прежде для духовенства, потом для государственных людей не могло быть сомнения в том, кто самые нужные для других люди, так теперь людям научной науки кажется, что не может быть сомнения в том, что их-то деятельность и есть несомненно органическая: они, научные и художественные деятели, суть мозговые, самые драгоценные клеточки организма» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 330).

инструментом власти и борьбы за власть, идеологией, то есть формой ложного сознания⁴²², цель которой – «поддерживать суеверие и обман в людях»⁴²³. Именно поэтому Лев Николаевич, не сомневаясь, отбрасывает выводы общественных и экономических наук, считая, что их выводы основаны не на правде, а на силе, ведь у кого сила (поддерживаемая всегда войском и полицией), тот и говорит. Отказывая науке в претензиях на непредвзятость и объективность, Толстой даже приближается к современной постпозитивистской критике, такой как «научный анархизм» Фейерабенда⁴²⁴: «Прежде чем исследовать факты, надо иметь теорию, на основании которой исследуются факты, т. е. избираются из бесчисленного количества те или другие факты. И теория эта существует ...»⁴²⁵.

К каким же выводам приходит граф в результате своего исследования? Как уже стало понятно, вся история развития цивилизации превращается у Толстого в историю развития форм неравенства. Он обращается к библейским сюжетам, находя в них тот момент, когда личное рабство (первый способ) сменяется владением землёй (второй способ): «И поставил Иосиф закон о земле Египетской, даже до сегодня: пятую часть фараону. Одна только земля жрецов не принадлежала фараону. Прежде фараону, чтобы пользоваться трудами людей, надо было силою заставить на себя работать; теперь же, когда запасы и земля у фараона, ему нужно только силою беречь эти запасы, и он голодом может заставить их работать на себя»⁴²⁶. Однако денежный способ порабощения оказывается ещё более эффективным: «И сильный только выдает эти знаки, как квитанции в том, что требования его исполнены», – хотя и является более сложным⁴²⁷. Отдельно Толстой отмечает, что каждый следующий способ не отменяет предыдущих, а лишь играет ведущую роль, существуя вместе с другими⁴²⁸.

⁴²² «Можно заставить человека быть рабом и делать то, что он считает для себя злом, но нельзя заставить его думать, что, терпя насилие, он свободен и что то очевидное зло, которое он терпит, составляет его благо. Это кажется невозможным. А это-то и сделали в наше время с помощью науки» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 269).

⁴²³ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 267–268

⁴²⁴ Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ; Хранитель, 2007. 413 с.

⁴²⁵ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 319

⁴²⁶ Там же. С. 258

⁴²⁷ «... для третьего способа ему нельзя уже самому владеть всею землею, а нужно иметь, кроме воинов для сбережения земли и богатств, еще землевладельцев и собирателей дани, распределителей ее по головам или по предметам потребления, наблюдателей, таможенных служителей, распорядителей деньгами и делателей их» (Там же. С. 261).

⁴²⁸ «Все три способа порабощения людей никогда не переставали существовать. Все три способа можно сравнить с винтами, прижимающими ту доску, которая наложена на рабочих и давит их. Коренной, основной средний винт,

В этом, по существу, и заключаются основные теоретические выводы, которые граф выносит из своего рассмотрения, но которыми, конечно, не ограничивается. Переходя к выводам практическим, Толстой не даёт революционных или каких-либо других общих рекомендаций по быстрому изменению сложившегося положения. Начав с собственных практических вопросов помощи бедным людям, он снова возвращается к практическим вопросам жизни, и именно здесь находит почву для применения своей теории: «Я понял, что рабство нашего времени производится насилием солдатства, присвоением земли и взысканием денег <...> если человек точно не любит рабство и не хочет быть участником в нем, то первое, что он сделает, будет то, что не будет пользоваться чужим трудом ни посредством владения землею, ни посредством службы правительству, ни посредством денег. Отказ же от всех употребительных средств пользоваться чужим трудом неизбежно приведет такого человека к необходимости, с одной стороны, умерить свои потребности, с другой стороны, делать для себя самому то, что прежде делали для него другие. И этот такой простой вывод сразу уничтожает все те три причины невозможности помощи бедным, к которым я пришел, отыскивая причину своей неудачи»⁴²⁹.

Итак, в начале трактата была поставлена конкретная проблема невозможности помощи бедным людям, а в конце — конкретное решение в виде изменения собственной жизни. Революционеры и критики капитализма, на территорию которых Толстой вступил в этом трактате, конечно, не могли быть удовлетворены. Поистине, «гора родила мышь!» Как писал Ленин, «с одной стороны, беспощадная критика капиталистической эксплуатации, разоблачение правительственных насилий, комедии суда и государственного управления, вскрытие всей глубины противоречий между ростом богатства и завоеваниями цивилизации и ростом нищеты, одичалости и мучений рабочих масс; с другой стороны, — юродивая проповедь "непротивления злу" насилием»⁴³⁰. Но Толстой не был революционером, он не пытался решать политические задачи, его волновали проблемы практической этики, и именно для их разрешения Толстой настолько углубился в критику капитализма, государства и

без которого не могут держаться и другие винты, тот, который завинчивается первый и никогда не отпускается, — это винт личного рабства, порабощения одних людей другими посредством угрозы убийства мечом; второй винт, завинчивающийся уже после первого, — порабощение людей отнятием земли и запасов пищи — отнятие, поддерживаемое личной угрозой убийства; и третий винт — это порабощение людей посредством требования денежных знаков, которых у них нет, поддерживаемое тоже угрозой убийства» (Там же. С. 262).

⁴²⁹ Там же. С. 277-278

⁴³⁰ Ленин В. И. Полн. собр. соч. М. : Политиздат, 1967. Т. 17. С. 209

цивилизации. Здесь пора вспомнить «О долге гражданского неповиновения» Генри Торо, где Торо призывает взять ответственность каждому за себя лично, и, если правительство плохо, не просто ругать его и ждать нового большинства в парламенте, но своими силами не поддерживать его, в частности, не уплачивать налог. Не случайно это эссе Торо произвело на Толстого сильное и приятное впечатление. Итак, в своём трактате Толстой действительно отвечает на вопрос «Так что же нам делать?», и не абстрактно, а конкретно, в духе личной ответственности каждого, близком Торо: «Я пришел длинным путем к тому неизбежному выводу, который сделан тысячелетие тому назад китайцами в изречении: если есть один праздный человек, то есть другой, умирающий с голоду. Я пришел к тому простому и естественному выводу, что если я жалею ту замученную лошадь, на которой я еду, то первое, что я должен сделать, если я точно жалею ее, это слезть с нее и идти своими ногами»⁴³¹. Однако нельзя поддаваться видимой безобидности этого простого вывода. Несмотря на неревOLUTIONционность учения Толстого, он осознавал его именно как учение, то есть предлагал его практическое воплощение своим читателям, и осознавал, что оно вступает в прямое противоречие с основами цивилизации: «Что же, всем самим себе делать все нужное: и платье и рубить дрова?.. А разделение труда? А промышленность, а общественные предприятия и под конец самые страшные слова: цивилизация, наука, искусство?»⁴³². В своей «Исповеди» Толстой как бы отвечает на этот вопрос: «Все наши действия, рассуждения, наука, искусства – всё это предстало мне как баловство»⁴³³. По крайней мере некоторое время Толстой был довольно оптимистичен по поводу реализации идей, подобных изложенным им в «Так что же нам делать?»: «Так что же выйдет из этого? То, что один-два человека потянут; на них глядя, присоединится третий, и так будут присоединяться лучшие люди до тех пор, пока не двинется дело и не пойдет <...> и, наконец, большинство людей признают это, и тогда совершится то, что люди перестанут губить себя и найдут счастье»⁴³⁴. Считать, что эти идеи могут быть поддержаны хоть сколько-нибудь массово, у Толстого, имевшего огромную популярность в России и во всём мире, были все основания, а со второй половины восьмидесятых «в Тверской, Харьковской, Смоленской, Самарской, Херсонской губерниях, на Кавказе и в других местах

⁴³¹ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 279

⁴³² Там же. С. 281

⁴³³ Там же. С. 146

⁴³⁴ Там же. С. 387

начали появляться сельскохозяйственные общины, основанные на принципах Толстого»⁴³⁵ (одну из таких общин в 1904 году Ганди основал в южноафриканском городе Дурбан).

На этом мы закончим рассмотрение главного, на наш взгляд, антицивилизационного трактата Толстого «Так что же нам делать?» и соотнесём убеждения Толстого с выделенными нами основными положениями радикальной критики цивилизации:

1) ***Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни.*** Если киники концентрировали критику богатства вокруг несовместимости богатства со счастьем и здоровьем, то Толстой, также упоминая об этом, критикует богатство и комфорт, в первую очередь, с позиции социальной справедливости: «Может быть, очень весело на балах. Но как это сделалось так? Ведь когда мы видим в обществе и среди нас, что есть один человек, который не ел или озяб, то нам совестно быть веселыми, и мы не можем быть веселы до тех пор, пока он не насытится и не согреется, не говоря уже о том, что нельзя себе представить людей, могущих веселиться таким весельем, которое причиняет страдания другим. Нам противно и непонятно веселье злых мальчишек, которые зажмут собаке хвост в лещетку и веселятся этим. Так как же здесь, в этих наших весельях, на нас напала слепота, и мы не видим той лещетки, которою мы зажали хвосты тех людей, которые страдают для нашего веселья?»⁴³⁶, – и уже во вторую очередь как препятствие к нравственному, интеллектуальному и физическому здоровью личности: «Мы назвали словом, выражающим беду – бедностью, то, что есть счастье; но само дело не изменилось от этого. Беден это значит: он будет не в городе, а в деревне, не будет сидеть дома, а будет работать в лесу, в поле, будет видеть свет солнца, землю, небо, животных; не будет придумывать, что ему съесть, чтобы возбудить аппетит, и что сделать, чтобы сходить на час, а будет три раза в день голоден; не будет ворочаться на мягких подушках и придумывать, чем спастись от бессонницы, а будет спать; будет иметь детей, будет жить с ними, будет в свободном общении со всеми людьми, а главное, не будет делать ничего такого, чего ему не хочется делать; не будет бояться того, что с ним будет. Болеть, страдать, умирать он будет так же, как и все (судя по тому, как болеют и умирают бедные, – легче, чем богатые), но жить он будет несомненно счастливее»⁴³⁷. Кратко критику образа жизни и представлений о жизни богатых и обеспеченных людей своего

⁴³⁵ Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. С. 161

⁴³⁶ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 288

⁴³⁷ Толстой. Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. Т. 23. С. 426–427

времени Толстой характеризует словами одного полубезумного человека, как-то им встреченного: «Окончить чинов, чтобы жить для разгулки времени и получать открытый банк, между тем как крестьяне, для которых это не затруднительно по выдумке машин, управляют все дела, это полная формулировка безумной веры людей нашего круга»⁴³⁸. Подобно и киникам, и Руссо, и Торо, поздний Толстой не просто прославлял простоту жизни, а стремился в меру своих сил показывать пример такой жизни: «Нападая на роскошь в обстановке и во всем вообще, он отрицал смысл и прелесть комфорта, находя влияние его на дух и организм растлевающим. Обстановка в яснополянском доме всегда была самая простая. Неприхотливый и неразборчивый на еду, он не мог спать на пружинном матрасе и не любил мягкой постели, и спал одно время на кожаной подушке. Одевался он всегда в высшей степени просто, дома не носил крахмаленых рубашек и так называемого немецкого платья. Костюм его — серая фланелевая, а летом парусинная блуза ...»⁴³⁹.

2) *Критика экономической и технической деятельности людей* ведётся Толстым, в первую очередь, с тех же позиций социальной справедливости: «Допустим, что действительно успехи, сделанные в наш век, поразительны, удивительны, необычайны; допустим, что мы тоже особенные счастливыцы, что живем в такое необыкновенное время. Но попытаемся оценить эти успехи не на основании нашего самодовольства, а того самого принципа, который защищается этими успехами, – разделения труда. Все эти успехи очень удивительны, но по особенной несчастной случайности, признаваемой и людьми науки, до сих пор успехи эти не улучшили, а скорей ухудшили положение большинства»⁴⁴⁰. Лев Николаевич подробно описывает, как именно последние и так превозносимые достижения цивилизации, такие как телеграф, телефон, книгопечатание и железные дороги, оказываются не только бесполезными, но и прямо вредными для большей части населения⁴⁴¹. Все восторги по поводу пользы, доставляемой техническим прогрессом, Толстой отмечает, словно спрашивая о том, кому приносит пользу прогресс: «Я вижу близкого и хорошо известного мне тульского мужика, который не нуждается в быстрых переездах из Тулы в Москву, на Рейн, в Париж и обратно. Возможность таких переездов не прибавляет для него нисколько благосостояния. Всем потребностям своим он

⁴³⁸ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 372

⁴³⁹ Апостолов Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке. М.: Аграф, 2001. С. 233

⁴⁴⁰ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 339

⁴⁴¹ Там же. С. 339-341

удовлетворяет собственным трудом, и, начиная от пищи и до одежды, все производится им самим: деньги для него не составляют богатства. Это до такой степени справедливо, что, когда у него есть деньги, он зарывает их в землю и не находит нужным делать из них никакого употребления»⁴⁴². Не забывает Толстой и о критике таких, казалось бы, безусловных благ цивилизации, как образование⁴⁴³ и медицина: «Вот и говорят защитники медицины для народа, что теперь еще это дело мало развилось. Очевидно, что мало развилось, потому что, если бы, избави бог, оно развилось и на шею народа вместо 2-х докторов, акушерок и фельдшеров в уезде посадили бы 20, как они хотят этого, то половина народа перемерла бы от тяжести содержания этого медицинского штата, и скоро бы и лечить некого было»⁴⁴⁴. В общем, блага прогресса, экономического и технического развития для Толстого оказываются фикцией, придуманной образованным меньшинством: «Народ, т. е. масса народа, 9/10 всех людей, постоянно враждебно относятся к прогрессу и постоянно не только не признают его пользы, но положительно и сознательно признают его вред для них»⁴⁴⁵.

3) *Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека*: «Оказалось, что стоило мне сделать физический труд привычным условием своей жизни, чтобы тотчас же большинство моих ложных, дорогих привычек и требований при физической праздности сами собой, без малейшего усилия с моей стороны, отпали от меня. Не говоря уже о привычках обращать день в ночь и обратно, о постеле, одежде, условной чистоте, прямо невозможных и стесняющих при физическом труде, пища, потребность качества пищи совершенно изменились. Вместо сладкого, жирного, утонченного, сложного, пряного, на что тянуло прежде, стала нужна и более всего приятна самая простая пища: щи, каша, черный хлеб, чай вприкуску»⁴⁴⁶. «Очевидно, что на этом пути увеличения удобств и приятностей жизни, на пути всякого рода лечений и искусственных приспособлений для улучшения зрения, слуха, аппетита, искусственных зубов, волос, дыхания, массажей и т. п. не может быть спасения. То, что люди, не пользующиеся этими усовершенствованиями, сильнее и здоровее, эта истина стала таким truизмом, что в газетах печатаются рекламы о желудочных порошках для богатых под заглавием: Blessings for the poor (блаженство для

⁴⁴² Там же. С. 84

⁴⁴³ См. статьи Толстого об образовании: «Прогресс и определение образование» и другие (Там же. С. 7-96)

⁴⁴⁴ Там же. С. 343

⁴⁴⁵ Там же. С. 76

⁴⁴⁶ Там же. С. 365

бедных), где говорится, что бедные только имеют правильное пищеварение, а богатым нужна помощь, а в том числе эти порошки»⁴⁴⁷.

4) *Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией.* Если для киников атрибутом естественной жизни было практически полное отсутствие жилья и имущества, то Толстой, проживающий в более холодном климате, рассматривал природу человека иначе, считая естественной жизнь традиционного крестьянства, связанную с физическим трудом. Но в основе представлений Толстого та же оппозиция искусственного и естественного, что доказывается сравнением человека и животного (напомним, что киники сравнивали человека с собакой): «Птица так устроена, что ей необходимо летать, ходить, клевать, соображать, и когда она все это делает, тогда она удовлетворена, счастлива, тогда она птица. Точно так же и человек: когда он ходит, ворочает, поднимает, таскает, работает пальцами, глазами, ушами, языком, мозгом, тогда только он удовлетворен, тогда только он человек»⁴⁴⁸. Толстой сравнивает преимущества цивилизации с богатством дикой природы и, как и Руссо, делает выбор в пользу природы: «Что признать благосостоянием: улучшение ли путей сообщения, распространение книгопечатания, освещение улиц газом, расположение домов призрения бедных, бордели и т. п. или первобытное богатство природы – леса, дичь, рыбу, сильное физическое развитие, чистоту нравов и т. п.?»⁴⁴⁹ Наконец, все искусственные цивилизованные улучшения жизни оказываются для Толстого неудобным костюмом, уловкой, «обманом», и он отбрасывает их в киническом духе: «Все, что мы называем культурой: наши науки и искусства, усовершенствования приятностей жизни, это попытки обмануть нравственные требования человека; все, что называем гигиеной и медициной, это попытки обмануть естественные, физические требования человеческой природы»⁴⁵⁰.

5) *Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному.* Также как и киникам, и Г. Торо, Толстому не чужда любовь к нецивилизованной и полумодернизированной жизни: «Первобытная человеческая сущность, которую он разглядел под экзотической оболочкой, сразу вошла в резонанс с его "руссоистскими" инстинктами. Попав в казацкую станицу Старогладковскую на реке Терек, он очутился среди истинных детей, которых полюбил именно за то, что они были столь не похожи на цивилизованных

⁴⁴⁷ Там же. С. 377-378

⁴⁴⁸ Там же. С. 274

⁴⁴⁹ Там же. С. 75

⁴⁵⁰ Там же. С. 370

представителей его собственного общественного слоя»⁴⁵¹. Так же приятно Толстой чувствовал себя в обществе кочевников в Самарской губернии, к которым приезжал на кумыс. В сборнике мыслей на каждый день «Круг чтения» Толстой приводит высказывание Джефферсона об американских индейцах: «Если спросить, что более склоняет человека к злу: отсутствие ли закона, как между дикими американцами, или излишество законов, как среди цивилизованных европейцев, то тот, кто видел те и другие условия существования, наверное, ответит, что, конечно, излишество и что овцы счастливее, будучи предоставлены самим себе, а не попечению волков»⁴⁵². Но главными «счастливыми дикарями» для Толстого, конечно, были близкие ему русские крестьяне. Именно такое отношение к ним испытывал Толстой, когда вернулся в Ясную Поляну, чтобы создать свою знаменитую сельскую школу: «Надо отнестись к первобытным людям, крестьянским детям, совершенно свободно, предлагая им избрать тот путь прогресса, который они захотят»⁴⁵³. Можно вспомнить безусловно автобиографический эпизод «Анны Каренины», в котором Левин в восторженном состоянии возвращается с покоса, где с трудом успевал за мужиками. Для крестьян Толстой писал сказки и притчи, вместе со своими крестьянами участвовал в полевых и строительных работах. Русское крестьянство стало для Толстого главным идеалом естественной и праведной жизни: «В противоположность того, что я видел в нашем кругу, где вся жизнь проходит в праздности, потехах и недовольстве жизнью, я видел, что вся жизнь этих людей, проходила в тяжёлом труде, и они были менее недовольны жизнью, чем богатые»⁴⁵⁴.

б) *Представление о разрушительном характере цивилизации.* По убеждению позднего Толстого, человек, живущий в естественных природных условиях, имеющий всё необходимое для того чтобы самостоятельно добывать себе пищу, находится в ситуации куда большего благосостояния, чем человек, живущий в неестественных условиях города в состоянии зависимости, вынужденный пользоваться трудами других. Поэтому все обычные представления о благах, несомых цивилизацией, оказываются, напротив, разрушением благосостояния: «Прогресс же благосостояния, по нашим убеждениям, не только не вытекает из прогресса цивилизации, но большей частью противоположен ей»⁴⁵⁵. Критикуя убеждения «верующих» в

⁴⁵¹ Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. С. 27–28

⁴⁵² Толстой. Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. Т. 42. с. 18

⁴⁵³ Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 114

⁴⁵⁴ Там же. С. 145–146

⁴⁵⁵ Там же. С. 88

прогресс, Толстой напоминает об оборотной стороне этого прогресса, о том, что «раз увеличенное войско никогда уже не может быть уменьшено; что раз уничтоженные вековые леса никогда уже не могут быть возобновлены; что раз развращенное население удобствами комфорта никогда уже не может быть возвращено к первобытной простоте и умеренности»⁴⁵⁶.

7) *Критика данного (цивилизованного) общества.* Радикальное отрицание Толстым окружающего его общества хорошо иллюстрируется выводом, которым он заканчивает свою статью «О сумасшедших»: «То ж, что мы живем безумной, вполне безумной, сумасшедшей жизнью, это не слова, не сравнение, не преувеличение, а самое простое утверждение того, что есть <...> в сущности есть только одно ясное и понятное деление душевно больных <...> Деление это такое: 1) Беспокойные. (Прежде они назывались буйными) 2) Полубеспокойные. 3) Спокойные и 4) Испытуемые. И это самое деление вполне точно относится ко всему огромному количеству людей, одержимых безумием так называемой культуры нашего времени»⁴⁵⁷. Другую хорошую иллюстрацию радикального неприятия Толстым окружающей его искусственной жизни можно найти в воспоминаниях о Толстом Н.И. Тимковского: «Представьте себе: вдруг, точно по мановению жезла, миллионы, десятки миллионов принимаются готовить куличи и пасхи. Чем это объяснить? Только тем, что они видят в этом какую-то истину. Иначе какая сила могла заставить эти миллионы? Так и во всем: дайте им познать другую истину, настоящую, и все эти миллионы бросят свои куличи и будут так же усердно делать другое, более нужное и высокое. Вообразите, что сегодня все убедились в ненужности этих тротуаров, лавок, городских, мостовых, домов и всего, что мы здесь видим, тогда завтра же от всего этого не останется камня на камне. И так непременно будет»⁴⁵⁸. Толстой предупреждал правящие и обеспеченные классы (и самого царя), что необходимо переменить образ жизни, или рабочая и крестьянская революция захлестнёт страну (чего сам он вовсе не хотел). Сила и глубина, с которой Толстой анализировал и отрицал окружающий его общественный порядок и сами способы жизни, обладали такой разрушительной силой, что участие этих идей в революции, к которой он не стремился, совершенно не удивительно⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Там же. С. 77

⁴⁵⁷ Толстой. Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. Т. 38. С. 411

⁴⁵⁸ Апостолов Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке. М. : Аграф, 2001. С. 500

⁴⁵⁹ «Он обличал недостатки современной ему жизни: культ частной собственности, капитализм, все виды несправедливости, милитаризм с его военными оргиями, патриотизм, колониализм и в особенности

Торо писал: «Ну а если свободный человек, со здоровыми легкими вздохнет полной грудью, то ваши прогнившие институты рухнут в результате образовавшегося вакуума»⁴⁶⁰. Возможно, Толстой, свободный настолько, что мог писать царю письма как «Любезному брату» и публично выражать враждебное отношение к нему и правительству, и стал таким человеком для России.

Заканчивая это рассмотрение, мы уделим ещё немного внимания критике и противоречивым оценкам Толстого с разных сторон. До сих пор ещё кажется общим местом хвалить Толстого как художника и отрицательно или снисходительно относиться к Толстому-мыслителю⁴⁶¹. Действительно, в философских работах Толстого можно встретить противоречивые, ошибочные и просто курьёзные мысли⁴⁶², но, как мы показали выше, сам способ, каким граф смотрит и анализирует окружающее его общество, отстраняясь от того, что оно само говорит о себе, выискивая симптомы и интерпретируя их, позволяет сравнивать Толстого с его современниками: Фрейдом, Марксом или Ницше⁴⁶³, — и говорит о том, что он

монархическую тиранию в своей собственной стране. Бесстрашное свободомыслие, звучавшее в его обвинениях, сделало их одним из факторов общественного брожения, которое в финале привело к революциям 1905 и 1917 годов. В этом отношении даже сама личность Толстого приобрела в России огромную революционную силу. Но и это еще один парадокс – его квиетическая заповедь не противиться злу насилем была априори направлена против любого революционного действия» (Лаврин Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Челябинск : Урал, 1999. С. 143–144).

⁴⁶⁰ Цит. по Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 343

⁴⁶¹ Так, Янко Лаврин приводит слова именитого почитателя Толстого, австрийского писателя Стефана Цвейга: «Поучительные писания Толстого суть лишь фанатические словоизвержения, принадлежащие к самым безрадостным образцам этого безрадостного литературного жанра; они ужасающе произвольны, и (что не может не удивлять нас в случае такого правдолюбца, как Толстой) они просто неискренни» (Цит. по Клумпьян Х.-Д., Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо. Челябинск. : Издательство "Урал LTD", 1999. С. 142). Сам Лаврин при этом не более снисходителен: «Естественно, не стоит приписывать учению Толстого незаслуженное философское значение, тем более что сегодня многое в нем звучит просто по-детски наивно» (Там же).

⁴⁶² Так, в полемике с Контом по поводу уподобления общества организму Толстой утверждает, что «К понятию человечества, т. е. людей, неправильно было присоединено определение организма, тогда как в человечестве отсутствует существенный признак организма — центр ощущения или сознания» (Толстой. Л. Н. Собрание сочинений в 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 16. С. 321), словно забывая о существовании растений, у которых также сложно выделить центр ощущения или сознания. А в другом месте Лев Николаевич делает ещё более странное утверждение: «В чем разница дедуктивного от индуктивного, никто никогда понять не мог» (Там же. С. 352).

⁴⁶³ Сам Толстой воспринимал Ницше скорее как своего оппонента (негативное высказывание о Ницше есть в позднем романе Толстого «Воскресение»). Ницше же относился к творчеству Толстого с пристальным интересом.

был мыслителем, совершенно актуальным для своего времени. Не следует также считать Толстого истинным «толстовцем», то есть законченным догматиком и доктринёром, потому как личность его никогда не укладывалась в учение, им самим созданное, о чём свидетельствует целый ряд парадоксальных и даже смешных эпизодов из его жизни⁴⁶⁴ и общее его противоречивое отношение к «толстовству» и «толстовцам».

Прямо от Толстого линия антицивилизационных идей, которую мы хотели бы проследить, тянется в Южную Африку и Индию XX века, к религиозному и политическому деятелю, известному как Махатма Ганди, воспринявшему идеи Г.Д. Торо и Л.Н. Толстого и попытавшемуся развить их в своей теории и практике.

М.К. Ганди известен, в первую очередь, как борец за права человека и индийский политический лидер. Его антицивилизационные идеи менее известны и популярны, но, как мы постараемся показать, они неразрывно связаны со всеми его философскими, религиозными и политическими исканиями. Биография и философия М. Ганди широко известны, однако нам не удалось найти работ, изучающих именно отношение Махатмы к цивилизации. Между тем, Ганди прямо продолжает антицивилизационную линию Л.Н. Толстого. В этой части работы мы кратко рассмотрим биографию М. Ганди с точки зрения его отношения к цивилизации, проанализируем с этой же точки зрения его программную работу «Хинд Сварадж» и соотнесём философию Махатмы с выделенными ранее универсальными элементами радикальной критики цивилизации.

Основы религиозной и политической философии М. Ганди формируются в периоды его пребывания в Южной Африке (с 1893 по 1914 год), где Ганди, будучи молодым адвокатом, основывает общину в сельской местности и всё более упрощает свою жизнь, а также начинает движение Сатьяграхи («стойкости в истине») за права южноафриканских индийцев, принёсшее ему известность и заложившее основу всех дальнейших гражданских и антибританских кампаний. И именно в это время Мохандас находится под прямым и сильным влиянием идей Д.

⁴⁶⁴ Особенно это проявляется в сфере отношения Толстого к искусству. Посвятив одну из своих работ радикальной критике искусства, Толстой, чтобы не противоречить самому себе, не мог посетить концерт своего друга Антона Григорьевича Рубинштейна, так что последнему, чтобы утешить графа, пришлось дать личной концерт у того на дому. Аналогичная история произошла с выступлением Сары Бернар, когда Толстой отрицательно отнёсся к намерению собравшихся у него гостей посетить выступление и сразу же признался в том, что очень жалеет, что сам на него не идёт. Эти курьёзные случаи показывают, какие противоречия разрывали Толстого и как сложно ему было примирить между собой живого Толстого из плоти и крови и Толстого-проповедника, учителя и доктринёра.

Раскина, Г.Д. Торо и Л.Н. Толстого. Сам Ганди в письме американским друзьям писал о «трёх учителях»: «Вы дали мне учителя в лице Торо, через его книгу "Долг Гражданского Неповиновения" то, что я делал в Южной Африке, получило научное подтверждение. Великобритания дала мне Раскина, чья книга "Последнему, что и первому" в одну ночь превратила меня из адвоката и городского жителя в крестьянина, живущего на ферме вдали от Дурбана, в трёх милях от ближайшей железнодорожной станции. А Россия в Толстом дала мне учителя, который теоретически обосновал моё ненасилие. Он благословил моё движение в Южной Африке, когда оно ещё было в младенчестве и о чудесных возможностях которого мне предстояло ещё узнать»⁴⁶⁵. Рассмотрев подробнее эти влияния, можно проследить путь зарождения и развития антицивилизационных идей Ганди, наиболее последовательно представленных им в известной брошюре 1908 года «Хинд Сварадж» («Индийская независимость»).

В 1904 году Ганди, благодаря своему другу англичанину м-ру Полаку, знакомится с книгой Д. Раскина «Последнему, что и первому» и настолько проникается её идеями, что кардинально и уже навсегда меняет свою личную, семейную и общинную жизнь в сторону упрощения, самообслуживания, ежедневного физического труда⁴⁶⁶: «Я не спал всю ночь. Я решил изменить свою жизнь в соответствии с идеалами этой книги»⁴⁶⁷. Сам Ганди так формулирует основные положения Раскина, усвоенные из этой книги⁴⁶⁸: «1. Благо отдельного человека содержится в благе всех. 2. Работа юриста имеет одинаковую ценность с работой парикмахера, поскольку у всех одинаковое право зарабатывать трудом себе на пропитание. 3. Жить стоит только трудовой жизнью, т. е. жизнью земледельца или ремесленника»⁴⁶⁹. В том же году, чтобы реализовать эти принципы на практике, Ганди перемещает издательство газеты «Индиян опиньон» в сельскую местность и основывает колонию в Фениксе, куда приглашает своих коллег, родственников и знакомых, чтобы жить на принципах равенства и всеобщего участия в земледельческом и ремесленном труде в полном соответствии с принципами Раскина.

⁴⁶⁵ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 27

⁴⁶⁶ «Дом в Йоганнесбурге, однако, подвергся серьёзной перестройке в свете учения Раскина. Я упростил все настолько, насколько это было возможно в доме адвоката. Нельзя было обойтись без какой-то мебели. Перемены носили больше внутренний, чем внешний характер. Увеличилось желание всю физическую работу выполнять самому. Я стал приучать к этому детей» (Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 114)

⁴⁶⁷ Ганди М. К. Моя Жизнь. М.: «Наука», 1969. С. 269

⁴⁶⁸ Позже Махатма перевёл книгу Раскина на гуджарати под заглавием «Сарвадайя» («Всеобщее благо»)

⁴⁶⁹ Там же. С. 269

Оборотной стороной проповеди физического труда является критика роскоши (которую Ганди также охотно перенял у Раскина), рассматривающая наличие роскоши как преступление против бедных⁴⁷⁰.

Ещё большее влияние на формирование этических, мировоззренческих и политических установок будущего индийского лидера оказала философия Льва Толстого⁴⁷¹: традиционный для Индии принцип ахимсы (ненасилия) Ганди заново открыл для себя (и придал ему новую интерпретацию), познакомившись с толстовским буквальным пониманием нагорной проповеди Христа. Следуя за Толстым, в Новом Завете Мохандас нашёл также подтверждение убеждений о ценности добровольной бедности и представлений о несовместимости духовности с богатством. Знакомство с трудами Льва Николаевича Ганди начал уже в 1894 году. Не упоминая в своей автобиографии ни одного романа известнейшего русского писателя, он пишет о сильном впечатлении, которое произвели на него «Краткое евангелие», «Так что же нам делать?» (основной антицивилизационный трактат Толстого, проанализированный нами ранее) и другие произведения⁴⁷². Наряду с Кораном и Библией, Ганди изучал «Царствие Божие внутри нас»⁴⁷³ и «Исповедь»⁴⁷⁴, отношение же Ганди к искусству во многом сформировалось благодаря труду Толстого «Что такое искусство?»⁴⁷⁵. Идеи Толстого о необходимости личного неучастия в творящемся зле (вплоть до отказа повиноваться несправедливому требованию под угрозой тюрьмы и смерти), категорическое неприятие насилия как средства решения проблем, императив любви ко всем, включая творящих зло⁴⁷⁶ вместе с концепцией гражданского неповиновения Генри Торо составили базу всей политической деятельности Ганди, начиная с первой сатьяграхи в Южной Африке и кончая пацифистской позицией на международной арене. Идеи ненасилия и любви ко всем, перенесённые Мохандасом в область гражданской и политической практики, позволили ему стать успешнейшим дипломатом, ищущим не победы за

⁴⁷⁰ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 161

⁴⁷¹ «Ганди не могло не привлекать учение Льва Толстого. Оно было близко ему по идеализму и изболочительной силе, по гуманизму и христианскому непротвлению злу насилием, по ностальгии об утраченном "вечном начале" нравственности, по отрицанию индустриального прогресса, по культу "простого уклада жизни"» (Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 43-44).

⁴⁷² Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 161

⁴⁷³ Эту книгу Ганди впоследствии тоже перевёл на гуджарати для того, чтобы с ней могли познакомиться соотечественники, не знающие английского.

⁴⁷⁴ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 195

⁴⁷⁵ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 160

⁴⁷⁶ Всё это и было для Ганди новым открытием традиционного индийского принципа ахимсы.

счёт противника, а «победы обеих сторон»⁴⁷⁷, будь то борьба с колониальными властями или разрешение конфликта между фабрикантами и рабочими. Как пишет Энтони Парел, исследуя влияние Толстого на Ганди, этика христианства для Толстого была не просто этикой ненасилия, но этикой активного ненасилия, не отстраняющегося от страданий других, а активно сопротивляющегося насилию, возвращая при этом добро в ответ на зло и любя своих врагов⁴⁷⁸. Следуя примеру Толстого (и Торо), Ганди занимался педагогическими экспериментами: основал школу в Фениксе, осуществлял её руководство и проводил занятия, а позже разрабатывал концепцию сельского образования в Индии. Его статьи, речи и эксперименты, как и опыты и мысли его «учителя» Толстого, внесли немалый вклад в мировой опыт гуманной педагогики. Идеи Толстого и уважаемого им крестьянского философа Бондарева⁴⁷⁹ о необходимости физического труда⁴⁸⁰, созвучные принципам Раскина, реализовались в следующем коммунитарном проекте после колонии в Фениксе, названном «Фермой Толстого»⁴⁸¹. В годы проживания на Ферме Ганди даже освоил сапожное ремесло⁴⁸², в точности как и сам Лев Николаевич. Позже, во время публичного спора с Рабиндранатом Тагором, суть которого можно выразить вопросом «Должен ли поэт прясть?», Ганди сослался на учение и жизнь Толстого, подтверждающие необходимость простого труда даже для великого художника⁴⁸³. Заметное влияние на политические и антицивилизационные убеждения Ганди оказало «Письмо к индусу», в котором Толстой осудил индусов за сохраняющееся насилие и неравенство внутри их собственного кастового общества⁴⁸⁴. По мысли Толстого сами индусы несут ответственность за своё положение, так как подчиняются колонизаторам и становятся зависимыми от них. В ходе ненасильственных кампаний гражданского неповиновения в Индии, когда индийцы оставляли административные, служебные и военные посты, Махатма и его сторонники буквально реализовали призыв Толстого: «Не противьтесь злу, но и сами не участвуйте во зле, в насилиях администрации, судов, сборов податей и, главное, войска, и никто

⁴⁷⁷ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 471

⁴⁷⁸ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 119

⁴⁷⁹ Ibidem, p. 76

⁴⁸⁰ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 551

⁴⁸¹ «Всю работу на ферме выполняли сами ее обитатели. Они шили для себя одежду и обувь, обрабатывали землю, готовили пищу, убрали нечистоты. Слуг не было, разделения по профессиям тоже не было» (Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 57)

⁴⁸² Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 117

⁴⁸³ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 45

⁴⁸⁴ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 119

в мире не поработит вас»⁴⁸⁵. Критическая позиция Толстого по отношению к индийскому самоуправлению английскими методами: «Нехорошо. Хотят конституцию, хотят участвовать в правительстве, то есть закрепить то насилие, которое над ними совершается»⁴⁸⁶ — проводится красной линией в брошюре «Хинд Сварадж». Но главным для нас в контексте данного исследования является роль, которую сыграли идеи Толстого в формировании как критического отношения Ганди к цивилизации, так и противопоставляемого ей социального идеала деревенского, безгосударственного, земледельческого общества, долгое время выставлявшегося Махатмой в качестве главного ориентира для Индии.

Ростислав Александрович Ульяновский характеризует социальный идеал Ганди как «возврат к "золотому веку" замкнутых самодовлеющих крестьянских общин, как неприятие ненавистной ему "европейской", машинной цивилизации, враждебных патриархальной деревне рыночных экономических связей, обрекающих крестьянско-ремесленную общину на разложение и гибель»⁴⁸⁷, что чрезвычайно близко к описаниям социального идеала Льва Толстого. Подобно Толстому, не только рассуждавшему о деревне, но и принимавшему практическое участие в жизни крестьян, Ганди в свой поздний период стремился реализовать своей деревенский идеал в конкретной местности — в деревне Севаграм⁴⁸⁸. Толстовский идеал самодостаточной и свободной деревни как основы общества полностью соответствует мечте о «деревенском сварадже» Ганди: «Деревня должна представлять собой целое государство, не зависящее от своих соседей в удовлетворении своих жизненных потребностей ...»⁴⁸⁹. Как и Толстой, Ганди оказывается близок к анархистам в смысле своей антигосударственной позиции⁴⁹⁰ и сам называет себя анархистом особого рода⁴⁹¹. Его политический идеал – «общество, состоящее из бесчисленного множества деревень»; «все расширяющиеся, но не идущие кверху круги»; «жизнь не как пирамида, а как океан»⁴⁹², где люди готовы принести себя в жертву целому исключительно добровольно, а не по принуждению.

Наконец, в известнейшем произведении Г.Д. Торо «О долге гражданского неповиновения» Ганди обнаружил обоснование своих собственных методов гражданского сопротивления,

⁴⁸⁵ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 53

⁴⁸⁶ Там же

⁴⁸⁷ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 3–4

⁴⁸⁸ Там же. С. 546

⁴⁸⁹ Там же. С. 545

⁴⁹⁰ Там же. С. 28

⁴⁹¹ Там же. С. 463

⁴⁹² Там же. С. 548

интуитивно образовавшихся внутри южноафриканского движения. Метод, продемонстрированный Торо: не поддерживать несправедливую войну путём неуплаты налогов и пойти в тюрьму за эту неуплату, — использовался Ганди с удивительной эффективностью и в масштабах действий не только одного человека, но и целого национально-освободительного движения. Сатьяграха в Южной Африке началась в 1907 году с массовой клятвы представителей индийской общины не соблюдать принятый в их отношении несправедливый закон даже ценой тюремного заключения и других наказаний. В январе 1908-го года Ганди оказался в тюрьме, но уже к концу месяца трансвальский министр пошёл на соглашение. Подобным образом, когда горняки под руководством Ганди устроили мирный марш протеста, последовательно проявляли мирное неповиновение и были массово заключены в тюрьму, власти очень скоро пошли на уступки. Знаменитый соляной поход, ставший триумфом индийского национально-освободительного движения, начался с того, что Ганди (по своему обыкновению, пешком) отправился к морю, чтобы открыто нарушить несправедливый закон и выпарить в своём котелке немного морской соли. В некоторых кампаниях несотрудничества индусы прямо следовали примеру Торо, переставая платить налоги⁴⁹³. Проявить открытое неповиновение в случае несправедливости, быть готовым к любому последующему наказанию и не применять в ответ насилие — такова общая схема метода ненасильственного гражданского сопротивления, созданного Ганди под влиянием Торо и Толстого. Эффективность этого метода заключается в том, что, если насилие со стороны протестующих оправдывает новые репрессии и обеспечивает карателям моральное право применять силу в ответ на силу, то упорное и отважное, но ненасильственное сопротивление лишает такого морального права, подрывает авторитет власть-имущих и заставляет идти на переговоры.

Кратко проследив истоки основных общественно-политических концепций Ганди, мы можем обратиться к брошюре «Хинд Сварадж» («Индийская независимость»), наиболее полно их выражающей и являющейся, в то же время, самой последовательной и радикальной манифестацией его антицивилизационных идей. А.В. Горев характеризует эту брошюру как «по-толстовски страстную, но и столь же утопичную проповедь отказа от современной цивилизации и от насилия против государственного насилия»⁴⁹⁴. Как можно легко понять из названия, основной предмет рассмотрения в этой книге, написанной в диалогическом ключе, — индийская независимость. В духе «Письма индусу» Толстого Ганди отказывается считать настоящей независимостью положение, когда англичане покидают Индию, но индусы при этом

⁴⁹³ Там же. С. 519

⁴⁹⁴ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 56

сохраняют их конституцию и систему управления: «Вы хотите сделать Индию английской. А когда она станет английской, она будет называться не Индостан, а Англистан. Это не тот сварадж, которого хочу я»⁴⁹⁵. Автор критикует английское политическое и общественное устройство и делает вывод, что это неправильное устройство — следствие «современной цивилизации», от которой «народы Европы с каждым днем приходят в упадок и гибнут»⁴⁹⁶. Глава «Цивилизация» начинается с разговора о самом этом понятии: «Некоторые английские писатели отказываются называть цивилизацией то, что выступает под этим названием. На эту тему было написано много книг. Были созданы общества для излечения нации от зол цивилизации»⁴⁹⁷. Далее Ганди ссылается на работу Э. Карпентера «Цивилизация: её причины и лечение» и говорит, что обычно цивилизованные люди убеждены в пользе и благе современной цивилизации только потому, что сами к ней принадлежат и не могут выступить против самих себя, находясь во власти ослепления, читая и слыша со всех сторон, что цивилизация — благо. Ганди развенчивает мнимые блага этой цивилизации, показывая, что она со всеми своими машинами, фабриками и тягой к комфорту ведёт не к счастью, здоровью и справедливости, а к неравенству, эксплуатации, упадку нравственности, порабощению соблазнами и т. п., а затем возвращается к вопросу об англичанах: «В глубине души они неплохие люди, поэтому я уважаю их. Цивилизация не является неизлечимой болезнью, но никогда не следует забывать, что английский народ в настоящее время ею поражён»⁴⁹⁸. Далее, однако, Ганди даёт понять, что «современная цивилизация» — не есть «подлинная цивилизация». Глава «Что такое подлинная цивилизация?» начинается вопросом: «Вы осуждаете железные дороги, адвокатов и врачей. Вижу, что вы хотите отвергнуть также все машины. Тогда что же такое цивилизация?»⁴⁹⁹, — после чего автор рассуждает об Индийской, Римской, Греческой, Китайской цивилизациях и приводит определение «истинной цивилизации»: «Это такое поведение, которое указывает человеку путь долга. Исполнение долга и соблюдение морали — взаимозаменяемые понятия. Соблюдать правила морали — значит господствовать над своими мыслями и страстями. Поступая так, мы познаем самих себя. По-гуджаратски слово "цивилизация" означает "хорошее поведение"»⁵⁰⁰. Подобно тому, как Толстой отвергает современную науку в пользу науки

⁴⁹⁵ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 471

⁴⁹⁶ Там же. С. 441

⁴⁹⁷ Там же

⁴⁹⁸ Там же. С. 443

⁴⁹⁹ Там же. С. 446

⁵⁰⁰ Там же

«истинной», Ганди отвергает современную цивилизацию в пользу цивилизации «подлинной», т. е. этической⁵⁰¹, какой и была, по его мнению, индийская цивилизация изначально: «Дело не в том, что мы не знали, как изобрести машины, но наши предки знали, что наше подлинное счастье и здоровье состоит в должном использовании рук и ног. Они рассудили далее, что большие города это западня и бесполезная обуза и что в них люди не будут счастливы <...> Поэтому наших предков удовлетворяли небольшие деревни. Они знали, что сила оружия королей уступает силе нравственности, и поэтому земных монархов они ставили ниже мудрецов и аскетов»⁵⁰². Подобно тому как Толстой под «истинной наукой» подразумевал нечто кардинально отличное от современной ему науки, Ганди назвал «подлинной цивилизацией» общественное устройство без развитой техники и больших городов, но при этом нравственно совершенное⁵⁰³. Очевидно, Ганди видел в индийском прошлом, противопоставляемом модернизируемому под влиянием британцев настоящему, чистоту, нравственность и естественность, подобную той, которую киники видели в «Золотом веке», а Руссо во времена «благородного дикаря». Таким образом, подлинный сварадж (независимость) для Ганди — это не просто уход англичан, но «вытеснение западной цивилизации» и «возрождение первоначальной чистоты Индии», «возвращение к ней»⁵⁰⁴.

Далее Мохандас пишет о бесполезности современной системы образования⁵⁰⁵ и всеобщей грамотности⁵⁰⁶, критикует распространение английского языка в Индии и посвящает целую главу критике машин – символу современной цивилизации, предлагая индусам отказаться от них: «Что делала Индия до того, как все эти предметы были введены в обиход? То же самое следует делать и теперь. Пока мы не можем делать булавки без машин, до тех пор мы должны

⁵⁰¹ «Наша цивилизация, наша культура, наш сварадж зависят не от роста наших потребностей, т. е. от самоснисхождения, а от ограничения наших потребностей, т. е. от самоотречения» (Там же. С. 465)

⁵⁰² Там же. С. 447

⁵⁰³ Подобным образом Ганди рассуждает и о понятии «прогресс». «Подлинный прогресс» противопоставляется «экономическому прогрессу». «Подлинный прогресс» — это, конечно, прогресс моральный (Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 82).

⁵⁰⁴ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 51

⁵⁰⁵ Современное образование не ведёт к главному, т. е. к этическому развитию (Там же. С. 47)

⁵⁰⁶ По сути, Ганди просто продолжает толстовскую критику образования, перенеся её на индийскую почву: «Крестьянин честно зарабатывает свой хлеб. Его знания о мире просты. Он довольно хорошо знает, как ему следует вести себя по отношению к своим родителям, своей жене, своим детям и своим односельчанам. Он понимает и соблюдает правила морали. Но он не может написать своё имя. Чего же вы хотите добиться, дав ему знание букв? Прибавите ли вы хоть немного к его счастью? Вы хотите, чтобы он стал недоволен своим домом или своим участком земли?» (Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 46)

обходиться без булавок»⁵⁰⁷. Будучи человеком, склонным к постепенным, ненасильственным переменам и компромиссам, Ганди считает возможным отказаться от машин постепенно, шаг за шагом вернувшись в «подлинно цивилизованное» состояние.

Брошюра «Хинд Сварадж» приобрела в Индии большую популярность, но была воспринята неоднозначно. Образованные индийцы с готовностью восприняли национально-освободительный антибританский пафос Ганди⁵⁰⁸ и превознесение «подлинно индийского», но, как легко догадаться, наиболее радикальные антицивилизационные идеи Ганди вызвали недовольство и критику со стороны многих индийцев, не прошедших, подобно Ганди, путь упрощения своей жизни и желавших пользоваться благами машинного производства, современной науки, медицины, образования и т. п. С этого момента М. Ганди становится одним из ведущих лидеров национально-освободительного движения и в то же время, как последовательный критик цивилизации и машин, занимает подчас маргинальную позицию и не находит широкой поддержки своих примитивистских идей. Впоследствии Ганди никогда полностью не откажется от этих идей, сформировавших его мировоззрение, но, как политик, выражающий не собственную волю, а волю широких слоёв индийского общества, несколько отложит их в сторону. Уже в 1921 году он напишет по поводу «Хинд Сварадж»: «Ныне мои убеждения тверды, как никогда. Я считаю, что если бы Индия отбросила "современную цивилизацию", она бы только выиграла от этого. Но я хочу предупредить читателя, чтобы он не подумал, что в настоящее время моей целью является сварадж, описанный в брошюре. Я знаю, что Индия ещё не созрела для него. Такое заявление может показаться неуместным. Но это моё убеждение. Лично я тружусь во имя свараджа, описанного в этой брошюре. Но сегодня все мои усилия несомненно направлены на достижение парламентского свараджа в соответствии с волей и желанием индийского народа. Я не ставлю своей целью уничтожение железных дорог и больниц, хотя, конечно, приветствовал бы их естественное разрушение. Ни железные дороги, ни больницы не являются признаками настоящей цивилизации. В лучшем случае они — неизбежное зло. Ни то, ни другое не прибавляет ни дюйма к нравственному уровню нации. Я не стремлюсь и к окончательному упразднению судов, хотя и считаю, что это "совершенство, к которому следует благочестиво стремиться". Ещё менее пытаюсь я уничтожить машины и фабрики. Это требует высшей простоты и высшего отречения, нежели то, к которому готов сегодня народ. Единственной частью программы, которая осуществляется теперь во всей

⁵⁰⁷ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 450

⁵⁰⁸ Там же. С. 51

полноте, является ненасилие»⁵⁰⁹. В этом же году он напишет: «Я не стал бы оплакивать исчезновение машин и не счел бы это бедствием. Но у меня нет никаких планов на этот счет»⁵¹⁰. Таким образом, с 1920-х годов высказывания Ганди о промышленности начинают постепенно менять характер. Как полагает Парел, Махатма стал осознавать, что связь между современной экономикой и современной технологией нерасторжима, и вопрос встал о том, как сделать эту связь полезной для человечества⁵¹¹. Ганди по-прежнему видел угрозы «машинерии», но стремился уже не искоренить, а ограничить роль машин в экономике⁵¹². По видимому, изменение позиции Ганди обозначает не столько перемену внутренних убеждений, сколько всё большее размежевание идеала, к которому он хотел бы направить Индию (но не мог без поддержки индийского народа), и реальной ситуации, в которой большинство индийцев однозначно выступали за независимость с сохранением модернизации. К концу жизни на Ганди как на политике концентрировалась всё большая ответственность, и ему пришлось занять более компромиссную позицию и по отношению к цивилизации, и по отношению к принципу ненасилия⁵¹³. В 1938 году Махатма сделал заявление, казалось бы, совершенно отступив от своих прежних антицивилизационных настроений: «Я заявляю, что я не враг высшего образования. Но я враг высшего образования в той форме, в какой оно осуществляется в этой стране. В соответствии с моей программой будет больше библиотек, больше лабораторий, больше исследовательских институтов, и они будут лучше нынешних. У нас будет армия химиков, инженеров и других специалистов, которые будут настоящими слугами нации»⁵¹⁴.

Однако, отложив в сторону не столь популярные прямые призывы отказаться от машин, дорог и больниц, Ганди так или иначе продолжал воздействовать на индийское общество в этом

⁵⁰⁹ Там же. С. 436

⁵¹⁰ Там же. С. 489

⁵¹¹ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 81-82

⁵¹² Ibid

⁵¹³ Если во время первых массовых кампаний в Индии Ганди останавливал сатьяграху после случаев ответного насилия со стороны участников движения: так было в 1919 г., когда после случаев насилия он признал, что совершил «ошибку, огромную, как Гималаи» (Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 200), — то позже, хотя и продолжая осуждать насилие, Ганди уже не рассматривал случаи его применения как причину для прекращения борьбы. Ещё позже, во время второй мировой войны, перед угрозой вторжения в Индию японцев, Ганди парадоксально заявил, что, хотя и не отказывается от принципа ненасилия, признаёт необходимым оказать вооружённое сопротивление в случае агрессии (Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 513).

⁵¹⁴ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 176

направлении посредством личного примера и некоторых из своих кампаний⁵¹⁵. Что касается личного примера, широко известна манера Ганди одеваться (за которую он получил от Черчилля прозвище «полуголый факир»), ходить по возможности пешком, опираясь на посох (так он ходил и по Индии, и по Лондону, уже будучи признанным вождём индийского народа), жить максимально просто. После старательных южноафриканских попыток (колония в Фениксе и Ферма Толстого) построить общину, обеспечивающую свои базовые потребности ручным трудом⁵¹⁶, Ганди основал Сатьяграха Ашрам в Индии, где продолжил общинные эксперименты с развитием земледелия и ручных ремёсел, занимался прядением и старался самостоятельно обслуживать свои основные нужды. Среди общественных кампаний, в которых Махатма реализовывал свои антицивилизационные идеи, можно отметить деятельность по защите, возрождению и развитию традиционной индийской деревни. Ганди воспринимал своё служение нации в первую очередь как служение сельской, бедной, нецивилизованной и необразованной Индии. После окончательного возвращения из Южной Африки в 1915-1916 годах он много путешествует по сельской Индии, а в 1917 году начинает сатьяграху в Чампаране, защищая права нищих крестьян и попутно организуя начальные школы для сельских жителей⁵¹⁷. С 1921 года Ганди принимает активнейшее участие в свадеши — движении возрождения ручного прядения и одежды из домотканой материи. Как пишет Горев, «Ганди вдохнул в движение "свадеши" новую силу. Он призывает индийцев носить одежду исключительно из тканей ручного производства. Обитель Ганди на реке Сабармати становится центром возрождения ручного прядения, которое с удивительной быстротой распространяется по всей стране. По образцу старых делались новые прялки, и вот, казалось, все население Индии поголовно занялось производством кхади. Изображение прялки, по предложению Ганди, становится символом независимости на знамени Конгресса. А самих конгрессистов можно было узнать по головному убору "топи", белой шапочке, типа пилотки, сделанной из того же кхади»⁵¹⁸. Эта чрезвычайно интенсивная кампания была принята образованными кругами Индии неоднозначно, в связи с чем произошёл знаменитый спор Ганди с Тагором⁵¹⁹. Ганди вполне

⁵¹⁵ В этом смысле его биография уникальна, так как является биографией носителя антицивилизационных идей, обладавшего реальной политической властью, а его успехи, поражения (а также уступки и компромиссы) в этой сфере интересны и показательны.

⁵¹⁶ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 80

⁵¹⁷ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 199

⁵¹⁸ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 103

⁵¹⁹ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 172

рационально объяснял свою настойчивость тем, что при отсутствии достаточного производства ткани и одежды в Индии массовое прядение и домашнее ткачество освобождали индийскую экономику от необходимости закупать ткани из Британии и тем, что в сложных экономических условиях домашнее прядение давало реальный, пусть и небольшой, доход бедным и безработным людям, а также считал прядение своеобразной жертвой⁵²⁰, которую даже обеспеченный и образованный индус (даже Тагор) может (и должен) совершать ежедневно по пол часа в качестве этического долга⁵²¹ и акта символического служения нации⁵²². Хотя Э.Д. Парел склонен объяснять и оправдывать чуть ли не фанатичную любовь Ганди к прялкам именно этими практическими и символическими причинами⁵²³, очевидно, что любовь эта является частью более общего стремления Ганди возродить независимую от машин и цивилизации традиционную индийскую деревню и соответствующий ей образ жизни (мечты, возможно, утопической, но для Ганди, как для последователя Толстого и Раскина, очень важной). Это доказывается тем, что Махатме было недостаточно возродить прядение в деревне, – он стремился возродить весь технологический цикл без использования машин и фабрик: «Мне казалось, что в принципе неправильно использовать фабричные чесальные ленты. Ведь тогда можно употреблять и фабричную пряжу? В старину, конечно, не было фабрик, снабжавших прядильщиков лентами. Как же они делали ленты?»⁵²⁴. Предвосхищая идеи сторонников «локальной экономики», считающих обмен местными товарами и услугами более устойчивым и справедливым, чем участие в национальном и глобальном рынках, Махатма говорил в речи о свадеши: «Свадеши это тот дух в нас, который заставляет нас ограничить себя использованием своего ближайшего окружения и отказаться от более отдаленного»⁵²⁵. Таким образом, Ганди считал возможным достичь своего аграрного анархического идеала, близкого к социальному идеалу Толстого: «Если мы будем руководствоваться учением свадеши, тогда и вашим и моим

⁵²⁰ Ibidem, p. 77

⁵²¹ Ганди обосновывает прядение как этический долг полностью в духе Толстого: «Я живу трудами моих соотечественников. Проследите путь тех денег, что приходят в ваш карман, и вы увидите, что я говорю правду!.. Необходимо пряхть! Пусть каждый прядет! Пусть Тагор прядет, как и все!» (Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 115)

⁵²² О символической роли прядения и о кампании свадеши как о своеобразном арт-проекте подробнее см. в работе Энтони Д. Парела (Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 171-173)

⁵²³ Ibidem, p. 172

⁵²⁴ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 421–422

⁵²⁵ Там же. С. 465

долгом будет найти соседей, которые могут удовлетворить наши запросы, и научить их, как это сделать, если они этого не знают <...> Тогда каждая деревня в Индии станет самостоятельной единицей, почти целиком удовлетворяющей свои потребности и обменивающейся с другими деревнями только теми продуктами, которые нельзя произвести на месте»⁵²⁶; «В каждом доме должна быть прялка, и каждая деревня менее чем через месяц должна организовать так, чтобы самой удовлетворять свои потребности в тканях. Вообразите только, что значит эта тихая революция, и тогда вы легко поверите мне, что свадеши означает сварадж»⁵²⁷.

В 1934 году Ганди объявляет о решении отойти от политики и посвятить себя развитию сельских ремёсел и служению неприкасаемым (что потом, конечно, не осуществляет), в 1935-м снова путешествует по деревням и городам Индии, а в 1936-м поселяется в деревне Севаграм и продвигает концепцию образования посредством основных индийских ремесел⁵²⁸. В 1945–1946 годах, за несколько лет до смерти, Ганди снова путешествует по Индии, пропагандируя хиндустани вместо английского и выступает в защиту неприкасаемых. Таким образом, мы видим, что всю свою взрослую жизнь в Индии Ганди оставался верен служению индийской деревне, что напрямую связано с его основными мировоззренческими установками: деревня лучше города, естественная и простая жизнь лучше искусственной и богатой, ручной труд лучше машин, а духовно-этическая⁵²⁹ направленность культуры лучше материально-технократической.

Заканчивая исследование биографии и философии Мохандаса Ганди как антицивилизациониста, мы соотнесём его высказывания с выделенными ранее элементами универсальной структуры радикальной критики цивилизации.

- 1) ***Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни.*** Следуя Раскину и Толстому, Ганди считал обладание богатством и роскошью, в первую очередь, безнравственным, и рассматривал богатство как источник социального зла: бедности, эксплуатации и пр. С другой стороны, он видел в комфортных условиях и изысканной пище угрозу для физического и духовного здоровья человека, ими обладающего, и находил подтверждение этому в самой индийской культуре, склонной к аскетизму: «Чем больше

⁵²⁶ Там же. С. 469

⁵²⁷ Там же. С. 491

⁵²⁸ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 203

⁵²⁹ Для Ганди, как и для Толстого, религия связана, в первую очередь, с этикой, «сущность религии в соблюдении норм нравственности» (Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 73)

мы потворствуем нашим страстям, тем более необузданными они становятся»⁵³⁰. Упрощение жизни Ганди стал практиковать ещё в Лондоне в целях экономии, сохранения здоровья, в диетических экспериментах. Новый виток наступил в Южной Африке под действием книги Раскина. Героем упрощения жизни для Ганди стал и граф Толстой: «Удивительно, в какой простоте и скромности жил Толстой! Рожденный и воспитанный в роскоши и комфорте богатой аристократической семьи, щедро осыпанный земными благами, какие только можно пожелать, этот человек, познавший все радости жизни, отвернулся от них в цвете лет и никогда больше ими не прельщался...»⁵³¹, и сам Ганди старался всё более и более упростить свою жизнь и жизнь близких ему людей, став символом простоты и добровольной бедности⁵³². В письме сыну Манилалу Ганди пишет: «Пожалуйста, помни, что с этих пор наш удел — бедность. Чем больше я об этом думаю, тем больше чувствую, что быть бедным лучше, чем быть богатым. Это более благословенное состояние. Плоды бедности – слаще, чем плоды богатства...»⁵³³.

- 2) ***Критика экономической и технической деятельности людей.*** Как мы уже отмечали, центральным объектом для критики, символизирующим всё зло современной цивилизации⁵³⁴, Ганди избрал машины. Следуя Толстому, Ганди подчёркивал бесполезность и даже вредность всего технического прогресса для традиционного индийского земледельца и, даже соглашаясь рассмотреть возможность использования машин, всё же не находит им применения «в своей картине»⁵³⁵. «Прежде в Европе люди пахали землю главным образом вручную. Ныне с помощью парового двигателя один человек может вспахать огромную полосу земли и таким образом накопить большие богатства. Это называют показателем цивилизации. Прежде только немногие писали книги и притом ценные. Теперь кто угодно пишет и печатает все, что угодно, и отравляет умы людей <...>. Прежде люди делались рабами в силу физического принуждения. Теперь их поработают соблазн денег и роскошь, приобретаемая за

⁵³⁰ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 347

⁵³¹ Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 44

⁵³² Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 4-5

⁵³³ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 60

⁵³⁴ Parel A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 81

⁵³⁵ «Любая машина, которая помогает индивиду, годится. Но должен признаться, что я никогда не пытался обдумать, что же это за машина. Думал я о швейной машине Зингера, и то слишком поверхностно. Она мне не нужна для моей картины» (Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 550)

деньги», — вот как Ганди описывает блага технического прогресса и цену за них — «Цивилизация стремится к увеличению комфорта для людей, но, к несчастью, она терпит позорную неудачу даже в этом»⁵³⁶. «Не думаю, чтобы индустриализация была необходима для какой-либо страны. Это особенно верно в отношении Индии. Конечно, я верю, что независимая Индия сможет выполнить свой долг перед страждущим миром, только приняв простой, но благородный образ жизни своих хижин и живя в мире со всем миром. Высокое мышление несовместимо со сложной материальной жизнью ...»⁵³⁷

- 3) *Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека.* Почти всю жизнь экспериментируя с диетами, Ганди стремился определить, какие продукты являются естественными для человека, и исключить все остальные из своего рациона: «Неправильно было пить молоко еще и потому, что я не считал его естественной пищей для человека»⁵³⁸. Употребление неестественной пищи и удовлетворение неестественных потребностей оказывается пагубным как для тела, так и для духа человека: «Мать напихивает своё дитя всевозможными деликатесами. Ей кажется, что только так она может продемонстрировать свою любовь. Поступая так, мы не делаем нашу пищу вкуснее, возможно, даже наоборот. Вкусной пищу делает аппетит. Голодному человеку простая лепешка кажется вкуснее, чем кусок сладкого пирога тому, кто уже пресытился. Мы используем множество приправ, готовим бесконечное количество блюд, чтобы до отказа набить желудки. А потом спрашиваем, почему мы не можем контролировать свои чувства»⁵³⁹. Вместо того чтобы тепло одевать детей, Ганди советовал закалять их тело, позволяя согреваться на солнце, у печки или физическим трудом⁵⁴⁰. В том же ключе Ганди отрицает медицину и лекарства⁵⁴¹, говоря: «Тысячи людей рождаются в джунглях

⁵³⁶ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 442–443

⁵³⁷ Там же. С. 550

⁵³⁸ Там же. С. 393

⁵³⁹ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 129–130

⁵⁴⁰ Там же. С. 130-131

⁵⁴¹ «Что касается врачей, то Ганди соглашается, что вначале их профессия его привлекала; но вскоре он убедился, что она не может считаться почтенной. Западная медицина занимается единственно тем, чтобы лечить тело больных, а не уничтожать причины болезней, которыми по большей части являются пороки; можно даже сказать, что она поощряет последние, давая порочным людям возможность наслаждаться пороками с наименьшим риском. Она содействует поэтому деморализации народа; она изнеживает его посредством своих

и обходятся без всякой медицинской помощи»⁵⁴². Наконец, неестественными и вредными оказываются потребности, удовлетворяемые с помощью машин: «Честный врач вам скажет, что там, где развиваются искусственные средства передвижения, страдает здоровье людей. Помнится, в одном европейском городе ощущался недостаток в деньгах, доходы трамвайных компаний, адвокатов и докторов понизились, а жители стали здоровее. Я не могу припомнить ничего положительного, связанного с машинами. О зле, которое приносят машины, можно написать целые тома»⁵⁴³.

- 4) *Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией*. В одном из писем к детям, регулярно посылаемых Ганди в свой ашрам, он восхищается красотой природы и задаёт детям вопрос, нужны ли, при наличии таких прекрасных храмов природы, воспевающей Бога-Творца, искусственные храмы и религиозные постройки людей⁵⁴⁴. В своём отношении к детям и образованию Ганди также, как и Толстой, и Руссо, стоит не за облагораживание природы детей, а за сохранение этой изначально благой природы, так как дети являются носителями невинности и естественной, природной нравственности, которая затем подвергается искажающим воздействиям общества, и многим взрослым, потеряв эти природные качества, следовало бы не столько учить детей, сколько учиться у них⁵⁴⁵. Подобно киникам и Толстому, Ганди сравнивает людей с животными и приводит последних людям в пример, говоря, что животные, следуя своим инстинктам, поступают мудрее, чем люди, извратившие природное поведение: «Они едят траву и растения, и едят ровно столько, сколько нужно, чтобы удовлетворить чувство голода. Они едят, чтобы жить, а не живут, чтобы есть. Мы же делаем прямо противоположное»⁵⁴⁶. В некоторых случаях природа оказывается для Ганди примером и в области общественной жизни: «Я убеждён, что общественная организация должна жить сегодняшним днём, как живёт природа»⁵⁴⁷.

- 5) *Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному*.

Главный идеал естественной жизни для Ганди (как и для Толстого) – это жизнь

рецептов "черной магии", которые отвращают его от героической дисциплины тела и духа» (Роллан Р. Махатма Ганди // http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm (Дата обращения: 16.12.2015))

⁵⁴² Горев А. В. Махатма Ганди. М. : Международные отношения, 1984. С. 74

⁵⁴³ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 450–451

⁵⁴⁴ Махатма Ганди. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. С. 19–20

⁵⁴⁵ Там же. С. 33

⁵⁴⁶ Там же. С. 129

⁵⁴⁷ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 190

традиционной деревни. Вокруг этого идеала Ганди строит своё представление о «подлинной» индийской цивилизации, о «Золотом веке», к которому нужно вернуться. А ориентиром становятся мудрые предки, жившие традиционной и простой жизнью во времена этой «подлинной» цивилизации: «Наши предки поставили предел потворству слабостям. Они понимали, что счастье, это главным образом состояние ума. Не обязательно человек счастлив, когда он богат, или несчастлив, когда он беден <...>. Видя все это, наши предки отучали нас от роскоши и наслаждений. Мы обходимся таким же плугом, как и тысячи лет назад»⁵⁴⁸. Таким образом, Ганди оказывается ближе к хронологическому примитивизму, хотя в современных деревнях Индии (особенно в глухих и изолированных её частях) также находит вдохновляющие примеры традиций и простоты.

- б) **Представление о разрушительном характере цивилизации.** Хотя Э.Д. Парел называет экологические причины одним из трёх основных пунктов, по которым Ганди критиковал машины⁵⁴⁹, собственно экологические вопросы занимали в политической жизни и философии Махатмы далеко не первое место. И всё же философия Ганди оказала заметное влияние на дальнейшее формирование идей экологической этики: «Для Ганди экологическая этика включена в более широкий контекст – "культ ненасилия", которым пронизана вся индийская философия и культура в целом»⁵⁵⁰. Основу того, что можно было бы назвать экологической этикой Ганди, составляет его отношение к корове. Следуя традициям индуизма, Махатма чрезвычайно много внимания уделял этому вопросу и считал культ охранения коровы «даром Индии миру»⁵⁵¹. Подобно тому, как прялка символизирует ручной труд и свободу от машин и цивилизации, «символом всех животных у Ганди выступает корова. Через почитание коровы человек должен осознать свое единство со всем живым миром»⁵⁵². Одним из главных упреков Махатмы в адрес европейской медицины служит её жестокость к животным, то есть применение

⁵⁴⁸ Там же. С. 347-348

⁵⁴⁹ Другие два — замещение машиной человеческого труда и ограничение свободы (Parel A. *Gandhi's philosophy and the quest for harmony*. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. P. 81-82)

⁵⁵⁰ Анашина М. В. Экологическая этика Индии и Китая // <http://iph.ras.ru/page51100196.htm> (Дата обращения: 16.12.2015).

⁵⁵¹ Роллан Р. Махатма Ганди // http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm (Дата обращения: 16.12.2015)

⁵⁵² Анашина М. В. Экологическая этика Индии и Китая // <http://iph.ras.ru/page51100196.htm> (Дата обращения: 16.12.2015).

вивисекции, «самого черного преступления человека»⁵⁵³. Р. Роман подытоживает рассмотрение отношения Махатмы к защите коров так: «К евангельскому учению: Люби ближнего, как самого себя, он добавляет: "Все, что живет, есть твой ближний"»⁵⁵⁴. Здесь заметно влияние на Ганди этических представлений джайнизма и буддизма, распространяющих этическое отношение на все живые существа⁵⁵⁵. Жестокость к животным, разрушение природы для Махатмы – один из аспектов современной цивилизации, коренящийся в самой её сути, то есть в насилии: «Западная цивилизация в отличие от восточной основана главным образом на насилии»⁵⁵⁶. Насилие «насквозь пронизывает западную цивилизацию во всех ее сферах»: экономике, политике, во взаимоотношениях людей, в международных отношениях⁵⁵⁷.

- 7) **Критика данного (цивилизованного) общества.** В бедах Индии Ганди обвиняет не британцев, но «современную цивилизацию», которая как бы сама управляет людьми, следуя своим собственным интересам⁵⁵⁸: «Индией управляет не британский народ, а современная цивилизация при помощи своих железных дорог, телеграфов, телефонов и всевозможных изобретений, которые прославляются как торжество цивилизации»⁵⁵⁹. Отрицая «блага цивилизации», Ганди расходился не только с британцами, но и с большей частью индийского общества, модернизированного и уже не готового от них отказаться, что с прискорбием признавал впоследствии и сам Ганди⁵⁶⁰. Не находя союзников столь радикального отказа от цивилизации в политических кругах, Махатма находит союзника в лице религии: «Эта цивилизация такова, что она разрушится сама

⁵⁵³ Роллан Р. Махатма Ганди // http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm (Дата обращения: 16.12.2015)

⁵⁵⁴ Там же

⁵⁵⁵ Этика Будды для Ганди оказывается более универсальной, чем этика Иисуса, так как распространяется не только на людей, но — на всё живое (Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 162)

⁵⁵⁶ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 184

⁵⁵⁷ Степанянц М. Т. Махатма Ганди: «апостол ненасилия» // Век глобализации. 2009, № 1 // <http://iph.ras.ru/uplfile/orient/biblio/apostol.pdf> (Дата обращения: 16.12.2015).

⁵⁵⁸ Это представление о том, что в каком-то смысле не люди управляют машинами, а наоборот, мы ещё встретим у радикального критика цивилизации XX в. Теодора Качинского

⁵⁵⁹ Ганди М. К. Статьи и речи // <http://podelise.ru:81/docs/index-24493841-5.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁵⁶⁰ Ганди М. К. Моя Жизнь. М. : «Наука», 1969. С. 436

собой, нужно только иметь терпение. Согласно учению Мухаммеда ее следует считать сатанинской цивилизацией. Индуизм называет ее черным веком»⁵⁶¹.

3.3 Экологическая радикальная критика цивилизации второй половины XX века

Во второй половине XX века, ознаменовавшейся стремительным ростом темпов производства и потребления и нарастанием противоречий между хозяйственной деятельностью цивилизованного человечества и окружающей средой, ведущим аспектом радикальной критики цивилизации стал экологический. Экологический аспект присутствовал в критике цивилизации и ранее, но со второй XX века он вышел на первый план, оставив позади аспекты, которые мы обобщённо назвали философскими и этическими. Часть экологического движения, стремясь разрешить создавшиеся противоречия между промышленной цивилизацией и природой в пользу последней, заняла бескомпромиссную по отношению к цивилизации позицию. Но, заострив своё внимание на экологическом аспекте, современные критики цивилизации ненамеренно воспроизводят весь структурный комплекс антицивилизационных идей, выделенный нами уже у древних даосов и киников. В объяснении нуждается тот факт, что, несмотря на упоминавшееся нарастание противоречий между развитием цивилизации и сохранением природы и на всё большую популярность различных экологических дискурсов, идеи радикальной критики цивилизации во второй половине XX века (и их носители) оказываются в ещё более маргинальном положении, чем их предшественники. Современные критики цивилизации известны куда менее, чем Руссо, Толстой, киники или даосы. Стараясь хотя бы частично пояснить этот факт, далее мы уделим некоторое внимание современному экологическому движению и главенствующей в нём отнюдь не примитивистской тенденции, и уже после перейдём к краткому анализу радикальной критики цивилизации второй половины XX века.

Современное экологическое движение в своей основе неоднородно. И даже если редуцировать большую часть различий, останется, на наш взгляд, одно самое важное – различие исходных мировоззренческих позиций. Можно смело утверждать, что среди людей, обеспокоенных экологической ситуацией современности и предпринимающих какие-либо теоретические или практические попытки снизить разрушающее воздействие человечества на

⁵⁶¹ Там же. С. 443

природу, лидирующее положение на сегодняшний день занимает позиция, соответствующая концепции экологической модернизации. Понятие экологическая модернизация появилось в 1980-е гг. внутри западного экологического движения, но быстро вошло в оборот и стало использоваться не только в теоретических дискуссиях учёных и экологов, но и на практике, став, к примеру, центральным для государственной экополитики Голландии. Росту популярности этого понятия внутри экологического движения сопутствовал переход многих его участников от позиций деиндустриализации к позициям супериндустриализации с применением высоких, более экологичных технологий. Подробная история понятия экологическая модернизация, дискуссий и классификаций, возникавших на его основе, существующая критика теории экологической модернизации приведены в работе И.П. Кулясова⁵⁶², и, не останавливаясь на этом, далее мы несколько расширим это понятие и будем использовать его как обозначение общей тенденции к использованию достижений науки и техники для решения экологических проблем современности и ближайшего будущего. Таким образом, к экологической модернизации мы будем относить всю совокупность проектов прогрессивного усовершенствования экономической, хозяйственной и технической деятельности человечества с целью установления рациональных и устойчивых отношений между человечеством и окружающей природной средой. Экологическая модернизация является продолжением модернизации вообще и основана на оптимистичных концепциях развития, совершенствования, прогресса, выработанных в эпоху Просвещения и основанных на вере в торжество разума и науки. При таком рассмотрении мы можем увидеть, что проекты и концепции, соответствующие этой позиции, появились, как это часто бывает, гораздо раньше, чем само понятие. Одним из первых подобных проектов является учение о Ноосфере русского космиста и биогеохимика Вернадского⁵⁶³, продолжившего идеи Тейяр де Шардена о продолжении эволюции человечества. Согласно Вернадскому, история человечества логично продолжает общий процесс развития жизни на планете Земля. Подобно тому, как развитие нервной системы и рост её значения характеризует, по Вернадскому, эволюцию животных на Земле и достигает своей вершины в человеке, развитие техники и технических возможностей характеризует развитие человечества, а венчает этот процесс создание Ноосферы – новой оболочки земли, связанной с разумной хозяйственной деятельностью человечества. Развившись из животных, являвшихся частью естественной живой оболочки Земли, человечество переорганизовывает свою естественную среду, используя достижения науки и техники, и

⁵⁶² Кулясов И. П. Экологическая модернизация: теория и практики. СПб.: СПбГУ. 2004. 154 с.

⁵⁶³ Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М. : Айрис-пресс, 2009. 573 с.

становится одной из значимых сил, определяющих процессы планетарного развития. Вернадский оптимистично рассматривал этот процесс как последовательный и движимый развитием разума, писал о его естественности и необратимости: отдельные случаи остановки развития техники и её деградации он считал скорее исключениями, подтверждающими правило и не останавливающими общее техническое развитие человечества.

Продолжая традицию русского космизма и во многом вдохновляясь философией Вернадского, советские писатели-фантасты создали оригинальные образы экологической модернизации. И. Ефремов описал будущее планеты Земля как время торжествующего гуманизма, триумфа науки и техники. При этом человечество полностью перестроило природную среду обитания: изменило климат, стало выращивать равноценный растительный заменитель мяса, построило глобальную транспортную сеть со спиралевидной сверхскоростной железной дорогой, идущей от одного полюса Земли до другого и т.д.⁵⁶⁴ – все эти изменения рассматриваются в произведениях Ефремова исключительно позитивно. Братья Стругацкие также описали будущее Земли как время высочайшего развития науки и техники⁵⁶⁵, управляемого разумным и гуманным человечеством⁵⁶⁶, отправляющимся к другим планетам, чтобы помочь развиваться другим народам⁵⁶⁷. Тот же образ просвещённых землян, героически помогающих развиваться народам других планет, мы находим и у Ефремова в «Часе Быка»⁵⁶⁸. Можно сказать, что демиургическая идея «улучшения природы» гением человеческого духа и разума, усовершенствования естественной среды обитания, была очень характерна именно для Советского Союза, и её мы можем встретить не только у фантастов, но и в реальных хозяйственных проектах (грандиозный проект поворота рек, создание водохранилищ типа Каховского, системы каналов и т.п.). И даже в «Розе Мира» Д. Андреева⁵⁶⁹ одной из духовных задач человечества объявляется «просвещение природы», в результате которого исчезнут хищные и эгоистичные проявления, частично свойственные дикой природе (следствия вмешательства тёмных сил в историю Земли, как полагал Андреев), и природа планеты поднимется до более высокого этического уровня просветлённого человечества. С концом

⁵⁶⁴ Ефремов И. А. Туманность Андромеды. М. : АСТ, 2004. 480 с.

⁵⁶⁵ Здесь мы говорим о раннем периоде творчества Стругацких. В более поздних произведениях братьев утопия сменилась антиутопией и оптимистичная вера в торжество разума значительно поуясла.

⁵⁶⁶ Стругацкий А., Стругацкий Б. Полдень, XXII век (Возвращение). М. : Детская литература, 1967. 320 с.

⁵⁶⁷ Стругацкий А., Стругацкий Б. Трудно быть богом; Попытка к бегству; Далекая Радуга. М. : ТКО АСТ ; СПб : Terra Fantastica, 1997. 496 с.

⁵⁶⁸ Ефремов И. А. Час Быка М. : АСТ, 2004. 544 с.

⁵⁶⁹ Андреев Д. Л. Роза Мира. М. : Эксмо, 2008. 800 с.

Советского Союза и XX в. утопические проекты перестраивания природы и общества не закончились. Ярким примером здесь могут выступить концепция «ресурсно-ориентированной экономики» и проект «Венера», разработанные футурологом Ж. Фреско⁵⁷⁰ и ставшие популярными благодаря серии документальных фильмов «Zeitgeist».

В отличие от утопических, либеральные проекты экологической модернизации (которые обычно и имеются в виду, когда говорят о современной теории экологической модернизации) не претендуют на переделывание природы или человека и поэтому на первый взгляд кажутся более реалистичными. Они ограничиваются переориентацией современной экономической системы на возобновляемые источники энергии, использование новых более экологичных технологий и введение новых экологических хозяйственных и экономических принципов без радикального изменения текущего общественного устройства. Отдельные европейские страны и города (например, несколько сот городов мира, участвующих в движении «Transition Towns») достигли определённых достижений в использовании возобновляемых источников энергии, энергоэффективности и других показателях устойчивости. Но для осуществления экологической модернизации в глобальном (а не локальном) масштабе, необходимо, по всей видимости, чтобы человечество в целом могло действовать разумно, по крайней мере, в либеральном ключе разумного эгоизма: заботиться о самосохранении. Для этого ему нужно предвидеть результаты собственной хозяйственной деятельности и признать необходимость, с одной стороны, ограничивать свои потребности, а с другой стороны, прилагать специальные усилия ради того, чтобы сохранить природные ресурсы для последующих поколений (что является основой широко используемой концепции устойчивого развития). Для распространения такого разумного отношения к природным ресурсам европейские страны инициируют и поддерживают широкий спектр культурной, образовательной и общественной деятельности, как в Европе, так и в других странах, что обычно именуется экологическим просвещением. Как слово модернизация в понятии *экологическая модернизация* кажется нам в высшей степени закономерным и отражающим суть явления, так и слово просвещение в понятии *экологическое просвещение* совершенно точно отражает именно просветительскую суть такого подхода: человечество разрушает природу по причине собственного невежества; свет знания прогрессивного экологического мышления способен достичь разума людей, и тогда, ведомое присущей человеку разумностью, человечество изменит свою хозяйственную

⁵⁷⁰ Фреско Ж. Проектирование будущего. Спб. : Бизнес Пресса, 2000. 120 с.

деятельность и обратится к современным экологическим технологиям, к рациональному и устойчивому природопользованию.

Подводя итоги краткого рассмотрения этой лидирующей в сегодняшнем экологическом движении мировоззренческой позиции, подчеркнём, что, говорим ли мы об утопических или о либеральных проектах экологической модернизации, ключевые аксиоматические основы у этих проектов едины и уходят корнями в идеи Просвещения. Эти базовые установки сложно доказать, часто они являются неосознаваемым глубоким убеждением или верой⁵⁷¹, необходимой для возникновения и развития оптимистичных концепций типа экологической модернизации. Каковы же, на наш взгляд, эти рационалистические аксиомы или предрассудки?

1) Человеческое общество развивается в прогрессивном ключе (и экологическая модернизация – это ещё один шаг вперёд в этом развитии, а, ни в коем случае, не назад).

2) Человечество разумно и способно, используя достижения науки и техники, рационально организовать своё общественное устройство и хозяйственную деятельность.

3) Наука и техника нейтральны по отношению к природе, могут быть использованы для принесения как вреда, так и пользы природной среде, и являются эффективными инструментами для решения экономических, хозяйственных и экологических задач и проблем.

Помимо вышеописанного ряда оптимистических концепций (во многом уже вошедших в массовую культуру в виде экологизации потребления, быта и пр.), есть и альтернативный, оппозиционный ряд, который может быть отнесён к радикальной критике цивилизации, опирающийся на противоположные установки:

1) Человечество не развивается в прогрессивном ключе, а деградирует, либо движется к самоуничтожению. Единственно правильным путём, таким образом, является путь «назад к природе».

2) Современное человечество не способно к разумному поведению. Люди не столько контролируют развитие экономики, промышленности, науки и техники, сколько контролируются этим развитием.

3) Природу невозможно улучшить, так как природа является вполне совершенной. Потому наука, техника, экономическая и хозяйственная деятельность человечества могут принести природе только вред, но не пользу.

⁵⁷¹ Напомним, что именно «верой» называл оптимистичную убеждённость в общественном развитии ещё Л. Н. Толстой в своей «Исповеди» (Толстой. Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. Т. 23. С 5–6)

Во второй половине XX в. эта мировоззренческая основа была представлена во множестве текстов, подробное изучение которых требует отдельного исследования. Поэтому далее мы лишь кратко рассмотрим наиболее влиятельных, на наш взгляд, радикальных критиков цивилизации второй половины XX века.

Родоначальником одной из линий современной критики цивилизации стал японский фермер, «дедушка натурального земледелия» **М. Фукуока**. Мы кратко рассмотрим его биографию и перейдем к философии. Превращению М. Фукуока из преуспевающего молодого японца в критикующего цивилизацию фермера предшествовал экзистенциальный кризис, подобный, возможно, кризису Льва Толстого или Теодора Качинского, предварявшему радикальное изменение их взглядов. Подобно Толстому, Фукуока пережил кажущееся беспричинным, но в то же время «очень сильное чувство» страха смерти⁵⁷² и также впал после этого в продолжительную депрессию, длившуюся до внезапного прозрения. Но если прозрение Льва Николаевича было связано с его новым пониманием христианства, то прозрение Масанобу Фукуока ближе, скорее, к даосизму или дзен-буддизму⁵⁷³: «В это мгновение все мои сомнения и мрачный туман моего смятения исчезли. Все, что было моим твердым убеждением, все, чему я раньше доверял, было унесено ветром. Я чувствовал, что я понял только одну вещь. Без участия моего разума слова сами пришли ко мне: "В этом мире совсем ничего нет"⁵⁷⁴; «"Человечество не знает совсем ничего. Ничто не имеет внутренней ценности и всякое действие это тщетное, бессмысленное усилие". Это может показаться абсурдным, но это единственный способ выразить словами мою мысль»⁵⁷⁵. Безуспешно попытавшись донести своё открытие до других

⁵⁷² «Мне казалось, что я был брошен на милость холода, и внезапно я погрузился в мир одиночества. Я ощутил себя один на один со страхом смерти. Когда я думаю об этом теперь, этот страх кажется беспричинным, но в то время это было очень сильное чувство» (Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006. С. 15).

⁵⁷³ Ларри Корн пишет во вступлении к программной книге Масанобу Фукуока о том, что, хотя автор «не идентифицирует свою философию с каким-то определенным религиозным направлением или организацией, терминология м-ра Фукуока и его методика обучения выдают сильное влияние Дзен-буддизма и таоизма» (Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006. С. 10).

⁵⁷⁴ Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006.

С. 15

⁵⁷⁵ Там же. С. 12

людей⁵⁷⁶, Масанобу решил заняться сельским хозяйством: «Я думал, что если здесь я смогу на реальном примере выращивания мандаринов и зерновых продемонстрировать свое понимание жизни, мир признает мою правоту. Разве не лучший путь, вместо сотни объяснений, практически претворить свою философию в жизнь? С этой мысли начался мой метод земледелия, который условно можно назвать "ничего-не-делание"⁵⁷⁷. Эти автобиографические цитаты показывают, что сельскохозяйственная практика Фукуока, сделавшая его знаменитым, имела под собой философские основания и что Фукуока заложил основы современного натурального земледелия примерно с той же целью, с какой экотеррорист Качинский создавал свои бомбы, – с целью популяризации своих по существу антицивилизационных идей. Масанобу надеялся, что, если ему удастся получить высокие урожаи, опираясь на свою природную философию и без всякого использования машин, химикатов и достижений агротехнической науки⁵⁷⁸, это заставит людей задуматься и усомниться в достижениях науки и цивилизации в общем: «Я надеялся, что должно придти такое время, когда ученые, политики, люди искусства, философы, религиозные деятели и те, кто работает в полях, соберутся здесь, осмотрят эти поля и вместе обсудят все это»⁵⁷⁹. Мы можем увидеть, как в текстах Фукуока сельскохозяйственная практика постоянно служит поводом и отправной точкой для критики окружающей автора цивилизованной жизни: «Причина, по которой постоянное совершенствование агротехники кажется необходимым, заключается в том, что естественный баланс уже так сильно нарушен этой самой агротехникой, что земля становится зависимой от нее. Эту причинно-следственную связь можно применить не только к сельскому хозяйству, но

⁵⁷⁶ «Я испытывал многих людей моим открытием, что все бессмысленно и не имеет значения, что все возвращается в ничто. Но это было слишком много или слишком мало, чтобы быть понятным в нашем мире, занятом своей повседневной жизнью. Никакой связи с этим миром не было. Я мог только мысленно представлять себе эту "концепцию бесполезности" как великое благо для мира и особенно для современного мира, который так быстро двигался в противоположном направлении. Я намеревался распространить свою идею по всей стране. Но результат был таков, что всюду, где бы я ни появлялся, меня рассматривали только как эксцентричного молодого человека. Тогда я вернулся на ферму моего отца в деревню» (Там же. С. 17).

⁵⁷⁷ Там же. С. 17

⁵⁷⁸ «Вопрос, который всегда вертелся у меня в голове, был такой: может или нет натуральное земледелие противостоять современной науке?» (Фукуока М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие. М. : Индепендент Медиа, 2006. С. 18) ; «В конце концов, я пришел к заключению, что нет необходимости пахать землю, нет необходимости вносить удобрения, нет необходимости делать компост, нет необходимости использовать инсектициды. Когда вы додумываетесь до этого, то остается немного таких агротехнических приемов, которые действительно необходимы» (Там же. С. 19).

⁵⁷⁹ Там же. С. 23

также и к другим аспектам человеческой деятельности. Доктора и медицина становятся необходимы, когда люди создают нездоровую среду. Формальное школьное обучение не имеет внутренней ценности, но становится необходимым, когда человечество создает условия, при которых человек должен получить "образование", чтобы жить»⁵⁸⁰; «Если одну единственную новую почку срезать с фруктового дерева, это может вызвать такие нарушения, которые будет невозможно исправить <...>. Вмешательство людей нарушает естественный ход вещей, а когда повреждения не восстанавливаются и отрицательные эффекты накапливаются, начинают изо всех сил трудиться, чтобы исправить их. Если это исправление оказывается успешным, они рассматривают принятые меры как великолепное достижение. Люди повторяют это снова и снова»⁵⁸¹. То, что натуральное земледелие М. Фукуока являлось с самого начала (не смотря на вполне конкретные сельскохозяйственные достижения) проектом философским, доказывает и тот факт, что автор защищал его философскую чистоту: «Всегда найдутся те, кто пытается смешать натуральное и научное земледелие. Но такой способ мышления полностью упускает главное. Фермер, который идет на компромиссы, не имеет более права критиковать науку на фундаментальном уровне»⁵⁸². В конце концов, Фукуока приходит к выводу о том, что «Наиболее важный фактор – это не техника выращивания, а скорее, состояние сознания фермера»⁵⁸³. Вывод этот звучит несколько мистически, но вполне поддаётся осмыслению, если принять во внимание мировоззренческие и философские основания японского фермера, которые условно можно назвать неодаосизмом⁵⁸⁴. Фукуока считал прогресс иллюзией и рассматривал натуральное земледелие как неподвижную точку из метафоры неподвижного

⁵⁸⁰ Там же. С. 19

⁵⁸¹ Там же. С. 20

⁵⁸² Там же. С. 23

⁵⁸³ Там же. С. 33

⁵⁸⁴ Не только в рассуждениях о натуральном земледелии, но и в размышлениях о вопросах познания Фукуока ведёт себя как даос, признающий дифференциацию, заложенную уже в самом языке, ложной и мешающей подлинному неразделяющему пониманию: «Почему невозможно познать природу? То, что понимают под природой — это только идея природы, возникающая в сознании каждого отдельного человека. Истинную природу видят дети. Они видят без размышления, непосредственно и ясно. Если известны даже названия растений, например мандариновое дерево из семейства цитрусовых, сосна из семейства сосновых, в этих названиях природа не отражена в ее истинных формах» (Там же. С. 24). Об этой же близости к даосизму говорит идеал правления, который мы видели также и у Торо: «"Какой тип человека должен быть выбран на пост премьер-министра?" "Немое бревно, отвечаю я. <...> Нет ничего лучше, чем дарума-сан (популярная в Японии детская игрушка. Это большой баллон с утяжеленным дном, сделанный в форме монаха, сидящего в медитации). Он сидит, расслабившись в медитации, и может сидеть так много лет, не говоря ни слова» (Там же. С. 86).

центра движущегося колеса⁵⁸⁵. Натуральное земледелие оказывается для Масанобу «вечным источником»⁵⁸⁶, основанным на по существу даосском принципе: «Следуй природе, и всё будет хорошо»⁵⁸⁷, – и по своим характеристикам напоминает само Дао, являясь и идеалом, и путём⁵⁸⁸ одновременно. Таким образом, автор не делает различия между сельским хозяйством и духовной практикой; состояние сознания фермера оказывается решающим фактором сельского хозяйства именно потому, что занятие натуральным земледелием является по существу ничем иным, как ведением духовно здоровой жизни: «На этой ферме мы практикуем систему "ничего-не-делания" в земледелии и едим полезные и вкусные зерновые, овощи и цитрусовые. Жить близко к источнику всех вещей – в этом есть смысл и удовлетворение. Жизнь – это песня и поэзия»⁵⁸⁹.

Философия и сельскохозяйственная практика М. Фукуока оказали заметное влияние на формирование развивающихся ныне течений натурального и органического земледелия, пермакультуры и на международное движение экопоселений, стремящееся найти и осуществить альтернативные по отношению к современной городской жизни устойчивые

⁵⁸⁵ «Обычно люди озабочены только одним: является ли этот тип земледелия предвестником будущего или возрождением прошлого. Немногие способны правильно понять, что натуральное земледелие возникло из неподвижного и неизменного центра развития сельского хозяйства. В той степени, в какой люди отдаляются от природы, они все дальше и дальше отдаляются от центра. В то же время центростремительная сила проявляется в том, что возникает желание вернуться к природе. Но если люди просто случайно попадают в то или иное течение, двигаясь направо или налево в зависимости от условий, то результатом будет только большая активность. Неподвижная точка первоисточника, лежащая вне области относительности, остается незамеченной ими. Я думаю, что даже движение "за возвращение к природе", против загрязнения среды, как бы ни были они достойны поощрения, не направлены на истинное решение проблемы, если они являются только реакцией на гипертехнизацию настоящего века» (Там же. С. 22).

⁵⁸⁶ «Независимо от эпохи, натуральное земледелие существовало всегда, как родниковый колодец, откуда берет начало сельское хозяйство» (Там же. С. 22).

⁵⁸⁷ Там же. С. 65

⁵⁸⁸ «Путь, которому я следовал, это натуральное земледелие, большинству людей кажущееся странным, вначале интерпретировали как реакцию, направленную против интенсивного и бесконтрольного развития науки, но все, что я делал, работая здесь в деревне, — это попытка показать, что человечество ничего не знает. Поскольку мир движется с бешеной энергией в противоположном направлении, может показаться, что я просто отстал от времени, но я твердо знаю, что путь, которым я следую, самый разумный» (Там же. С. 20).

⁵⁸⁹ Там же. С. 87

модели развития. И всё же, подобно тому, как М. Ганди⁵⁹⁰ стал известен в качестве ненасильственного борца за права людей и мир во всём мире, в то время как его антицивилизационная философия осталась непопулярной и не получила широкой известности, М. Фукуока стал известен в первую очередь своими сельскохозяйственными достижениями и принципами натурального земледелия, а его программная книга «Революция одной соломенной», являющаяся одновременно руководством для сельского хозяйства и философским сочинением, судя по всему, реже прочитывается в качестве последнего. И всё же, благодаря успехам натурального земледелия, и философская часть наследия Фукуока получила некоторую известность и влияние. Мы рассматриваем этого мыслителя как радикального критика цивилизации, во многом наследующего и осовременивающего даосскую философию. В заключение остаётся отметить, что изложенная им критика цивилизации содержит все выделенные ранее элементы структуры радикальной критики цивилизации.

1) ***Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни.*** Фукуока проповедует самую простую и скромную безыскусственную жизнь, примером которой является его собственная ферма: «Здесь нет современных удобств, питьевую воду приносят в ведрах из источника, пищу готовят на открытом очаге на дровах, а по вечерам освещают хижины свечами и керосиновыми лампами. Гора снабжает их дикими травами и овощами. Рыбу и моллюсков можно собрать в ближайшем ручье, а морские водоросли — во Внутреннем море за несколько миль отсюда»⁵⁹¹

2) ***Критика экономической и технической деятельности людей:*** «Если бы вы совсем ничего не делали, мир не мог бы продолжать свой бег вперед. Что представлял бы собой мир без развития? Почему вы должны что-то развивать? Если рост экономики увеличится с 5% до 10%, разве от этого ваше счастье увеличится? Что плохого, если скорость роста будет составлять 0%? Разве это не означает стабильного состояния экономики? Разве может быть что-нибудь лучше, чем жить просто и воспринимать это легко?»⁵⁹²

⁵⁹⁰ О знакомстве Масанобу с идеями Ганди и близости к ним становится ясно из следующего отрывка: «Я думаю, что путь Ганди — этот "метод без метода", действующий в состоянии сознания не побеждающего, не протестующего, близок натуральному земледелию» (Там же. С. 70). Подобно Ганди, писавшего об «истинной цивилизации», Фукуока пишет об «истинной культуре»: «Истинная культура рождена внутри природы, она проста, скромна и чиста, лишившись истинной культуры, человечество исчезнет» (Там же. С. 78).

⁵⁹¹ Там же. С. 5

⁵⁹² Там же. С. 87

3) *Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека*: «В верхней части сада, глядя на залив Матсуяма и широкую долину Дого, стоят несколько маленьких глиняных хижин. Там собралась горстка людей и вместе они ведут простую жизнь. Там нет современных удобств. Проводя мирные вечера при свете свечи или лампы, они живут простыми потребностями: неполированный рис, овощи, простая одежда, чашка для еды»⁵⁹³; «Для человека такая простая жизнь была бы возможна, если бы он работал ровно столько, сколько надо, чтобы удовлетворить его ежедневные потребности. В такой жизни работа — это не та работа, которую люди обычно подразумевают под этим словом, но это просто исполнение того, что должно быть сделано»⁵⁹⁴.

4) *Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией*: «И ученые, независимо от того, как долго они исследуют природу, независимо от того, как далеко они продвинулись в исследованиях в конце концов приходят только к осознанию того, как совершенна и таинственна природа. Думать, что путем исследований и открытий человечество может создать что-то лучшее, чем природа, — это иллюзия. Я думаю, что люди борются только за то, чтобы узнать, что они могут называть громадной непостижимостью природы»⁵⁹⁵.

5) *Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному*. Для Фукуока таким идеалом, как и для Толстого, и для Ганди, является фигура традиционного крестьянина, сравниваемого с современниками: «Возраст некоторых стихов должен был составлять несколько столетий. Поскольку это было так давно, авторы этих стихов, очевидно, были бедные крестьяне, но они все же имели время, чтобы писать "хайку". Теперь в этой деревне нет ни одного человека, который имел бы достаточно времени, чтобы заниматься поэзией. В течение холодных зимних месяцев только некоторые жители деревни могут найти время выбраться на день или два для охоты на кроликов. Во время отдыха теперь в центре внимания находится телевизор»⁵⁹⁶.

6) *Представление о разрушительном характере цивилизации*: «Люди нарушают естественную жизнь природы и затем как ни стараются, не могут залечить нанесенные раны»⁵⁹⁷; «Мое скромное решение вопроса путем разбрасывания соломы и выращивания клевера не создает нового загрязнения. Оно эффективно, потому что оно уничтожает источник проблемы.

⁵⁹³ Там же. С. 83

⁵⁹⁴ Там же. С. 67

⁵⁹⁵ Там же

⁵⁹⁶ Там же. С. 66

⁵⁹⁷ Там же. С. 26

Пока вера современного человечества в возможность решения этой проблемы с помощью больших технологических разработок не будет отвергнута, загрязнение среды будет только увеличиваться»⁵⁹⁸.

7) **Критика данного (цивилизованного) общества.** Фукуока становится в оппозицию к пути развития японского общества второй половины XX века и считает этот путь ложным, пагубным и катастрофичным: «Люди послушно видят мир, как место, где "прогресс" вырастает из суматохи и беспорядка. Но бесцельное и деструктивное развитие влечет за собой беспорядок в мыслях и приводит не меньше, чем к вырождению и кризису человечества»⁵⁹⁹.

Другим и, возможно, наиболее известным из современных критиков цивилизации, является экотеррорист **Т. Качинский** – вундеркинд и талантливый математик, в 25 лет ставший старшим преподавателем в Калифорнийском университете в Беркли, через два года ушедший с работы без объяснений и в следующие два года проживший в безвестности «переломный этап его жизни»⁶⁰⁰, по итогам которого в 1971 году обосновался в лесу, недалеко от Линкольна, штат Монтана, и начал вести жизнь отшельника, охотясь на кроликов, выращивая овощи и совершая редкие вылазки в город»⁶⁰¹. Если японец Фукуока так или иначе наследовал даосское мировоззрение вместе с его критическим отношением к цивилизации, то на мировоззрение американца Качинского оказало влияние наследие Г.Д. Торо⁶⁰². Свою печальную славу отшельник Качинский приобрёл в последующие годы, когда, первоначально спровоцированный уничтожением природы и строительством дороги поблизости от своего лесного жилища, он за 17 лет изготовил и отослал (в основном, в университеты и авиакомпании) 17 бомб, убив троих и

⁵⁹⁸ Там же. С. 52

⁵⁹⁹ Там же. С. 83

⁶⁰⁰ Качинский Т. Д. Индустриальное общество и его будущее. Спб. : РЕВОЛВА, 2006. С. 3

⁶⁰¹ Там же

⁶⁰² «Определённо, Качинского можно назвать учеником, превзошедшим своего учителя. Да, саму идею жизни в лесу он перенял у Торо, и свою хижину выстроил точно по образу и подобию жилища легендарного трансценденталиста (и, кстати, в своё время Торо тоже окончил Гарвардский Университет, хотя вряд ли Качинский поступил в это учебное заведение именно потому, что в нём когда-то обучался писатель-отшельник). Но Качинский прожил в лесу не два года, как Торо, а целых двадцать пять лет, а его произведение, написанное на лоне природы, быть может, и уступало по объёму и литературному достоинству "Жизни в лесу", но по критике общества и вообще всей цивилизации — т. е. по своей взрывоопасности — превосходило роман Торо стократно. Как следствие этого, позже Качинского бросили в тюрьму не на один день» (Качинский Т. Д. Индустриальное общество и его будущее. Спб. : РЕВОЛВА, 2006. С. 4).

ранив 23 человека. В 1995 году в обмен на обещание более не убивать людей Качинский предложил «New York Times» напечатать его манифест «Индустриальное общество и его будущее»⁶⁰³, где изложил основы своего мировоззрения и общественно-политические взгляды. В 1996 году после предательства со стороны родного брата Качинский был арестован, в 1998 году приговорён к четырём пожизненным заключениям и был отправлен отбывать наказание в федеральную тюрьму «ADX Florence» в штате Колорадо. Манифест Качинского стал широко известен среди радикальных экологов, анархистов, примитивистов и в других радикально настроенных общественных и политических движениях. Манифест состоит из 232 кратких параграфов, в которых математик Качинский подчас выступает в качестве психолога и социолога, анализируя психологическое и социальное состояние современного общества и особенно нападая на «леваков». Качинский заходит дальше Торо в том, что не только перечисляет естественные потребности человека, но выстраивает целую типологию человеческих потребностей, связывая их с «процессом власти»⁶⁰⁴ и объявляет любую деятельность, не направленную на удовлетворение естественных потребностей, «суррогатной деятельностью»⁶⁰⁵. Далее автор манифеста диагностирует безумие современного цивилизованного общества⁶⁰⁶, вызванное неестественностью условий жизни и скоростью изменений, происходящих вследствие технического прогресса и экономического развития. Качинский вводит «пять принципов истории» и исходя из этих принципов выносит приговор

⁶⁰³ «19 сентября 1995 "The Washington Post" и "New York Times" опубликовали его статью "Индустриальное общество и его будущее", известную в народе как Манифест Унабомбера. Впрочем, восьмистраничный вкладыш газетного формата с его текстом распространялся только с номером "The Washington Post" — технические возможности типографии этой газеты позволяли вкладывать дополнительную секцию во все экземпляры ежедневного выпуска. Так что "New York Times" участвовали в деле лишь своим логотипом и оплатой половины расходов на печать» (Там же. С. 6).

⁶⁰⁴ «Процесс власти состоит из четырёх элементов. Три из них, яснее всего очерченных, мы называем целью, усилием и достижением цели. (Каждому необходимо иметь цели, для достижения которых требуются усилия, и необходимо иметь успех в достижении по крайней мере некоторых из этих целей.) Дать определение четвёртому элементу сложнее, он может и не требоваться всем без исключения. Мы называем его независимостью» (Там же. С. 36).

⁶⁰⁵ «Мы используем термин "суррогатная деятельность" для обозначения деятельности, направленной на достижение искусственной цели, которую люди ставят перед собой единственно для того, чтобы иметь перед собой какую-то цель для её осуществления, или, скажем, единственно ради чувства удовлетворения, которое они получают от её преследования» (Там же. С. 37).

⁶⁰⁶ «Мы не первые, кто замечает, что сегодняшний мир сходит с ума. Такое положение вещей не нормально для человеческого общества» (Там же. С. 42).

будущему индустриальному обществу и любым перспективам улучшения ситуации. Качинский мыслит общество как систему и говорит о неизбежности происходящих в ней процессов, вызванных появлением и распространением технологий, оказывающихся главной причиной происходящих в современном обществе изменений. Вывод, который он делает — неминуемость (и даже желательность) краха и развала современного индустриального общества. Автор призывает способствовать этому процессу с тем, чтобы вернуть человечество в нецивилизованное состояние и препятствовать попыткам возобновления цивилизации.

Качинский многократно радикализирует идеи Торо, а на практике использует насильственные методы не менее радикальные, чем методы героя Торо капитана Джона Брауна. Став одним из самых знаменитых террористов XX века, «Унабомбер» является, возможно, самым известным критиком цивилизации современности. Его критика вполне соответствует выделенной нами универсальной структуре и содержит все её ключевые элементы.

- 1) ***Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни.*** «Большие корпорации, тратящие миллионы на рекламу, не расходовали бы такие суммы без гарантии того, что они вернут их назад возросшими продажами. Пару лет назад один член FC познакомился с заведующим отделом продаж, который достаточно откровенно сказал ему: "Наша работа заключается в том, чтобы заставить людей покупать вещи, которые они не хотят покупать и которые им не нужны". Затем он рассказал о том, что неподготовленный новичок может снабдить людей информацией о товаре, но не продать его, в то время как натренированный и опытный торговец способен много чего продать тем же самым людям. Это показывает, что людьми управляют, чтобы они покупали совершенно ненужные им вещи»⁶⁰⁷. Сам Качинский, развивая идеи Г. Торо, максимально упрощает свою жизнь, становясь лесным отшельником⁶⁰⁸.
- 2) ***Критика экономической и технической деятельности людей:*** «Всякий раз, когда предполагается, что Соединённым Штатам, например, придётся снизить технологический прогресс или экономический рост, люди впадают в истерику и начинают кричать, что, если мы отстанем по технологии, японцы обойдут нас. Святые роботы! Планета слетит со своей орбиты, если японцы когда-нибудь продадут машин больше, чем мы!»⁶⁰⁹.

⁶⁰⁷ Там же. С. 49

⁶⁰⁸ Там же. С. 3

⁶⁰⁹ Там же. С. 117

- 3) **Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека:** «У каждого, если нет ничего другого, есть цели добыть предметы первой материальной необходимости: еду, питьё и что-нибудь из одежды, из-за климатических условий может быть необходимо жилище. Но праздный аристократ получает всё это без малейших усилий. Отсюда его тоска и деморализация»⁶¹⁰.
- 4) **Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией:** «Положительный идеал, который мы предлагаем — природа. Причём ДИКАЯ природа, т. е. те аспекты функционирования Земли и её живых существ, которые независимы от человеческого руководства и свободны от человеческого вмешательства и контроля. В дикую природу мы включаем и человеческую природу, под которой мы подразумеваем те аспекты функционирования человеческой особи, которые не подвержены регулированию организованным обществом, но являются производными случайности, свободной воли или Бога (в зависимости от вашей религии и философских взглядов)»⁶¹¹.
- 5) **Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному:** «Когда первобытному человеку была нужна пища, он знал, как найти и приготовить съедобные корни, как преследовать зверя и поймать его при помощи самодельного оружия. Он знал, как защититься от жары, холода, дождя, диких животных и т. д. Но первобытный человек наносил природе относительно небольшой вред, потому что КОЛЛЕКТИВНАЯ власть первобытного общества была незначительной в сравнении с КОЛЛЕКТИВНОЙ властью индустриального общества»⁶¹².
- 6) **Представление о разрушительном характере цивилизации:** «Индустриальная революция и её последствия стали бедствием для человеческой расы. Они значительно увеличили среднюю продолжительность жизни тех из нас, кто живёт в "развитых" странах, но они дестабилизировали общество, сделали жизнь бесполезной, подвергли людей унижению, привели к широкому распространению психического страдания (в третьем мире также и физического) и нанесли непоправимый вред окружающей среде. Непрерывное развитие технологии лишь усугубит ситуацию»⁶¹³.
- 7) **Критика данного (цивилизованного) общества:** «Мы поддерживаем революцию, направленную против индустриальной системы. Эта революция может воспользоваться

⁶¹⁰ Там же. С. 36

⁶¹¹ Там же. С. 111

⁶¹² Там же. С. 119

⁶¹³ Там же. С. 22

насилием, а может и не воспользоваться, она может быть внезапной, а может быть и относительно последовательным процессом, растянувшимся на несколько десятилетий. Мы не можем прогнозировать что-либо с уверенностью. Но мы сделаем в очень общих чертах набросок мер, которые те, кто ненавидит индустриальную систему, должны предпринять, чтобы расчистить путь для революции против этой формы общества»⁶¹⁴.

Ведущим теоретиком современного анархо-примитивистского движения (значительное влияние на появление и развитие которого оказал и Теодор Качинский) можно считать американского философа и теоретика «зелёного анархизма»⁶¹⁵ **Д. Зерзана**. Вслед за Качинским, Зерзан, используя куда более изощрённый язык и ссылаясь на работы множества философов и антропологов (и полемизируя со многими из них), доказывает, что техника и технология не являются ценностно-нейтральными, как и не являются средствами, подконтрольным человеку, а сами контролируют жизнь людей, подчиняя человеческую жизнь своей неестественной логике, и говорит об «одомашнивании человека»: «Человечество в этой системе также станет одомашненным, так как мир производства преобразует нас в той же степени, в какой он разрушает и уродует любую другую природную систему»⁶¹⁶. В отличие от Качинского, Зерзан полностью разделяет актуальные для современного анархизма ценности гендерного равенства⁶¹⁷, отсутствия иерархии, авторитарности и подавления (приближаясь к образу «левачества», обрисованному и раскритикованному Качинским), но порывает с традиционной для левого движения ориентацией на развитие производительных сил⁶¹⁸, призывая к полному

⁶¹⁴ Там же. С. 23

⁶¹⁵ «Зеленые, или примитивистские, анархисты предпочитают перспективу радикальной децентрализации, общество лицом-к-лицу, базирующееся на том, что может дать природа, а не на попытках достичь окончательной доминанции над ней» (Зерзан Д. Закат эры машин // <http://www.dglocal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶¹⁶ Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶¹⁷ «Цивилизация, по своему существу, — это история господства над природой и женщиной. Патриархат является инструментом этого господства» (Зерзан Д. Патриархат, цивилизация и рождение гендера // <http://nigredoanarchy.co.ua/tag/dzhon-zerzan> (Дата обращения: 16.12.2015))

⁶¹⁸ «До настоящего времени каждое современное антикапиталистическое движение в сущности одобряло экспансию средств производства и продолжающееся развитие технологий. Сейчас же наблюдается явный отказ от этого производительного направления. Эта анархо-примитивистская (или просто примитивистская) тенденция понимает, что учет суровых реалий наших дней нуждается в глубоком исследовании когда-то принятых как

уничтожению производства, машин, работы и экономического отношения к природе. Джон Зерзан идёт дальше Качинского в своей критике, видя корень проблем современности не в появлении индустрии и машин, но в возникновении сельского хозяйства⁶¹⁹ (земледелия и одомашнивания животных), т. е. в достижениях неолитической революции⁶²⁰. Обильно цитируя труды археологов и антропологов, Зерзан описывает жизнь донеолитических людей и современных охотников-собирателей как совершенную: устойчивую, гармоничную, неавторитарную, психически и физически здоровую, мирную, свободную и т.п. Продолжая традицию Руссо, Зерзан видит важнейшую причину деградации человека в появлении разделения труда и собственности⁶²¹. Идя ещё дальше и обращаясь уже не к антропологии, а к психологии, семиологии, структурализму и постструктурализму, в частности, к Фрейду, де Соссюру, Фуко, Барту, Деррида и другим⁶²², Д. Зерзан отыскивает самый корень зла уже в появлении символической культуры⁶²³, ритуала⁶²⁴, языка⁶²⁵ и грамматики⁶²⁶, заявляя, что

должное институций» (Зерзан Д. Закат эры машин // <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶¹⁹ «Форсированный марш цивилизации, который Адорно назвал "допущением иррациональной катастрофы в самом начале истории", которую Фрейд считал "чем-то навязанным оппозиционному большинству", в котором Стенли Даймонд обнаружил лишь "призывников, но не добровольцев", был продиктован агрокультурой. Мирча Элиаде совершенно верно писал, что ее появление "вызвало потрясения и духовный распад", значение которых современный человек не в состоянии представить» (Зерзан Д. Закат эры машин // <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²⁰ «Самоодомашнивание посредством языка, ритуала и искусства вдохновило человека на быстрое укрощение растений и животных. Появившись лишь 10 тысяч лет тому назад, земледелие быстро победило — поскольку контроль по своей сути приветствует интенсификацию» (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²¹ Зерзан прямо цитирует Руссо: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: «Это мое!» и нашел людей достаточно простодушных ...», но подчёркивает, что причина падения даже не в факте собственности, а в самой возможности отношения к природе как к собственности, т.е. в появлении экономического субъект-объектного отношения к окружающей среде (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²² Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶²³ «Символическая культура требует, чтобы мы отвергли "животную натуру" во имя символически обусловленной "человеческой натуры"» (Зерзан Д. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²⁴ «Вполне вероятно, что язык возник из ритуала, который помимо всего прочего является одним из способов замещения эмоций. Мы можем провести параллель между разобщающим, символическим процессом ритуала и,

«общение, взаимодействие и социум существовали и до символического мышления, которое появилось на эволюционной шкале лишь недавно»⁶²⁷.

Таким образом, по концепции Зерзана, после сотен тысяч лет успешного существования человечества в качестве свободных, счастливых и равных охотников-собирателей⁶²⁸ возникло дифференцирующее символическое мышление, отделившее людей от природы посредством языка и предложившее миф и ритуал в качестве компенсации утраченного единства с миром. Это привело к выделению специальных людей (шаманов), и, следом, к разделению труда, а с ним к появлению гендера, неравенства, отчуждения, отношений подавления и доминирования как между людьми, так и в отношении людей к природе, что выразилось в возникновении

возможно, порожденным им языком: выражение вымещенных эмоций, абстрактные восклицания; язык — это ритуализированная экспрессия» (Зерзан Д. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²⁵ «Репрезентация начинается с языка, средства сдерживания желания. При замене самостоятельных образов вербальными символами жизнь редуцируется и подпадает под строгий контроль; весь прямой, непосредственный опыт относится к этой высшей категории символического выражения — языку. Язык расчленяет и организует действительность, как выразился Бенджамин Уорф, и эта сегментация природы — аспект грамматики — устанавливает предпосылки для появления агрокультуры» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)); «Язык скорее всего отмечает отказ от жизни в единении и согласии с природой ради жизни, ориентированной на господство и одомашнивание, которые последовали за воцарением символической культуры» (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²⁶ «Именно грамматика устанавливает язык в качестве системы, напоминая нам о том, что символическое должно стать систематическим для захвата и удержания власти. Таким способом чувственный мир становится структурированным, а его изобилие подвергается процессу переработки и сокращается» (Зерзан Д. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶²⁷ Зерзан Д. Чудо нельзя выразить словами // <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶²⁸ Зерзан стремится обосновать интеллектуальную полноценность предков Homo Sapiens, живших более миллиона лет назад, показывая таким образом, сколь незначительный отрезок времени прошёл со времени неолитической революции в сравнении с миллион-летней историей счастливой и гармоничной жизни доисторического человечества на Земле: «Сегодня и ортодоксальная антропология считает обитателей эпохи палеолита мирными, равноправными и здоровыми людьми, у которых было много свободного времени и отсутствовала половая дискриминация» (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015))

земледелия и одомашнивании животных⁶²⁹, сопровождавшихся появлением категорий числа, времени и дальнейшей символизацией, растущим отчуждением и начавшимся с тех пор разрушением дикой природы⁶³⁰. Религия появляется уже в ответ на потребности сельскохозяйственного общества⁶³¹, и истоки жестокого отношения, доминирования и эксплуатации природы со стороны современной цивилизации Зерзан, как впоследствии и Д. Дженсен, находит уже в Ветхом Завете⁶³². Появление цивилизации стало следующим этапом деградации после появления сельского хозяйства, но уже сельскохозяйственная жизнь сделала человека психически и физически больным⁶³³ и несчастным. Концепции Зерзана можно сравнить, с одной стороны, с Руссо, утверждавшим, что у «дикаря», т. е. гипотетического доисторического человека, при наличии идеального здоровья и природной нравственности, отсутствовал язык, а, с другой стороны, с даосской философией: как бы ни был Зерзан далёк от даосизма, он также видит проблему уже в самом существовании слов, имён, дифференциации. Революционная политическая программа Джона Зерзана (и анархо-примитивистов,

⁶²⁹ «Агрокультура — источник производства, как такового; она включает в себя его неотъемлемые черты и способность деформировать жизнь и сознание. Сама земля становится инструментом производства, а виды растений — его объектами» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³⁰ «Земледелие также создало потенциал для быстрого уничтожения окружающей среды, и новая власть, господствующая над природой, очень скоро начала превращать зеленую мантию, в которую были облачены места зарождения цивилизации, в бесплодные мертвые зоны» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³¹ «Религия появилась для того, чтобы обосновать и узаконить культуру с помощью "высшей" системы реальности. Еще больше она, обладая функцией сплочения общества, востребована агрокультурой для удовлетворения своих неестественных потребностей» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³² «... вспоминаются строки из Бытия, где Бог сказал Ною: "Да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; в ваши руки отданы они" (Быт. 9, 2)» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³³ «Малярия — возможно, единственная болезнь, убивавшая людей в крупнейших масштабах, — и практически все остальные инфекционные заболевания — наследники агрокультуры. Алиментарные болезни и болезни, связанные с вырождением, появились, по большому счету, когда вступили во власть одомашнивание и культура. Рак, тромбоз венечных сосудов, малокровие, зубной кариес и умственные помешательства — одни из немногих признаков агрокультуры; раньше женщины рожали намного проще и с меньшей болью либо вообще безболезненно» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

вдохновлённых его идеями) предполагает разрушение капитализма и цивилизации и постепенное одичание человека, т.е. переход в состояние единства с природой вплоть до отказа от сельского хозяйства⁶³⁴ с сопутствующим возвращением физического и психологического здоровья, отношений равенства и пр. Подобная программа, на которую не осмелился Руссо, не чувствуя готовности оставить блага цивилизации, выглядит как утопическая, но нужно признать, что Д. Зерзан просто последовательно вывел программу действий из своей философии, мотивируя её радикальностью кризисностью положения, в котором находится современная цивилизация, угрожающая, по мнению Зерзана, всему живому на земле⁶³⁵. Он не предлагает незамедлительно «уйти в леса», но предполагает некоторый переходный этап, во время которого можно развивать альтернативную медицину, архитектуру и заниматься немонукультурными видами земледелия⁶³⁶ (в частности, *пермакультурой*⁶³⁷).

Заканчивая краткое рассмотрение анархо-примитивизма Д. Зерзана, отметим включённость в его философию всех выделенных нами универсальных элементов радикальной критики цивилизации.

- 1) ***Критика роскоши и материальный благ, предоставляемых цивилизацией, и предпочтение простой, естественной жизни.*** Джон Зерзан критикует материальные блага цивилизации, доказывая, что они не являются, собственно, благами, так как не приносят подлинного удовлетворения: подобно тому, как современная еда оказывается невкусной и бесполезной⁶³⁸, вся современная жизнь, полная погоней за удовольствиями, в итоге оставляет людей неудовлетворёнными: «Практически все может подвергнуться

⁶³⁴ «Саму агрокультуру необходимо преодолеть: и как одомашнивание, и потому, что она забирает из почвы больше органических веществ, чем возвращает» (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³⁵ «Живые виды на планете вымирают быстрорастущими темпами, мертвые зоны в океанах увеличиваются, интоксикация почвы и воздуха повышается, тропические леса уничтожены, все остальное постигла та же участь» (Зерзан Д. Закат эры машин // <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶³⁶ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶³⁷ Пермакультура – направление натурального земледелия и ландшафтного дизайна, появившееся в Австралии не без влияния идей и опытов Масанобу Фукуока, рассмотренных выше.

⁶³⁸ «Даже такая не-преобразованная пища, как фрукты и овощи, становится безвкусной и унифицированной, так как производители руководствуются в большей степени не питательностью или же получением удовольствия от еды, а соображениями по уходу, транспортировке и хранению продукции» (Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)).

злоупотреблению в погоне за удовлетворением, и в обществе, признаком которого является запрет на удовлетворение, на самом деле все так и происходит»⁶³⁹. В итоге материально простая естественная жизнь охотников-собирателей оказывается более счастливой, комфортной и здоровой: «Исследования Ли и Девора показали, что "пища и общее состояние здоровья у собирателей были гораздо лучше, чем у земледельцев, а голод и хронические заболевания случались гораздо реже". Со своей стороны Фарб пришел к выводу, что "производство обеспечивает человека питанием более низкого качества, так как в его основе лежит ограниченное количество видов пищи. Кроме того, оно является менее надежным из-за болезней растений и превратностей погоды, а также более затратным с точки зрения человеческого труда"»⁶⁴⁰.

- 2) **Критика экономической и технической деятельности людей:** «Очевидно, что невозможно немедленно отказаться от промышленности и заводов, но так же ясно, что необходимо добиваться их ликвидации со всей той решительностью, с которой мы хотим вырваться из плена. Подобное порабощение людей и природы должно исчезнуть навсегда, дабы такие слова, как "производство" и "экономика" потеряли свой смысл»⁶⁴¹.
- 3) **Представление о естественных (подлинных) и/или об искусственных (ложных) потребностях человека.** Зерзан считает, что большая часть деятельности современных людей направлена на удовлетворение ложных, а не «реальных» потребностей: «В настоящее время очень мало людей работают на удовлетворение реальных потребностей»⁶⁴².
- 4) **Превознесение естественного над искусственным, природы над цивилизацией.** Среди прочих актуальных для современной культуры авторов Зерзан нередко ссылается на Фрейда: «Цивилизационный процесс, как отмечал Фрейд — это принудительный обмен свободной, естественной жизни на существование, наполненное непрерывным подавлением»⁶⁴³, — но, в отличие от последнего, однозначно встаёт на сторону естественной жизни и противостоит цивилизованной. «В сложившейся сегодня

⁶³⁹ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶⁴⁰ Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶⁴¹ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶⁴² Там же

⁶⁴³ Там же

экстремальной ситуации, мы не видим другого выхода, кроме необходимости целиком и полностью вернуться к земле, к непосредственности Живой природы»⁶⁴⁴.

- 5) **Фигура другого, естественного человека, противопоставляемого цивилизованному.** Джон Зерзан полагает, подобно Э. Фромму⁶⁴⁵, что изгнание Адама и Евы из Эдема — метафорическое изображение разрыва непосредственного единства человека с миром дикой природы: «Одной из самых устойчивых и глобальных идей является идея Золотого Века невинности, который был до того, как началась история. Например, Гесиод упоминал о "почве, которая поддерживала жизнь человека, давая ему богатый урожай и не требуя тяжелого труда". Совершенно очевидно, что Эдем был родиной охотников и собирателей, а исторические изображения рая, должно быть, были вызваны развенчанием иллюзий земледельцев об утерянном веке свободы и относительной беззаботности»⁶⁴⁶, — и выдвигает в качестве идеала естественной жизни фигуру донеолитического человека⁶⁴⁷ и современных охотников-собирателей, таких как хадзапи, тасадай, кунг, сан⁶⁴⁸.
- 6) **Представление о разрушительном характере цивилизации:** «Обесценивание жизни, идущее сейчас все быстрее и быстрее — неизбежное следствие самой цивилизации, ее динамики. Одомашнивание животных и растений, начавшееся всего лишь 10 тысяч лет назад, распространилось на каждый квадратный сантиметр планеты. Результатом стало уничтожение автономии и здоровья человека и общества, а также бесконтрольное, все ускоряющееся разрушение мира природы»⁶⁴⁹.
- 7) Джон Зерзан нещадно **критикует данное (цивилизованное) общество** (как и существовавшие ранее): «Со времен неолита мы все больше приближались к полной

⁶⁴⁴ Там же

⁶⁴⁵ Фромм Э. Искусство любить: Исследование природы любви. М. : Педагогика, 1990. – 157 с.

⁶⁴⁶ Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶⁴⁷ «Сейчас мы знаем, что до начала одомашнивания животных и земледелия у человека на самом деле было больше свободного времени, он был ближе к природе, чувственно мудрее, здоровее, а отношения между полями были построены на равенстве» (Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)).

⁶⁴⁸ Зерзан Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации // <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html> (Дата обращения: 16.12.2015)

⁶⁴⁹ Зерзан Д. Первобытный человек будущего // <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221> (Дата обращения: 16.12.2015)

денатурализации природы, кульминацией чего стало сегодняшнее всемирное чрезвычайное положение. Не вызывает сомнений, что в не-будущем нас ждет единственная бесспорная перспектива — крушение всего и вся. Вряд ли есть необходимость говорить о том, что ни одно из притязаний современности и Просвещения (в отношении свободы, разума, личности) ни на чем не основано»⁶⁵⁰.

Подводя итоги третьей главы работы, мы можем сделать следующие выводы.

1. Мы рассмотрели критику цивилизации в даосской и кинической философии, у Ж.-Ж. Руссо, Г. Д. Торо, Л. Н. Толстого, М. К. Ганди и современных критиков цивилизации: М. Фукуока, Т. Качинского и Д. Зерзана.
2. Наша гипотеза о наличии в дискурсах радикальной критики цивилизации универсальной структуры, состоящей из сходных ключевых элементов, полностью подтвердилась в ходе сравнительного исследования.
3. Помимо общего совпадения ключевых элементов, в ходе сравнительного исследования были найдены и другие элементы, часто встречающиеся, но не универсальные. В обобщённом виде результаты сравнения и выявления часто встречающихся черт радикальной критики цивилизации представлены в таблицах (см. приложения).

⁶⁵⁰ Там же

Заключение

Идеи *радикальной критики цивилизации* (или, используя распространённый в зарубежных исследованиях термин, *примитивизм*) обнаруживаются в разные времена и в различных (но непременно цивилизованных) культурах. Таким образом, *критика цивилизации* всегда оказывается *самокритикой*, и нуждается в дополнительном осмыслении тот факт, что расцветы критики цивилизации соответствуют расцветам культуры: Лао-Цзы появился в эпоху Конфуция, ученик Сократа основал киническую школу, европейское Просвещение породило Руссо, а Золотой Век русской культуры – Толстого.

Радикальная критика цивилизации – универсальная структура идей, устойчивый идеологический инвариант, обнаруживаемый в разные времена и в различных культурах как в виде чётко сформулированных философских концепций, подобных рассмотренным в данной работе, так и в виде более общего влияния, которое идеи радикальной критики цивилизации оказывали на культуру в разное время. В частности, заметное влияние идей критики цивилизации испытало средневековое христианство⁶⁵¹ и романтизм Нового времени⁶⁵². Обнаруженное сходство идей критики цивилизации, по видимому, восходит истоками к объективному положению цивилизованного человека, вышедшего из-под непосредственной зависимости от природного окружения, но в разные периоды своей истории способного чувствовать и связанные с этим выходом утраты. Таким образом, на разных языках, в разных социо-культурных контекстах, разными словами (в т. ч. в отсутствии слов «цивилизация» и «природа» в современном их понимании) формулировался призыв возвращения (к единству, к утробе, к природе, к Золотому Веку, к временам безыскусственности, к «истинной цивилизации», к «вечному источнику», к нецивилизованным и донеолитическим образам жизни).

Радикальная критика цивилизации является одновременно *идеологией*, т.к. интерпретирует действительность определённым образом и наделяет явления однозначными положительными или отрицательными характеристиками, основанными на аксиоматическом превознесении природы (естественного) над цивилизацией (искусственным), и *инструментом*,

⁶⁵¹ См. Книгу Джорджа Боаса (Boas G. *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. 227 p.)

⁶⁵² Что блестяще показывает Майкл Мид на примере четырёх авторов (Meade M. *The Influence of Primitivism and Related Ideas in the Writings of Wordsworth, Novalis, Hölderlin, and Chateaubriand*. Available at <http://www.unomaha.edu/esc/2008Proceedings/MeadePrimitivism.pdf>, accessed December, 16 2015)

возможностью критики, так как фундаментальная критика любого цивилизованного общества невозможна без критики его основ, то есть самой цивилизации, а для того, чтобы критиковать цивилизацию, необходимо стать на внешнюю по отношению к ней позицию – на позицию примитивиста, «дикаря» и т. п.

Критика цивилизации оказывается в каждом случае и критикой *данной цивилизации, данного общества*, структурно сходной с инвариантом, но при этом уникальной. Так, в разных культурах и у различных мыслителей отдельные аспекты критики становятся более или менее значимыми. Мы предлагаем условную диахроническую классификацию, называя древнюю критику цивилизации (даосскую и киническую) философской (сконцентрированной вокруг фигуры мудреца), критику цивилизации Нового времени и начала XX века (Руссо, Торо, Толстого, Ганди) – этической (сконцентрированной вокруг вопросов о равенстве, нравственности и справедливости), критику второй половины XX века (Фукуока, Качинского, Зерзана) – экологической (сконцентрированной вокруг взаимоотношений современной промышленной цивилизации и окружающей среды). Выделение общей инвариантной структуры радикальной критики цивилизации у рассмотренных мыслителей не редуцирует разнообразия их идей и концепций. Так, различные философы и философские школы, неосознанно воспроизводя универсальную структуру антицивилизационных идей, могут преследовать при этом разные цели и придерживаться различных идеалов: от радикального пацифизма (Толстой, Ганди) до революционного терроризма (Качинский); от республиканизма (Руссо) до «сельского анархизма» (Толстой, Ганди) и анархо-примитивизма (Зерзан); от буквального следования христианским заповедям (Толстой) до воинствующего атеизма (Зерзан). В каждом случае структура антицивилизационных идей позволяет мыслителю встать на внешнюю по отношению к существующему обществу позицию и с этой позиции критиковать это общество в целом, а также предлагать какие-либо альтернативы, проекты, программы или утопии. При этом сами предлагаемые альтернативы и проекты, хотя и часто, но не всегда носят антицивилизационный характер: так, Руссо, хотя и сожалеет о пагубной зависимости от благ цивилизации, не призывает ко всеобщему отказу от её пут, чувствуя собственную неспособность от них отказаться, вместо этого он продвигает идеи нового состояния равенства, «гражданской свободы» и прославляет республику как прекрасное и лучшее из того, что доступно человечеству, уже потерявшему свою естественную свободу.

Исходя из всего вышесказанного, можно сделать вывод о том, что *радикальная критика цивилизации (примитивизм)* является универсальной для цивилизованных обществ структурой идей, воспроизводящейся и получающей новые интерпретации на разных этапах истории.

Дискурсы радикальной критики цивилизации не только существовали в количестве, куда больше затронутого в данном исследовании, но и, по всей видимости, будут возникать и существовать в культуре и в будущем, покуда существует цивилизация и необходимость критически взглянуть на любое цивилизованное общество. По всей видимости, такая устойчивость коренится в самих основах человеческой культуры, языка и мышления, о которых пишет Вячеслав Всеволодович Иванов: системы двоичных противопоставлений, наделяющие полюса оппозиции положительной или отрицательной эмоциональной окраской, во многом определяют нашу культуру⁶⁵³. Если есть цивилизация, то фундаментально критиковать её можно только исходя из противоположного члена оппозиции – природы, и необходимость такой критики будет снова и снова вести к обращению к идеалам природности, несмотря даже на попытки деконструкции понятий «природы», «дикости», «естественного», «примитивного» как искусственно созданных конструкторов, имеющих мало общего с объективной действительностью⁶⁵⁴. Вполне возможно, что в недалёком будущем в связи с необходимостью пересмотра представлений о развитии в условиях ограниченного количества природных ресурсов или по другим причинам современная культура столкнётся с новым подъёмом антицивилизационных идей, влияние которых может оказаться сопоставимым с влиянием идей Руссо, критических по отношению ко многим чертам и идеалам его эпохи – эпохи Просвещения. В любом случае, само существование подобных критических по отношению к цивилизации дискурсов в будущем не может быть поставлено под сомнение. Возвращаясь к мысли Клода Леви-Строса о том, что политические идеологии, быть может, являются мифами современности, можно заключить: *радикальную критику цивилизации* (или *примитивизм*) можно условно назвать мифологией, но мифологией не отжившей, подобной древним мифам угасших народов, а жизненно необходимой (как и всякая актуальная мифология) для существования культуры. Существование в культуре подобных мифов делает возможным её самокритику, делает возможной критику основ любого цивилизованного общества. Как бы парадоксально это не звучало, исчезновение подобных мифов привело бы к ослаблению возможностей нашего критического мышления.

Общие выводы.

В ходе данного исследования:

⁶⁵³ Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М. : Сов. Радио, 1978. С. 107

⁶⁵⁴ Li V. The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. 292. P. 221-222

- 1) проанализированы существующие работы по исследованию *примитивизма*, критически рассмотрен термин *примитивизм* и обоснована применимость альтернативного термина *радикальная критика цивилизации* как неэволюционистского и достаточно широкого, не соотносённого ни с одним конкретным общественно-политическим движением;
- 2) проведено сравнительное исследование радикальной критики цивилизации, основывающееся на методе структурного анализа, выделяющего и классифицирующего сходные структурные элементы, выделено ключевое для всех критиков цивилизации противопоставление *природы (естественного)* и *цивилизации (искусственного)*;
- 3) в результате предварительного анализа текстов исследуемых мыслителей были сформулированы семь универсальных элементов, образующих инвариантную структуру идей радикальной критики цивилизации (см. приложение 1);
- 4) универсальные элементы радикальной критики цивилизации были обнаружены в философии киников, даосов, Ж.-Ж. Руссо, Г. Д. Торо, Л. Н. Толстого, М. К. Ганди, М. Фукуока, Т. Качинского, Д. Зерзана; подобраны цитаты, подтверждающие наличие всех элементов в каждом случае;
- 5) проведён сравнительный анализ: выявлены и проанализированы влияния и преемственность, сходства и различия в философии рассматриваемых мыслителей; результаты представлены в схемах и таблицах (влияния и преемственность – приложение 2; сходства и различия – приложения 3, 4, 5);
- 6) на основании текстов и биографий мыслителей, а также исследовательских работ, собран богатый материал об отношении рассматриваемых мыслителей к цивилизации, который может быть использован для дальнейших гуманитарных исследований в данной области.

В заключение стоит отметить, что данная работа, конечно же, не претендует на полноту и завершённость изучения темы. Не говоря о том, что поле радикальной критики цивилизации и в древности, и в Новом времени, и в XX веке гораздо шире того материала, который нам удалось охватить, практически не затронутой нами оказалась средневековая критика цивилизации⁶⁵⁵, и, вообще, религиозная критика цивилизации. Было бы очень полезно и интересно сравнить результаты данной работы с исследованием последней и сопоставить взгляды рассмотренных

⁶⁵⁵ Здесь мы можем лишь ещё раз указать на незавершённый труд Артура Лавджоя и Джорджа Боаса о примитивизме в Средние Века (Boas G. *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages*. Baltimore: John Hopkins Press, 1948. 227 p.) и призвать к дальнейшим исследованиям

нами философов с некоторыми местами буддистского канона, мировоззрением Франциска Ассизского и францисканцев, американских эмишей, некоторых русских старообрядцев и различных других групп и мыслителей в рамках мировых религий, сект и новых религиозных движений. Однако объём данной работы не позволил провести столь широкого рассмотрения, и изучение религиозной критики цивилизации может стать целью отдельного исследования. Другим возможным направлением для продолжения исследований в данной тематике может стать более подробное рассмотрение современных и новейших идей радикальной критики цивилизации, включая не только более детальное изучение радикальной критики цивилизации рассмотренных нами авторов (Фукуока, Качинского, Зерзана), но и анализ критики цивилизации XXI века, включая работы упомянутого, но подробно не изученного нами современного автора Д. Дженсена и других представителей движения «Deep Green Resistance» и ему подобных, а также более широкое изучение черт примитивизма и антицивилизационизма в современной философии и культуре.

Список литературы

- 1) Анашина, М. В. Экологическая этика Индии и Китая [Электронный ресурс] / М. В.
- 2) Анашина. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page51100196.htm>
- 3) Андреев Д. Л. Роза Мира / Д. Л. Андреев. – М. : Эксмо, 2008. – 800 с.
- 4) Антология кинизма / отв. ред. А. Тахо-Годи А. – М. : Наука, 1984. – 400 с.
- 5) Апостолов, Н. Н. Живой Толстой: жизнь Льва Николаевича Толстого в воспоминаниях и переписке / Н. Н. Апостолов. – М. : Аграф, 2001. – 745 с.
- 6) Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1995. – 453 с.
- 7) Бенвенист, Э. Цивилизация. К истории слова / Э. Бенвенист // Общая лингвистика. – М. : Прогресс, 1974. – С. 386–398.
- 8) Васильев, Л. С. Древний Китай : в 3 т. Т. 1 : Период Чжаньго (V—III вв. до н.э.) / Л. С. Васильев. – М. : Восточная литература, 2006.
- 9) Васильев, Л. С. История религий Востока / Л. С. Васильев. – М. : Высшая школа, 1988. – 416 с.
- 10) Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1970. – 484 с.
- 11) Васильев Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли. Формирование основ мировоззрения и менталитета. / Л. С. Васильев. – М. : Наука, 1989. – 309 с
- 12) Вернадский, В. И. Биосфера и ноосфера / И. В. Вернадский – М. : Айрис-пресс, 2009. – 573 с.
- 13) Вернадский, В. И. Научная мысль как планетное явление / И. В. Вернадский; отв. ред. А. Л. Яншин. – М.: Наука, 1991. – 268 с.
- 14) Ганди, М. К. Моя Жизнь / М. К. Ганди. – М. : «Наука», 1969. – 612 с.
- 15) Ганди, М. К. Статьи и речи [Электронный ресурс] / М. К. Ганди. – Электрон. дан. – Режим доступа : <http://podelise.ru:81/docs/index-24493841-5.html>
- 16) Горев, А. В. Махатма Ганди / А. В. Горев. – М. : Международные отношения, 1984. 340 с.
- 17) Гудзий, Н. К. Лев Толстой и Торо / Н. К. Гудзий // Русско-европейские литературные связи. – М.; Л., 1966. – С. 63–68
- 18) Древнекитайская философия: собрание текстов : в 2 т. / сост. Ян Хин-Шун ; пер. с древнекит. – М. : «Мысль», 1972. – Т. 1

- 19) Духовная культура Китая: энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко. – М., 2006. Т. 1 : Философия
- 20) Ефремов, И. А. Туманность Андромеды / И. А. Ефремов. – М. : АСТ, 2004. – 480 с.
- 21) Ефремов, И. А. Час Быка: Роман / И. А. Ефремов. – М. : АСТ, 2004. – 544с.
- 22) Залысин, И. Ю. Идеи Г.Торо о гражданском неповиновении и современный политический процесс / И. Ю. Залысин // Пробелы в российском законодательстве. Юридический журнал. – М. : ООО «Медиа-ВАК», 2013. № 5. – С. 259-261
- 23) Зерзан, Д. Чудо нельзя выразить словами / Д. Зерзан. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://ru.theanarchistlibrary.org/library/djon-zerzan-chudo-nelzya-vyrazit-slovami>
- 24) Зерзан, Д. Агрокультура: демонический двигатель цивилизации / Д. Зерзан. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://svonz.lenin.ru/articles/Zerzan-Agriculture.html>
- 25) Зерзан, Д. Закат эры машин / Д. Зерзан. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.dglobal.narod.ru/twilight.html>
- 26) Зерзан, Д. Патриархат, цивилизация и рождение гендера / Д. Зерзан. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://nigredoanarchy.co.ua/tag/dzhon-zerzan/>
- 27) Зерзан, Д. Первобытный человек будущего / Д. Зерзан; пер. с англ. А. Шеховцева. – Электрон. дан. – Режим доступа: <http://www.e-reading.ws/book.php?book=102221>
- 28) Иванов Вяч. Вс. Наука о человеке: введение в современную антропологию / Вяч. Вс. Иванов. – М. : РГГУ, 2004. – 194 с.
- 29) Иванов Вяч. Вс. Дуальные структуры в антропологии: курс лекций. (Серия «Библиотека РАШ». Вып.2). – М. : РГГУ. 2008. – 329 с.
- 30) Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем / Вяч. Вс. Иванов. – М. : Советское радио, 1978. – 184 с.
- 31) Качинский, Т. Д. Индустриальное общество и его будущее (Манифест Унабомбера) / Т. Д. Качинский ; пер. с англ. Д. Попова. – СПб. : РЕВОЛВА, 2006. – 148 с.
- 32) Китайские социальные утопии : сборник статей – М.: Наука, 1987. – 312 с.
- 33) Клумпьян, Х.-Д. Клумпьян Х. Генри Дэвид Торо / Х.-Д. Клумпьян, Х. Клумпьян ; пер. с нем. А.Берниковой. — Челябинск : Издательство "Урал LTD", 1999. – 396 с.
- 34) Кулясов, И. П. Экологическая модернизация: теория и практики / И. П. Кулясов; под ред. Ю. Н. Пахомова. – Спб. : СпбГУ, 2004. – 154 с.
- 35) Лавджой, А. Великая цепь бытия / А. Лавджой. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. — 376 с.

- 36) Лаврин, Я. Лев Толстой сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Я. Лаврин ; пер. с нем. О. Мичковского. – Челябинск : Урал, 1999. – 461 с.
- 37) Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.
- 38) Ленин, В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. – М. : Политиздат, 1967. – Т. 17.
- 39) Мартынов, Д. Е. Существовала ли в Китае утопия? / Д. Е. Мартынов // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 150-159
- 40) Материаловедческие проблемы в области ядерной энергетики: учебное пособие / Польский В. И. (и др.). – М.: Издательский дом МЭИ, 2012. – 176 с.
- 41) Махатма Ганди. – М. : Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. – 224 с.
- 42) Новые пророки: Торо, Толстой, Ганди, Эмерсон. – Спб. : Алетейя, 1996. – 352 с.
- 43) Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – сост. В. Е. Багно. – М. : Искусство, 1991. – 588 с.
- 44) Покровский, Н. Е. Ральф Уолдо Эмерсон: В поисках своей Вселенной / Н. Е. Покровский. – Центр американских исследований в Конкорде, 1995 – 314 с.
- 45) Покровский, Н. Е. Генри Торо / Н. Е. Покровский. – М. : Мысль, 1983. – 188 с.
- 46) Польский, И. В. Гражданское и дикое: Жан-Жак Руссо и Генри Дэвид Торо в контексте исследования радикальной критики цивилизации / И. В. Польский // Труды "Русской антропологической школы". – М.: 2013. – № 13. – С. 278-299
- 47) Польский, И. В. Идеи Льва Толстого в контексте радикальной критики цивилизации / И. В. Польский // Общественные науки и современность. – М.: 2014. – № 3. – С. 159-172
- 48) Польский, И. В. От "дачников" к "поселенцам": опыты сообщества в движении "Анастасия" / "Звенящие кедры России" / И. В. Польский // Труды "Русской антропологической школы". – М.: РГГУ, 2013. – Вып. 12. – С. 136-155
- 49) Польский, И. В. "Подлинная цивилизация" Махатмы. Мохандас Карамчанд Ганди как радикальный критик цивилизации / И. В. Польский // Обсерватория культуры. – 2014. – № 2. – С. 94-101.
- 50) Польский, И. В. Радикальная критика цивилизации в философии раннего даосизма / И. В. Польский // Вопросы философии. – М.: 2014. – № 4. – С. 114 – 122
- 51) Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
- 52) Пропп, В. Я. Морфология волшебной сказки / В. Я. Пропп. – М. : Лабиринт, 2006. – 128 с.

- 53) Ренев, Е. Г. Концепция цивилизации в философии истории шотландского Просвещения / Е. Г. Ренев // Цивилизации. – М.: Наука, 1993. – Вып. 2. – С. 223-228
- 54) Роллан, Р. Махатма Ганди [Электронный ресурс] / Р. Роллан. – Электрон. Дан. – Режим доступа : http://www.belousenko.com/books/rolland/rolland_gandhi.htm
- 55) Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или о воспитании / Ж.-Ж. Руссо // Педагогическое наследие ; сост. В. М. Кларин, А. Н. Джуринский. – М. : Педагогика, 1989. – 416 с.
- 56) Руссо, Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя / Ж.-Ж. Руссо ; пер. с фр. М. Розанова и Д. Горбова. – М. : Государственное издательство Художественной литературы, 1949. – 708 с. 512 с.
- 57) Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – М.: Наука, 1969 г. – 703 с.
- 58) Старобинский, Ж. Слово «цивилизация» / Ж. Старобинский // Поэзия и знание. История литературы и культуры ; пер. с франц. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 110-149.
- 59) Степанянц, М. Т. Махатма Ганди: «апостол ненасилия» [Электронный ресурс] / М. Т. Степанянц // Век глобализации. – 2009. – №1. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/uplfile/orient/biblio/apostol.pdf>
- 60) Стругацкий, А. Полдень, XXII век (Возвращение) / А. Стругацкий, Б. Стругацкий. – М.: Детская литература, 1967
- 61) Стругацкий, А. Трудно быть богом; Попытка к бегству; Далекая Радуга / А. Стругацкий, Б. Стругацкий. – М. : ТКОО АСТ ; СПб : Terra Fantastica, 1997. 496 с.
- 62) Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений : в 22-х т. / Л. Н. Толстой. – М. : Худож. лит., 1983. – Т. 12.
- 63) Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений : в 22-х т. / Л. Н. Толстой. – М. : Худож. лит., 1983. – Т. 16.
- 64) Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. – Т. 23.
- 65) Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. – Т. 38.
- 66) Толстой, Л. Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. / Л. Н. Толстой. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1936-1957. – Т. 42.
- 67) Торо, Г. Д. Высшие законы / Г. Д. Торо. – общ. ред., предисл., сост. Н. Е. Покровского. – М. : Республика, 2001. – 412 с.
- 68) Торо, Г. Д. Уолден или жизнь в лесу / Г. Д. Торо ; пер. с англ. З. Е. Александровой. – М. : Изд-во АН СССР, 1962. – 241 с.

- 69) Торчинов, Е. А. Даосизм и китайская культура: проблема взаимодействия / Е. А. Торчинов // Народы Азии и Африки. – М. Наука, 1982, № 2. – С. 155-168
- 70) Торчинов, Е. А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания / Е. А. Торчинов. – Спб. : Андреев и сыновья, 1993. – 308 с.
- 71) Торчинов, Е. А. Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) / Е. А. Торчинов // Народы Азии и Африки. – М. Наука, 1988, № 2. – С. 45-54;
- 72) Торчинов, Е. А. Этика и ритуал в религиозном даосизме / Е. А. Торчинов // Этика и ритуал в традиционном Китае. – М. : Наука, 1988. – С. 202-235
- 73) Торчинов, Е. А. Беззаботное скитание в мире сокровенного и таинственного: Мартин Хайдеггер и даосизм / Е. А. Торчинов // Религия и традиционная культура. Сборник научных трудов. – СПб. : Изд-во ГМИР, 2000. – С. 74-90.
- 74) Февр, Л. Цивилизация: Эволюция слова и группы идей / Л. Февр // Бои за историю ; пер. с франц. – М. : «Наука», 1991. – С. 241-270.
- 75) Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд ; пер. с англ. А. Л. Никифорова. — М. : АСТ; Хранитель, 2007. – 413 с.
- 76) Фреско, Ж. Проектирование будущего / Ж. Фреско. – Спб. : Бизнес Пресса, 2000. – 120 с.
- 77) Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. с англ. А. Лактионова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 284 с.
- 78) Фромм, Э. Искусство любить: Исследование природы любви / Э. Фромм ; пер, Л. А. Чернышевой. – М. : Педагогика, 1990. – 157 с.
- 79) Фуко, М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 уч.г. / М. Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.
- 80) Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1978—1979 уч. году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2010. — 448 с.
- 81) Фукуока, М. Революция одной соломинки. Введение в натуральное земледелие / М. Фукуока. – М. : Индепендент Медиа, 2006. – 100 с.
- 82) Чжуан-цзы ; пер. с кит. Л. Позднеевой. – СПб. : Амфора, 2000. – 367 с.
- 83) Чжуан-цзы. Ле-цзы ; пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. – М. : Мысль, 1995 – 439 с.
- 84) Элиас, Н. О процессе цивилизации / Н. О. Элиас. – М.; СПб. : Университетская книга, 2001. – 435 с.

- 85) Boas, G. *Essays on primitivism and related ideas in the Middle Ages* / G. Boas. – Baltimore: John Hopkins Press, 1948. – 227 p.
- 86) Boas, G. *A.O. Lovejoy as Historian of Philosophy* / G. Boas // *Journal of the History of Ideas*. – New York: Charles Scribner's Sons, 1948. Vol. – Pp. 404-411.
- 87) Boas, G. *A.O. Lovejoy: Reason-in-Action* / G. Boas // *American Scholar*. – Virginia: William Byrd Press, 1960. Vol. 29 – Pp. 535-542.
- 88) Boas, G. *Primitivism* / G. Boas // *Dictionary of the history of ideas* ; ed. P. Weiner. – New York: Charles Scribner's Sons, 1973. – Pp. 577–598
- 89) Clark, S. *Anarchism and the Myth of the Primitive in Godwin and Kropotkin* / S. Clark // *Studies in Social and Political Thought*. – 2008. – № 15. – Pp. 6-25
- 90) Heinberg, R. *The Primitivist Critique of Civilization* [Electronic resource] / R. Heinberg. – Electronic data. – 1995. – Mode access : <http://www.primitivism.com/primitivist-critique.htm>
- 91) Jensen, D. *Endgame. Volume 1: The Problem of Civilization* / D. Jensen. – New York: Seven Stories Press. – 512 p.
- 92) Kingsley, J. *Stoic primitivism*. [Electronic resource] / J. Kingsley. – London: London Consortium, Institute of Contemporary Arts, 2006. – Mode access : <http://www.londonconsortium.com/wp-content/uploads/2007/02/kingsleystoicssessay.pdf>
- 93) Kurasawa, F. *A Requiem for The Primitive* / F. Kurasawa // *History of the Human Sciences*. – 2002. Vol. 15, № 3. – Pp. 1-24
- 94) Lähde V. *Rousseau's Natural Man as the Critic of Urbanised Society* / V. Lähde // *Sjuttonhundratäl*. – 2011. Vol 6. – Pp. 80-95
- 95) Li, V. *The neo-primitivist turn: critical reflections on alterity, culture and modernity* / V. Li. – Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2006. – 292 p.
- 96) Linforth, I. M. *Review: A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity* / I. M. Linforth // *American Journal of Philology*. – 1936. – Vol. 57, № 2. – Pp. 197-202.
- 97) Lovejoy A. *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas. Vol. I. Primitivism and Related Ideas in Antiquity* / Boas G., Lovejoy A. – . Baltimore : The Johns Hopkins Press. – 1935. XV + 482 Pp.
- 98) Lovejoy, A. *The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality'* / A. Lovejoy // *Modern Philology*. – 1948. – XXI. – Pp. 165–186.

- 99) Meade M. The Influence of Primitivism and Related Ideas in the Writings of Wordsworth, Novalis, Hölderlin, and Chateaubriand [Electronic resource] / M. Meade. – 2008. – Mode access : <http://www.unomaha.edu/esc/2008Proceedings/MeadePrimitivism.pdf>
- 100) Mendham M. Gentle Savages and Fierce Citizens against Civilization: Unraveling Rousseau's Paradoxes / M. Mendham // American Journal of Political Science. – 2011. – 55, № 1. – Pp. 170-187
- 101) Parel, A. Gandhi's philosophy and the quest for harmony / A. Parel. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 226 p.
- 102) Sarkissian H. The darker side of daoist primitivism / H. Sarkissian // Journal of Chinese Philosophy. – 2010. – Vol. 37. – Pp. 312–329.

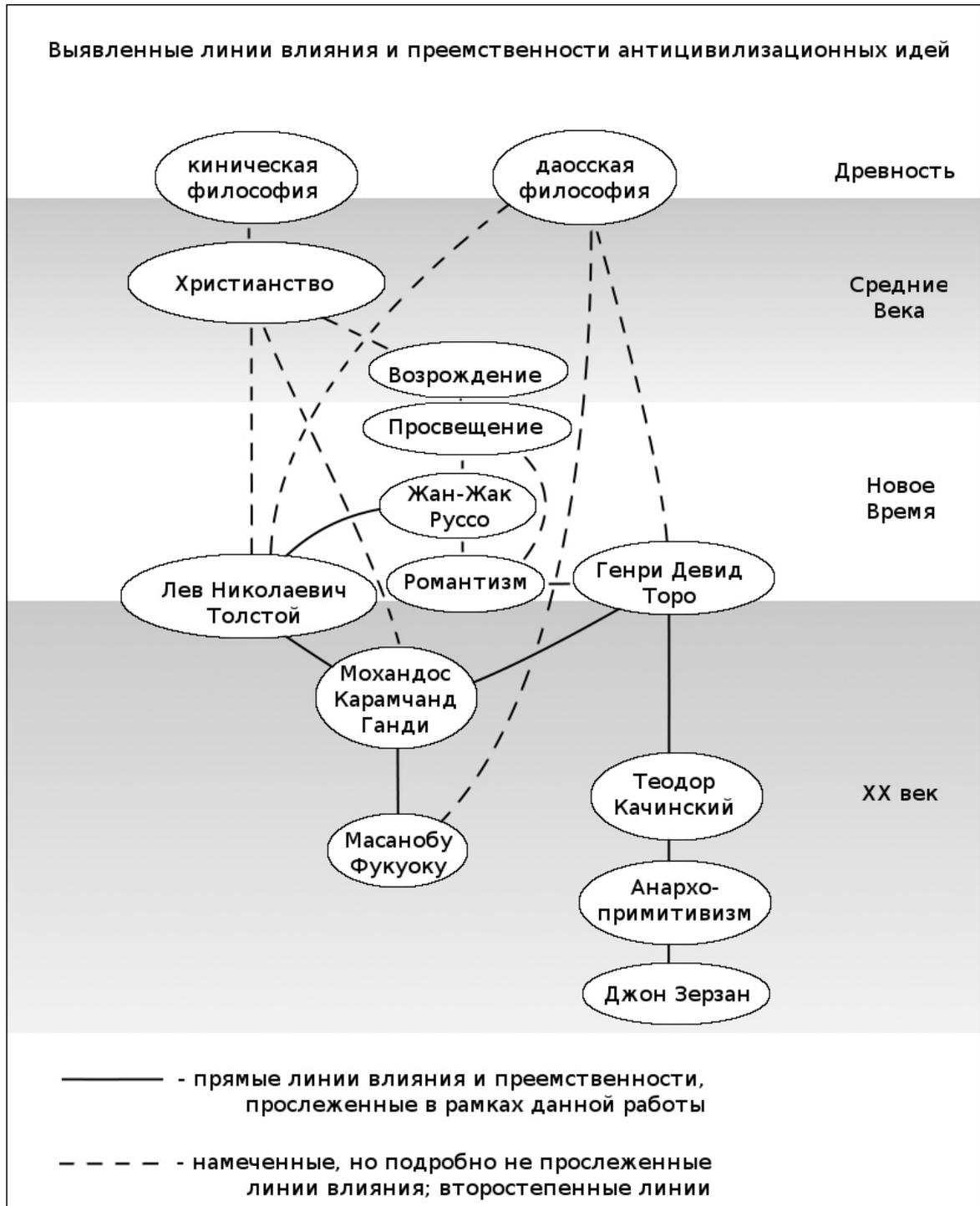
Приложения

Приложение 1 Схема взаимозависимости ключевых элементов радикальной критики цивилизации (схема 1)

Схема взаимозависимости ключевых элементов радикальной критики цивилизации, расположенных вокруг оппозиции природа-цивилизация (естественное-искусственное)



Приложение 2 Схема линий влияния и преемственности антицивилизационных идей
(схема 2)



Приложение 3 Сравнительная таблица сходств и различий (таблица 1)

	Тяга к «единению с природой», к исчезновению дифференциации	Критическое отношение к языку (именам)	Наличие социально-политической программы (идеала)	Наличие образа бездействующего правителя	Активная гражданская позиция / политическая активность	Черты анархизма	Практика упрощения жизни
Даосская философия	+	+	+ ⁶⁵⁶	+		+	+
Киническая философия		? ⁶⁵⁷				+ ⁶⁵⁸	+
Жан-Жак Руссо		+ ⁶⁵⁹	+		+		+
Генри Дэвид Торо	+		+	+	+	? ⁶⁶⁰	+
Лев Николаевич Толстой	+		+	? ⁶⁶¹	+	+	+
Мохандас Карамчанд Ганди			+		+	+	+
Теодор Качинский			+		+	+	+
Масанобу Фукуока	+	+		+			+
Джон Зерзан		+	+		+	+	

⁶⁵⁶ Даосский принцип «у-вэй» подразумевает отказ от активных действий в целях изменения общества. Однако, в «Чжуан-цзы» есть призывы к уничтожению элементов цивилизации, что можно воспринять как политические призывы; существуют даосские утопии; идеи даосизма использовались во время крестьянских восстаний.

⁶⁵⁷ Изучение отношения кинических философов к языку, к сожалению, осталось за рамками нашего исследования.

⁶⁵⁸ Поскольку у киников отсутствует сколько-нибудь внятная социально-политическая программа, сложно однозначно соотнести их с анархизмом или другим политическим движением, хотя в аспекте личного поведения киники нередко ведут себя как образцовые анархисты (можно вспомнить встречу Диогена с Александром).

⁶⁵⁹ Руссо прямо не высказывался против языка, но его «дикарь» им не обладал. Таким образом, обретение языка — часть пути отпадения от природы и от нравственности.

⁶⁶⁰ Торо сложно нельзя назвать анархистом, но его идеи о долге гражданского неповиновения популярны в анархических и подобных им движениях.

⁶⁶¹ Нельзя ли провести параллель между образом бездействующего правителя и положительной ролью бездействующего полководца Кутузова в «Войне и мире» Толстого?

Приложение 4 Сравнительная таблица антицивилизационных идей. Идеалы и герои (таблица 2)

	Общественный идеал (и путь к нему)	Идеал индивидуальной жизни	Герои (примеры) и антигерои (источники бед)
Даосизм (Др. Китай)	«Пусть государство будет маленьким, а население – редким. Если (в государстве) имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не уходят далеко». Малые сельские общины, безыскусственность. Совершенномудрый правитель правит по принципу у-вэй (не-деяние), позволяя всему и всем следовать своей истинной природе, люди возвращаются к простоте и безыскусственности (радикальный вариант — истребление мудрецов, уничтожение книг и культурных ценностей). Секта Удоуми-дао создала даосское государство из крестьянских общин и духовенства.	Младенец, мудрец, простой и безыскусственный человек. Мудрец должен следовать Дао, жить в простоте и бедности среди природы, заботясь лишь о необходимом. Подобный идеал стремились осуществить даосские монахи.	Герои: Лао-Цзы, Чжуан-Цзы, Хаос, младенец, люди древних времён, животные и др. Антигерои: Конфуций, известные правители, предки-изобретатели.
Кинизм (античность)	Общественный идеал отсутствует, так как киники считали свою философию — сложной дорогой, трудной тропой для немногих людей. Большинство людей всё равно не последует этим путём.	Максимально простая жизнь, бродячая жизнь, жизнь без имущества. Символы — котомка и плащ. Жизнь подаянием	Герои: Геракл, Сократ, Диоген, животные, скифы. Антигерои: Прометей, Платон.
Жан-Жак Руссо	Республика — единственный возможный верный общественный строй для человечества, утратившего естественность. При республике люди, хотя и не возвращают себе естественную свободу, но обретают свободу гражданскую. При республике восстанавливаются равенство и добрые нравы.	Жизнь среди природы для человека, не утратившего естественность. Жизнь настоящего гражданина для жителя республики. Жизнь борца за равенство и республику для жителя монархии	Дикарь (гипотетическая фигура), народы, не утратившие простоты, граждане римской республики и её мудрые установители.
Генри Дэвид Торо	Государство, ставящее своей целью уважение личности, служение нравственному росту и духовному развитию каждого человека.	Жизнь духовная, независимая, простая, в общении с природой. Пример — жизнь Торо на Уолдене.	Герои: индейцы, Джон Браун. Антигерои: рабовладельцы.
Лев Николаевич Толстой	Традиционные сельские общины. Людям, живущим по христианским ценностям, не нужно государство, т.к. государство нужно для поддержания неравенства. Каждый может заниматься и физическим, и интеллектуальным трудом. Отмена собственности на землю, не нужна армия, суды, деньги. В основе равенство, любовь к ближнему.	Здоровая и скромная жизнь праведного христианина, соблюдающего заповеди при любых обстоятельствах, любящего других (и врагов), обеспечивающего себя плодами собственного труда, сочетающего физический и интеллектуальный труд.	Герои: Христос, русские крестьяне, христиане, соблюдающие заповеди. Антигерои: жрецы, философы государства и науки, люди искусства (творящие не для

			народа), государства.
Мохандас Карамчанд Ганди	«Вытеснение западной цивилизации» и «возрождение первоначальной чистоты Индии». «Общество, состоящее из бесчисленного множества деревень»; «все расширяющиеся, но не идущие вверх круги»; «жизнь не как пирамида, а как океан». Независимые традиционные индийские сельские общины, обеспечивающие себя всем необходимым, живущие по принципам ахимсы (ненасилия), без дискриминации неприкасаемых. Локальные примеры: Феникс, Ферма Толстого, Сатьяграха ашрам.	Здоровая и аскетичная жизнь человека, исполняющего свой долг, служащего другим, побеждающего страсти, верящего в Бога, следующего принципам ахимсы (ненасилия) и обеспечивающего себя своим собственным трудом. Сам Ганди старался стать примером такой жизни.	Герои: индийские крестьяне. Антигерои: машины, страсти.
Теодор Качинский	Саморазрушение текущей цивилизации неизбежно. Необходимо ускорить этот процесс, вернуться к нецивилизованной жизни и постараться, чтобы цивилизация не возникла вновь.	Жизнь революционера – борца против цивилизации; отшельничество и независимость от цивилизации (Торо, Качинский).	Герои: Генри Торо. Антигерои: технологии, генетики и другие учёные, корпорации, леваки.
Масанобу Фукуока	Общество, близкое к «вечному источнику» – к природе, к натуральному сельскому хозяйству. Локальный пример – ферма М. Фукуока, жители которой сочетают физический и интеллектуальный труд, живут простой жизнью, независимо от технологий.	«Следуй природе, и всё будет хорошо». Жизнь, близкая к «вечному источнику» (природе, натуральному хозяйству), без гонки за иллюзорными совершенствованиями, когда есть время собирать травы и писать стихи.	Герои: японские крестьяне прошлого. Антигерои: наука, технологии, аналитическое (дифференцирующее) мышление
Джон Зерзан	Примитивное общество будущего, устроенное на принципах социального и гендерного равенства, без цивилизации и государства, техники, сельского хозяйства и одомашнивания животных.	Психологически и физически здоровая «примитивная» жизнь в составе передвигающихся общин, подобная жизни донеолитических людей.	Герои: донеолитические люди, охотники-собиратели (хадзапи, тасадай, кунг, сан). Антигерои: технологии, машины, технократы, корпорации, государства.

Приложение 5 Сравнительная таблица антицивилизационных идей. Причины и следствия цивилизации (таблица 3)

	Представления о генезисе и развитии цивилизации	Движущая сила Ц.	Отрицательные следствия Ц.
Даосизм (Др. Китай)	Во время безыскусственности жизнь была проста и близка к природе, затем появилось добро и зло, справедливость и милосердие, искусства, и люди отклонились от своей природы.	Желание улучшить жизнь, сделать её лучше, чем она есть.	Отход людей и всей Поднебесной от Дао, от истинной природы.
Кинизм (Античность)	Золотой Век — время добродетели, когда люди жили простой жизнью, были сильны, здоровы и счастливы. Когда стали заботиться о лишнем, строить дома, приобретать имущество, они потеряли добродетель и здоровье.	Роскошь, комфорт, праздность, собственность.	Нездоровье людей, моральная развращённость.
Жан-Жак Руссо	1) Гипотетическое время дикаря. Человек живёт как животное, не социален, ни добр, ни зол. Естественная свобода. 2) Переходное время. Люди живут малыми группами простым трудом. Человек всё ещё бесхитроsten и не извращён, так как практически отсутствует неравенство. 3) Вместе с неравенством приходит забота о мнении других, ложь, развращение нравов. Науки и искусство усугубляют развращение нравов, исчезает естественная свобода. Но возможна гражданская свобода (республика).	Собственность, неравенство, роскошь, разделение труда, зависимость от общественного мнения.	Извращение нравов, засилье лжи, упадок сердечности, естественности, чистоты и честности, физическое нездоровье, несчастье.
Генри Дэвид Торо	Не выявлены.	Желание лишних вещей (тяга к тому, что не необходимо), неудовлетворённость тем, что есть.	Погоня людей за внешним, за прибылью, упадок нравственности, пустая жизнь, несчастье
Лев Николаевич Толстой	Вся история прогресса цивилизации выступает как история неравенства: 1) прямое неравенство (рабство) 2) неравенство посредством владения землёй 3) неравенство посредством владения капиталом. Цивилизация служит неравенству и поддерживается им на каждой из ступеней.	Собственность, рабство, неравенство, необходимость его поддержки и оправдания, подчинение одних людей другими, тяга к праздной жизни, богатству и роскоши.	Появление государства и городов. Праздность одних и рабский труд других, моральное падение человечества, несчастливая бездуховная жизнь.

Мохандас Карамчанд Ганди	Цивилизация – «болезнь». Британия и другие народы «больны» ей, так как погнались за внешним, материальным, утратили связь с Богом и в ущерб духовной и нравственной жизни стали развивать механизмы, машины и т.п.	Страсти, стремление к увеличению комфорта, увлечение «материальной жизнью».	«Упадок и гибель». Развращение, духовное и физическое нездоровье. «О зле, которое приносят машины, можно написать целые тома».
Масанобу Фукуока	Отходя от натуральной жизни, люди применяют технические средства, чтобы улучшить жизнь, но в результате этого создают множество побочных проблем. С помощью новых средств и изобретений эти проблемы решаются, но этим создаются новые проблемы. Этот процесс разворачивается, одно порождает другое, но рано или поздно люди вернуться к «вечному источнику» – к натуральной жизни.	Цивилизация порождает беды, на которые отвечает новым витком развития, порождающего новые беды, и так далее...	Появление и накопление проблем, которые не могут быть действительно решены. «Бесцельное и деструктивное развитие влечет за собой беспорядок в мыслях и приводит не меньше, чем к вырождению и кризису человечества».
Теодор Качинский	С возникновением промышленной цивилизации технический прогресс стал руководить обществом людей. Развитие науки и техники меняют мир независимо от воли отдельного человека. Люди подменили естественную деятельность — заботу о питании, жизни и потомстве — суррогатной деятельностью (почти все виды деятельности цивилизованного человечества). Неизбежен коллапс, саморазрушение текущей цивилизации.	Развитие науки и техники, зависимость людей от техники, определяющая их сознание.	Неестественная суррогатная жизнь человечества, уничтожение природы и естественного в жизни людей, следствием чего является физическое и психологическое нездоровье.
Джон Зерзан	Появление языка и символического мышления сделало возможным разделение труда, отчуждение человека от природы и восприятие природы в качестве объекта, что обусловило появление земледелия и одомашнивания животных, приведших к «одомашниванию человека», к неравенству людей в социальном и гендерном отношении, к появлению религии, и, со временем, к цивилизации, государству, к развитию науки и техники.	Сельское хозяйство – «демонический двигатель цивилизации». С его появления процесс «одомашнивания человека».	Повсеместное уничтожение природы и доминирование над ней, уничтожение коренных народов, не утративших естественности. Власть отношений социального и гендерного неравенства в человеческом обществе. Физическое и психологическое нездоровье людей, отсутствие счастья.