

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

DOI: 10.17805/zpu.2019.1.3

О цивилизационных типах цинизма: Запад и Россия

Т. А. ГОРЕЛОВА

МОСКОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Глобализм порождает особую, «глобалистскую», культуру и особое, расширяющееся до глобального, мировоззрение — цинизм, который становится как бы следующей стадией эволюции идеологии. В современной глобальной культуре он заполняет лакуны исчезающей духовности, создает особую атмосферу и вызывает новые формы поведения людей. Существуют объективные и субъективные причины усиления цинизма: объективные — противоречие между жизнью и смертью, обществом и природой, властью и подчинением, бедностью и богатством — присутствуют во всех современных культурах, субъективные возникают как ответ отдельных цивилизаций на вызовы эпохи. Поэтому каждая культура как особая система ценностей порождает свой духовный антипод — собственную форму цинизма.

В истории развития мировых цивилизаций существуют как бы две фазы их духовного состояния — кинизм как устремление к духовности и цинизм как реванш бездуховности. Трансформация кинизма в цинизм отражает в реальности глубинный процесс «объективации» (Н. А. Бердяев), или «кристаллизации» духа (А. Бергсон). Гипотезой статьи является идея о том, что самые яркие формы цинизма рождаются как антиподы самых сильных духовных движений в поле мировых религий — их мистических направлений.

В Античности кинизм становится цинизмом — мировоззрением закатного времени, которое формируют интеллектуалы данной эпохи, чтобы выразить свое презрение окружающему миру. В европейской культуре цинизм рождается из атеизма и двойственности «просвещенного ложного сознания», которое, с одной стороны, несет знание, а с другой — становится базисом для нового усиления власти и неравенства. Особые черты западного цинизма — пустота, презрение, бесстыдство, ирония без смысла.

Если западный цинизм есть результат постепенной инволюции духа, цинизм русской цивилизации рождается из крайностей ее метаний. Балансирование между крайностями как особый путь отражается в духовной практике юродства, пытавшегося преодолеть внутренний цивилизационный раскол путем своеобразного социально-религиозного синтеза. Последним примером духовных метаний русской цивилизации стала революция 1917 г., которая «в одно мгновение» заменила религию атеистической идеологией. Хотя революцию можно назвать величайшим в истории человечества «социальным экспериментом» (А. А. Зиновьев), но она закончилась крахом, оживившим цинизм «дикого капитализма», отрезающего путь к духовной цели, без которой цивилизация не может жить.

Ключевые слова: кинизм; цинизм; цивилизация; глобализм; ценность; идеология; религия; юродство; Запад; Россия

ВВЕДЕНИЕ

Глобализация как мегатенденция мирового развития началась в XX в., но после разрушения СССР и социалистического лагеря это явление приобрело негативный характер, поскольку объединение происходит уже не естественным путем, а под давлением одной, технически более оснащенной, западной цивилизации. Новое направление глобализации, или глобализм (по терминологии А. А. Зиновьева), порождает особую, «глобалистскую», культуру (Горелова, 2018) и особое, становящееся глобальным, мировоззрение — цинизм (Слотердаjk, 2009). Последний как мировоззрение включает моральный релятивизм, но существенно усиливает его, поскольку не столько принимает предлагаемые обстоятельства, сколько сам задает установку на принижение системы ценностей. Девальвируя всю сферу «высокого», «духовного», он заведомо упрощает интерпретации мотивов поведения как других людей, так и данной личности.

Циническое мировоззрение является историческим продуктом, рождающимся в процессе расширения ложных установок и стереотипов как в индивидуальном, так и в общественном сознании от слабых и случайных форм обмана к более сложным и устойчивым: *Ложь* → *Заблуждение* → *Идеология* → *Цинизм* (там же: 30). Цинизм становится как бы следующей стадией эволюции идеологии, мировоззрением эпохи постидеологии. Хотя в данном случае речь идет скорее об инволюции, так как последующие звенья этой цепочки все дальше уводят от истины. Уплотнение жизни в больших городах и информатизация сознания способствуют тому, что природа цинизма становится *вирусной*, а сам он в силу этого — *диффузным*: проникает во все сферы общественной жизнедеятельности и претендует быть мировоззрением одновременно и отдельного человека, и глобальной культуры в целом.

Цинизм является не только мировоззрением, из которого следуют определенные жизненные установки, но он также нацелен (даже как бы требует) практического осуществления их. В современной глобальной культуре он не только заполняет лакуны и пустоты исчезающей духовности, но создает особую атмосферу и вызывает новые формы поведения людей. Цинический дух времени — это специфическое чувство надломленности, деморализации и усталости технически развитой, но бездуховной глобальной цивилизации. Цинизм как симптом болезни духа отражает различные формы разложения во всех сферах жизни человечества: в *духовной* сфере он подводит человека к предельной черте цинического разочарования не только в настоящем, но и в будущем; в *экономической* сфере выставляет на продажу все, что прежде составляло духовное ядро общества, — культурные ценности, социальные отношения, сферу интимного; в *технологической* сфере, пообещав поднять человека на божественный пьедестал, на самом деле отнимает у него интеллект и здоровье; в *политической* сфере приводит к четвертой мировой войне — столкновению западных сил глобального порядка с антагонистическими силами внутри самого глобализма; в *социальной* сфере разворачивает объективную тенденцию социокультурного развития в инволюционном направлении; в *экологической* сфере обнажает губительные последствия борьбы человека с природой; в *сфере личности* ведет к лицемерию, нигилизму и апатии (Горелова, 2018).

На наш взгляд, существуют объективные и субъективные причины усиления цинизма. Объективные начинают проявляться в «осевое время», по К. Ясперсу, и присутствуют во всех современных культурах (возможно, в разной степени) — противоречие между жизнью и смертью, обществом и природой, властью и подчинением, бед-

ностью и богатством и т. п. Субъективные причины возникают как ответ отдельных цивилизаций на вызовы эпохи, как преломление объективных причин в духе цивилизации, народа и человека.

Осознанное отношение к миру, становление индивидуальности через осознание человеком себя как существа познающего и... *цинизм как система эгоцентрической переоценки ценностей* фактически рождаются одновременно. Когда речь заходит о ценностях, цинизм пытается вмешаться, так как всегда отстаивает какую-то одну систему ценностей (точнее — антиценностей), отвергая остальные. Поэтому каждая культура как особая система ценностей порождает свой духовный антипод, подмену, — собственные формы цинизма. Поскольку глубинным духовным ядром цивилизаций в историческое время выступали религии, которые обращены к широким массам и социальны в силу того, что создают догматические, культовые, моральные каноны и нормы, то и характерные типы цинизма зарождались именно в них, превращая их достоинства в недостатки.

Религия как высочайшее проявление духа напоминает нам, что жизнь имеет больше измерений, чем те, что она успеет прожить в этом мире. Жертвенный духовный порыв Человека Верующего создает религию как отрасль духовной культуры, а ему самому, помогая преодолеть страх, она дает духовную свободу, обеспечивающую стойкость и способность к творчеству. Если принять во внимание три ступени духовности — ограниченную природой, ограниченную обществом и чистую, освобожденную духовность (Бердяев, 1994: 460), то мистический порыв в эпоху становления религии безусловно является «полетом» освобожденной духовности. Понятие «мистический» в этом случае предполагает широкую трактовку, приближенную к первоначальному смыслу греческого слова *mystikos* — «тайнственный». Мистика имеет две стороны: субъективное состояние озарения, интуиции, которое характеризуют «три признака: личность, свобода, любовь» (там же: 436), и объективный доречевой, допонятийный, изначальный способ познания мира, опирающийся на ощущение мира как всеединства и всесвязанности (Горелов, 007: 49). В этом втором смысле мистическая компонента присутствует на всех последующих стадиях духовной эволюции культуры — в искусстве, мифологии, философии, религии, науке, идеологии, но в разной степени.

Мистику как творческую и интуитивную компоненту религии можно уподобить воздушному шару, который поднимается высоко, когда наполнен легким газом (освобожденная духовность), стелется по земле, когда газ тяжел (ложная духовность), и становится бесформенным, если его проколоть (цинизм). В мистике, лишенной духа, цинизм предстает в самом черном своем обличье. Образ шара объясняет диалектику отношений мистики и религии: «Все великие религии создавали свой тип мистики, боролись против мистики как против опасности и узаконяли свой тип мистики» (Бердяев, 1994: 428).

Но мистика не может оставаться долгое время доминирующей тенденцией жизни религии, поскольку, став социальным институтом, та нуждается в объективации — обращении к массе, организации жизни народа и общества через законы и нормы. Обратной стороной объективации, «кристаллизации» (по А. Бергсону) религии становится ее участие во власти, которое помогает государству легитимировать угнетение. Именно претензия религии на власть обрекает общество «на двуликость расколотой истины» (Слотердаик, 009: 361), которая проявляет религиозный аспект цинизма в социальной сфере. Самые яркие формы цинизма рождаются как антиподы самых

сильных духовных движений в поле мировых религий: первоначально направленное против фарисейства христианство в средневековой Европе становится пародией государства и в баснословных масштабах превращается в аппарат духовного принуждения; в XX в. в лоне ислама возвращаются экстремизм и терроризм (под лозунгом «Аллах, акбар!»), а буддизм, проникая в глобальную культуру, распространяется по миру, воспитывая презрение к жизни и бытию.

В данной работе мы рассмотрим типы цинизма, возникшие в трех цивилизациях — античной, европейской и русской.

АНТИЧНЫЙ ТИП ЦИНИЗМА

Античность впервые соприкасается и осознает явление кинизма, которое позже римлянами будет названо цинизмом, и видит циника (кинника) как философа-практика, чудака-одиночку, моралиста-провокаатора, т. е. яркую социальную фигуру. Киники-«собаки» преимущественно были представителями городского «дна». Например, создатель кинизма — Антисфен (IV в. до н. э.) — был сыном афинского гражданина и рабыни, а его учениками были рабы, бродяги, люди, лишённые политических прав. Их идеал — естественный образ жизни, близкий к животному (собачьему) без привязанности к миру и жизненным благам.

Принципы учения античных «граждан мира» обобщенно можно представить так (Горелов, 2008: 112–113):

- 1) добродетель — единственное благо;
- 2) природа — образец для жизни человека;
- 3) индивидуализм и независимость от внешних обстоятельств (кинник Диоген оказался первым достаточно свободным человеком, чтобы говорить истину правителям);
- 4) труд — мерило ценности жизни человека;
- 5) минимум материальных потребностей;
- 6) равноправие всех людей: греков, варваров, женщин, рабов;
- 7) отвращение к наслаждениям («Для Диогена совершенно очевидна пирамида удовольствий, при которой более низкая форма наслаждения оставляется только ради более высокой» (Слотердаjk, 2009: 262). На вопрос, каких людей он считает благородными, Диоген отвечал: «Презирающих богатство, славу, удовольствия, жизнь, но почитающих все противоположное — бедность, безвестность, труд, смерть» (Фрагменты ... , 1984: 140)).

Кинизм не мог быть теорией: согласно Диогену, глубина истины определяется тем, сколько насмешки она способна выдержать. Он не оставил трактатов, потому что жить для него было важнее, чем записывать. Но, несмотря на это, образ дерзкого кинника в анекдотах сохранился гораздо лучше, чем сохранились бы его записи. Кинизм как духовное движение стал формой «ответа воли к жизни на то, что ей причинили теории и идеологии: отчасти духовное искусство выживания, отчасти интеллектуальное Соппротивление...» (Слотердаjk, 2009: 441). Он привнес в мировую культуру «изначальную связь между счастьем, нетребовательностью и интеллектом — мотив, который обнаруживается во всех движениях, выступающих за *vita simplex* (простую жизнь. — Т. Г.)» (там же: 253), и формулу «я — гражданин мира».

С самого начала кинизм проявляется как парадоксальная система. Во-первых, осознавая себя личностью, обладающей внутренней свободой духа, киник призывает человека стать «собакой», т. е. животным, не способным к сознанию и внутренней свободе. Во-вторых, как видно из вышеприведенного высказывания Диогена, киники

противопоставляют труд удовольствию, как бы подразумевая, что тот является лишь социальным критерием ценности, но не может приносить внутренней радости. Диоген осознает, что труд отличает человека от собаки, но, вероятно, не понимает, что и соединяет его с социумом. Здесь есть и другая сторона: человек, не вписывающийся в общество, не может и трудиться на его благо. В роли «врачевателя общества» Диоген с его жестокими выходками, грубостью и аморальным поведением также понимается неоднозначно: как прописавший этому «пациенту» лекарство или... яд. Еще одним парадоксом античного кинизма является тот факт, что социальный тип, призывающий жить «природной» жизнью, смог выкристаллизоваться и обрести отчетливую форму только в городской цивилизации — под прессом общественного мнения и всеобщей любви-ненависти к себе. «И лишь город может включить циника, который демонстративно поворачивается к нему спиной, в группу своих оригиналов, которым он симпатизирует, — как ярко выраженным индивидуальностям, способным к общению» (там же: 31).

Внутренняя парадоксальность кинизма как прообраза цинизма содержит и экологическую компоненту: он несет в себе скрытые противоречия эпохи, в которой разрушается непосредственное отношение человека к миру и самому себе, осознаются границы возможностей и рождается обостренное самосознание. Киник как бы подспудно ощущает растущее устремление человека к выходу из природы, предчувствует последствия этого выхода и призывает вернуться обратно, стать «собакой».

Появление на сцене Диогена соответствует периоду упадка Афин, точно так же как через 500 лет кинизм находит для себя питательную почву в бюрократизированной Римской империи. Жесткий пресс государства неизбежно пробуждал у человека желание обозначить собственное существование в негосударственных сферах, особенно в наиболее возвышающих из них — философии и религии. Кинизм подходил для этой роли. Но духовный порыв иссяк, и римский кинизм оказался антиподом греческому. «Смеховой мотив, вызванный к жизни афинским кинизмом, погиб в кинизме позднеримском. Секта объединяла скорее людей слабых, полных неприязни и зависти, прихлебателей, попрошаек и бродяг, ханжей, изгоев и типов, склонных к нарциссизму и позерству, чем насмешливых индивидуалистов» (там же: 271). Соответствующее отношение к ним римских граждан придавало негативное наполнение практике кинизма, или цинизма (в латинской транскрипции), который теперь на тысячи лет приобрел отрицательный смысл. Отныне цинизм несет в себе оттенок мировоззрения закатного времени, которое, впадая в цинический тон, формируют интеллектуалы данной эпохи, чтобы выразить свое презрение окружающему миру.

Что же соединяет сквозь века два эти противоположных феномена? Во-первых, и кинизм, и цинизм проявляются в кризисные времена, содержа в себе скрытый или явный мотив самосохранения. Во-вторых, оба они объявляют себя сторонниками того, «что есть на самом деле», т. е. несут в себе «род бесстыдного, «грязного» реализма, который действует без оглядки на конвенциональные тормоза морали» (там же: 304).

ЕВРОПЕЙСКИЙ ТИП ЦИНИЗМА

Динамичное развитие западной культуры демонстрирует все этапы развертывания цинического мировоззрения. Общеизвестно, что становление Запада связано с возникновением в IX в. Священной Римской империи Карла Великого, объединяющей идеей которой было западное (католическое) христианство (в противовес восточному

в Византийской империи). Духовные устремления первых христиан несли в себе потенциал кинизма как протеста и сопротивления массовидности, обыденности, но, если киники звали в природу, к земле, то христиане рвались к Богу, в небо, оплодотворяя рождающуюся цивилизацию воплощенной верой¹. Постепенно власть, которая накапливалась в руках Папы и верхушки католической церкви, вела к разложению церкви как духовной основы общества. Апофеозом средневекового европейского цинизма стали Крестовые походы и продажа индульгенций.

После эпохи Просвещения, рационально и трезво вскрывшей общественные пороки, цинизм перестает быть «философией плебеев», как в Античности, и находит себе почву не только в городской культуре низов, но и в придворной сфере. Происходит расширение социального пространства цинизма. Два встречных потока — с самого низа, от деклассированных европейских «интеллектуалов», и с самого верха, от аристократии и государственных мужей, — объединяются в своем ироническом отношении к христианской этике как существующей только для глупцов. Знание, на которое так уповало Просвещение, становится базисом для нового усиления власти и неравенства, произведя новый тип мировоззрения — «просвещенное ложное сознание» (там же: 33). Глубинной основой ложного мироощущения является то, что просвещенческая критика европейской культуры оказалась более наивной, чем циническое сознание властных элит, которое она хотела разоблачить. Общему росту цинизма способствовало и поведение служителей церкви, которые, публично проповедуя воду, тайно пьют вино (Г. Гейне).

Описанный таким образом процесс является догматизацией, или «кристаллизацией» (А. Бергсон), живого знания религии. Ему предшествует «жизненный порыв», который в случае христианства был осуществлен Христом и христианскими подвижниками первых веков. «Подобно тому как находились гениальные люди, раздвигавшие границы ума... так появлялись и особо одаренные души, которые... в любовном порыве устремлялись к человечеству в целом <...> жизненный натиск время от времени приводит в одном определенном человеке к результату, который не мог бы быть достигнут разом всем человечеством» (Бергсон, 1994: 102). Этот начальный этап любого эволюционного движения Бергсон называет *динамическим*. В религии он базируется на интуиции и мистике. В доказательство приводятся единодушие среди мистиков в прохождении определенных состояний — очищения, просветления, созерцания, которые являются «в некотором роде опытным путем к проблеме существования и природы Бога» (там же: 259). Мистическая душа хочет стать инструментом, который Бог использует, чтобы выразить Свою волю и любовь. «С этих пор для души наступает избыток жизненных сил. Это безграничный порыв» (там же: 250). Только мистическая интуиция приходит к предельной формуле: «Бог есть любовь, и Он есть объект любви» (там же: 270).

Мистицизм постепенно включается в предшествующие религиозные и интеллектуальные понятия, формируя состояние, которое Бергсон назвал *статической*, естественной, религией, представляющей собой «защитную реакцию природы против того, что может быть угнетающим для индивида и разлагающим для общества в деятельности ума» (там же: 221). Она способствовала объединению людей в группы и общества, становилась ядром цивилизаций. Такую религию можно представить «как осуществленную процессом научного охлаждения кристаллизацию того, что мистицизм, пылая, влил в душу человечества. Через религию все могут добиться немного того, чем полностью обладали некоторые особенно одаренные» (там же: 256).

О противопоставлении мистической религии порыва и статической религии кристаллизации пишет и Н. А. Бердяев: «Официальные представители христианства, как, впрочем, и всех религий, всегда относились подозрительно к мистике как к сфере внутренней свободы духа, которая с трудом может быть уловима и регулируема иерархической властью. В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована и потому может выразить себя в иерархической организации, мистика не поддается социализации и объективации» (Бердяев, 1994: 427).

Мистика отражает возможности предельного духовного устремления отдельной личности, т. е. фактически определяет возможности духовной субъективности. По Бердяеву, католическая мистика стремится вытянуть человека «вверх к Богу, Бог есть предмет любви, объект...». «Мистика Запада по преимуществу мистика Распятия» (там же: 441). В этом духовном движении отражается огромная гордость западного человека, а в беспредельности сочувствия распятому Христу выражается бессознательная направленность на посястороннюю жизнь (ведь, кроме страданий на кресте, было же и Воскресение). Если убрать духовную составляющую мистики как движения к Богу, то остаются лишь конечные атрибуты западного человека — гордыня и заземленность, которые в отсутствие веры порождают особые черты западного цинизма — пустоту, презрение, бесстыдство, иронию без смысла.

Но кристаллизация и в жизни, и в духе несет в себе момент прекращения жизни, омертвления. Затянувшаяся кристаллизация в отсутствие энергии нового жизненного порыва, на наш взгляд, приводит к появлению «трупных пятен» на духовном теле культуры. Подменой новой религии, которая в эпоху глобализации могла бы объединить человечество, становится цинизм, смещающий глобальное общество к позиции «по ту сторону добра и зла» и замещающий мистическое желание «зреть незримое» магией, наукой, идеологией и т. п., а естественно-религиозные устремления и мечтания потребительством, сексизмом, спортом, туризмом, массовой культурой.

По Бергсону, «жизненный порыв» христианства был сильнее, чем у других религий, потому что оно принесло с собой «идею всеобщего братства, которая включает в себя равенство прав и неприкосновенность личности» (Бергсон, 1994: 82–83). Такая супердинамика есть следствие «полного мистицизма» великих христианских мистиков: одни — первохристиане (Псевдо-Дионисий Археопagit, св. Максим Исповедник, Бл. Августин) — осуществили прорыв, другие — средневековые (Фома Аквинат, Якоб Бёме, Майстер Экхарт и др.) — поддерживали живое знание своими интуитивными озарениями. Но грандиозное движение прекратилось в момент, когда «Бог умер» и духовный источник религии иссяк. Нет на Западе больше мистиков, способных совершить прорыв и сдвинуть глыбу истории, хотя мистические предчувствия не могли исчезнуть полностью и переместились в науку, идеологию, а в XXI в. — в цинизм.

Возвращаясь к основной теме статьи, отметим, что Просвещение породило двойственность духа западной цивилизации. «Жизнь с расколотым сознанием — вот что было основной проблемой христианской государственной власти <...> Так возникает двойное право (каноническое и государственное), двойная культура (духовная и светская) и даже двойная политика (церковная и государственная)» (Слотердаик, 2009: 362, 361). Двойственность приводит к тому, что обратной стороной эпохи Великих географических открытий становится колониальная система глобального неравенства, которое в XX в. провоцирует две мировые войны, а нигилистической тенденции духовного распада Запад противопоставляет столь же циническую идею единства —

«один народ, один рейх, один фюрер». Общество потребления к модусу внешней власти через насилие добавляет еще один — власть через искушение, которая становится способом управления внутренним миром человека, т. е. поле цинизма расширяется. Главное искушение западной цивилизации является одновременно и главной целью ее власти: «Над всеми этими людьми (европейцами. — Т. Г.) нависает и подлинно фаустовская опасность того, что к этому приложил свою лапу черт, чтобы отвести их духовно на ту гору, где он пообещает им все земное могущество» (Шпенглер, 1993: 533).

Европейская культура в наиболее полной мере проходит все стадии превращения кинизма в цинизм. Чтобы понять, какие изменения происходят в циническом сознании за его историю, сопоставим требования «продвинутого» цинизма самой высоко-развитой современной цивилизации — Запада — с принципами античного кинизма, которые отмечены в начале данной статьи.

1. Ницшеанская позиция «по ту сторону добра и зла», пришедшая по нраву современным «переоценщикам ценностей», избегает даже приближения к идеям добродетели и блага, которые были основополагающими для античной культуры. Деньги, власть и выгодная информация — три «добродетели» современной западной морали.

2. Духовная связь с природой, кажется, потеряна безвозвратно. Что было в человеке природного, «утрачено», «обезображено», «деформировано», человеческая жизнь протекает во «второй природе» (М. Шеллинг), в атмосфере «естественной искусственности» или «искусственной естественности» (Х. Плеснер). Но природа через осознанный в конце XX в. экологический кризис пытается вернуть потребительское сознание к пониманию того, что существует только одна природа, а именно та, из которой человек черпает энергию и ресурсы и гармоничная жизнедеятельность которой позволяет и ему жить в ней.

3. Кинический индивидуализм предполагает наличие свободы духа и независимой социальной позиции, современный же циник-индивидуалист — лишенный полета эгоист, «пограничная разновидность меланхолика, способного держать под контролем свои депрессивные симптомы и оставаться до некоторой степени трудоспособным...» (Слотердаик, 2009: 32–33). Разочарование и хандра вместо дерзости и сарказма свидетельствуют об утрате внутренних источников энергии.

4. Киническая идея труда как главной ценности и утопическая идея труда как радостной и свободной деятельности сменяются в наше время позицией «Быть как все и иметь работу — вот в чем счастье». «Труд делает человека свободным» — этот лозунг в XX в. звучал все более цинично, пока наконец не был помещен над воротами Освенцима.

5. Жизнь в современном обществе потребления является антиподом не только кинической «жизни в бочке», но превосходит роскошество дорбуржуазной элиты.

6. Идея равенства и равноправия включена в конституции всех государств, называющих себя демократическими, но в реальности феномен концлагерей (холокост, ГУЛАГ), олицетворяющих предельное состояние неравенства, не столько связан с конкретным общественным устройством, сколько является «реальным образом нашей цивилизации (ведь концлагеря изобретены в “либеральной” Англии во время войны с бурами, а в США во время Второй мировой войны в них заключали американцев японского происхождения)» (Жижек, 1999: 56).

7. Киническому отвращению к наслаждениям современное общество противопоставляет рекламу и порнографию, потому что контроль за глобальной массой осуществляется не только с помощью насилия, но и «мягкой силой» — через образы жела-

емого. Цинизм легко вырастает «из либерального сексуального бродяжничества... для которого все едино, все одно и то же» (Слотердаjk, 2009: 248). Лишь в одном цинизм остается похожим на кинизм: как и прежде, он предстает не оторванным от жизни теоретическим знанием, а практической программой жизни не только для отдельного человека, как это было в Древней Греции, но и для общества в целом.

Развитие западной цивилизации полностью подтверждает идею Бердяева об отношении между духовностью и социальной жизнью: «Зависимость духовности от социальной среды есть всегда ее извращение и искажение, есть всегда рабство духа и символическая ложь» (Бердяев, 1994: 450). Парадоксальность ситуации в том, что западные ценности, которые навязываются как абсолютные, — демократия, удобство социальной жизни, социальные и политические свободы в реальности ведут к бездуховности, тогда как христианская религиозность всегда осознавала, что телесная свобода приводит к закованности духа, его измельчанию, извращению, искажению — цинизму.

Если принять гипотезу, что характер народа есть его коллективное «Я», тогда цинизм фаустовской души европейца² рождается из чувства превосходства над другими народами и повышенного чувства собственного достоинства; рациональности (отголоском которой является эмоциональная черствость); склонности к индивидуализму (не мешающей, однако, стремлению управлять другими).

РУССКИЙ ТИП ЦИНИЗМА

Крещение Руси в IX в. стало отправной точкой рождения восточно-христианской цивилизации. Православие, как католицизм на Западе, становилось ее ядром. С одной стороны, Русь наследовала византийскую религиозность (которая позже выразилась в идее Москвы как Третьего Рима), но, с другой стороны, она должна была приспособиться к русскому национальному характеру и особенностям социальной жизни. Религиозный мистический порыв, хотя и был в основе христианским, осуществлялся на другой почве и должен был иметь другие формы и последствия. Если католическая мистика стремится вытянуть человека вверх к Богу, то «...в восточной мистике Бог во все не есть объект, к которому человек страстно стремится, — Бог есть любовь, проникающая в человека <...> Мистика Востока (имеется в виду православие. — Т. Г.) есть по преимуществу мистика Воскресения» (Бердяев, 1994: 441).

Основной путь православной мистики — «умное делание», или три ступени молитвы: 1-я ступень — словесная, устная молитва; 2-я ступень — умственная, душевная молитва; 3-я ступень непрерывно совершается в духе или в сердце как Божественный свет. В летописи православия остались имена великих мистиков — свв. Ефрема и Исаака Сириных, Иоанна Лествичника и более современных (XVIII–XIX вв.) — Серафима Саровского, Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, Иоанна Кронштадтского и др.

Особенностью высшей национальной идеи, без которой, по мнению Ф. М. Достоевского, «не может существовать ни человек, ни нация», для русских стал *социально-религиозный синтез*, выраженный в концепции русской идеи. Основная мысль В. С. Соловьева, впервые давшего ее философское обоснование, выражает «мистику сердца»: «Истинная национальная идея — это образ бытия нации в вечной мысли Бога» (Горелов, 2018: 96). Проекцией божественного идеала единства свободы и любви в русском проекте, по Бердяеву, стала концепция *соборности*, которая «принадлежит умопостижаемому образу церкви, и в отношении церкви эмпирической она есть

долженствование». «Дух соборности присущ православию, и идея соборности, духовной коммюнитарности есть русская идея» (Бердяев, 1990: 187). Социальный аспект русской идеи утверждает смысл существования нации не ради нее самой, а ради будущего человечества. Именно концепция русской идеи объясняет, почему судьба русской цивилизации на все времена «сложилась так, что мы были поставлены перед выбором: либо великая историческая миссия, либо историческое небытие» (Зиновьев, 1995: 49)

Русская идея оформилась в XIX в., но социально-религиозный синтез в народе осуществлялся с давних времен в практике *юродства*. Понятие «юродство» (искаженное от «уродство») характеризует облик или поведение, не похожее на поведение большинства. Феномен юродства в средневековой Руси не имел современного негативного оттенка. По своему происхождению он предполагал соединение внутренней глубокой религиозной веры с внешним аморальным, вызывающим поведением (Зеньковский, 2001). В разных условиях и у разных носителей юродства преобладал либо духовный аспект, либо другие аспекты, например, «смеховой» народной культуры, психопатологические отклонения или особенности духовной жизни той эпохи. По своему предназначению юродство как бы пытается выполнить требования глубокой веры в Бога и христианской морали, которые отражены в призыве Христа: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и детей, и братьев и сестер, и притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14:26). Да и в поведении Христа, крушащего столы менял в храме, есть элементы юродства, что отмечает апостол Павел: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия... Ибо когда мир своею мудростию не познал бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих <...> Никто не обольщай самого себя. Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: "уловляет мудрых в лукавстве их"» (1 Кор. 1:18, 21 и 3:18–19). Юродивый нарушает правила жизни и морали систематично, настойчиво, упорно и сознательно, создавая образ «притворного безумия» с целью вызвать поношение от людей, которые своим ответным поведением и формируют своеобразную форму его аскезы. «Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку — во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира, — но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его <...> В юродстве есть устремление к высшей правде» (Зеньковский, 2001: 45). Выказывая внешнее презрение к миру и к обычному человеческому существованию, юродивый на самом деле имеет более глубокую цель — сказать миру о Боге. Духовный путь юродивого отличается от пути других святых подвижников тем, что святые ищут Бога в одиночестве пустыни, а накопленная ими духовная энергия прорывается в виде Божественных созерцаний, для юродивого «пустыня» — общество людей, которым он должен отдать достижения своей веры.

Анализ житий юродивых от VI до XIX в. обнаруживает явную и повторяющуюся символическую структуру пути юродивого: 1) «убегание» от мира: отказ от одежды и имущества, от крова и родственных связей, от авторитетов и разума; 2) отказ от собственного «Я»: его жизнь отныне вращается не вокруг эго, а устремляется к Богу; 3) «осмеяние» мира: возвращение в мир через новую стратегию трансцендентной перспективы. В модусе ускользания от мира — мир смеется над юродивым, в модусе его возвращения — он смеется над миром (Ростова, 2008: 22).

Убегание от мира, или раз-облачение юродивого — это постепенное срывание искусственных одеяний — одежды, дома, имущества, социальных ролей, а также страхов, надежд, желаний, выход из главной ловушки — системы власти одного человека над другим и поиск новых одеяний. Юродивый Симеон Эмесский (VI в.), прошедший путь от мирского христианина (богатого светского человека) через монашество к юродству, говорит: «Одетый силой Христовой, я пойду, чтобы смеяться над миром» (Жизнь ... , 1972: 82). И становится юродивым.

Пределом раз-облачения для юродивого становится отказ от своего «Я». Это цель, если так можно выразиться, личной эволюции. Оставив свою волю, он может приобщиться к воле Бога и предоставить свое тело Господу, став «бичом Божиим», а дух — чтобы быть глашатаем Его воли. Юродивый осуществляет воочию и до предела тот путь, на котором каждый христианин должен сделать хоть несколько шагов. «Не юродствуя в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и в сущности мерю юродства, способностью отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути» (Булгаков, 2001: 537). Если бы юродивый вел себя так, как он ведет себя обычно, но центром его устремлений было бы утверждение собственного «Я», тогда он был бы не юродивым, а киником.

Чтобы быть услышанным, юродивый должен высказываться понятно для большинства простого люда и ярко, чтобы оставить впечатление. Поэтому мистериальное действие, в котором он и режиссер, и актер одновременно, становится обычным способом «высказывания». Причем мистериальный акт не готовится заранее, а сам творец действует стихийно и органично, не глядя на происходящее «по-режиссерски» — со стороны.

Н. Ростова, на наш взгляд, очень удачно назвала юродивого «человеком обратной перспективы», увидев аналогию с нарушением перспективы в иконе по сравнению с традиционной живописью (Ростова, 2008). Нарушая правила линейной перспективы, икона второй план ставит на место первого и тем проявляет незаметное. «В системе обратной перспективы несущественными кажутся, например, всевозможные разломы форм, их искажения по сравнению с тем, что мы видели бы из одной точки зрения, но зато особенно важным представляется передать то впечатление от предмета, которое мы реально получаем, осматривая его со всех сторон» (Флоренский, 2001: 45). «Человек обратной перспективы» точно так же обладает целостным видением и целостным знанием, он органичен, так как «живет в режиме незнания своей праведности» (Ростова, 2008: 43).

Юродивый иконичен еще и в том смысле, что своим воздействием, хотя бы и грубым, он подобно иконе, которая делает это мягко, пробуждает человека к вере. Юродство возможно лишь в рамках христианской традиции и церковной жизни, так как подвижнику, хотя он и проживает свою жизнь в предельном одиночестве, нужна община, некие «Мы», другие участники мистериального действия, которые понимают происходящее, бурно на него реагируют поношениями, гонениями, наказаниями зачинщику, но кто-то из них задумывается и пробуждается к внутреннему поиску веры, не довольствуясь внешними церковными обрядами. Более того, для широкого распространения юродства нужен определенный национальный характер, широта которого позволяет проводить мистерию. Таков, в частности, русский характер; поэтому с XIV по XIX в. на Руси юродство получило широкое распространение.

Появление позитивных эпитетов — «благоюродивый», «блаженный» — говорит о том, что к духовному варианту типажа примыкали обычные социальные девианты —

городской дурак, экстравагантный нищий, скоморох и т. п. Отношение к ним народа было двойственным: с одной стороны, «всякий на Руси знал, что юродивых бить нельзя» (Водолазкин, 2013: 194), с другой — их били, и сильно били, иногда до смерти. Дистанция между реальной жизнью и высшим предназначением русского юродивого раскрывается в обращении к нему монахини: «В своем народе чужой, все с радостью претерпи ты Христа ради, взыскав древнего погибшего отечества» (там же: 191). Если взглянуть в этот глубинный вариант типажа, то юродивый — это русская модификация древнего пророка Израиля: та же склонность к проповеди и бесконечная невзыскательность в быту.

Природа юродствующего символически двойственна: «...юродивый “днем” более служит, исповедует чужие грехи, юродивый “ночью” исповедуется в своих грехах...» (Ростова, 2008: 77). Но одновременно он и целен: молящийся ночью на паперти или на «гноище», он не менее безумен, чем бегающий днем по улицам с дохлой собакой. Юродивый — это человек, решившийся «идти по лезвию бритвы»: балансируя внутри себя — между духовностью и аморальностью, между умом и безумием, а внешне — между убегающим от мира и жизнью в нем, между органичным мистериальным действием и режиссированием уличного спектакля. Поведение юродивого выглядит цинично, но сам он циником не является. Он наг, бездомен, пищу находит на «гноище», не обременен социальными обязательствами и свободен настолько, что любому, даже сильным мира сего, может сказать то, что сочтет нужным. Его цинизм «киничен»: это яркая обложка, чтобы привлечь внимание к духовному обновлению.

«Тысячелетнее царство» юродства на Руси делает его не только «уникальным целомудренным типом православной святости», но связывает его «с бытийным и личностным характером... собственно русской своеобразности», — утверждает П. В. Калитин в оригинальной монографии, пытающейся проследить в истории страны элементы юродства в соответствии с антиномией «безумно-истинно» (Калитин, 2018: 7). Таким образом, кроме попытки социально-религиозного синтеза, юродство отражает путь русской цивилизации как балансирование между крайностями. В силу того что доминантой социальных трансформаций является насилие, именно в переходах от крайности одного состояния к прямо противоположному и накапливается цинизм. Соседство с высокоразвитой западной цивилизацией заставляло русских постоянно оглядываться на то, что происходит рядом. Эта многовековая «оглядка» на быстро «бегущего» соседа производила множество расколов в русской культуре — религиозный раскол XVII в., ослабивший духовную мощь православия; духовный раскол на западников и славянофилов XIX в. под влиянием европейского Просвещения; революцию 1917 г., опирающуюся на западную марксистскую теорию, но выражающую общинные чаяния русской цивилизации³; современный раскол на либералов и патриотов. Примирение крайностей, диалектику переходных периодов можно увидеть в том, что расколы одновременно являются попыткой синтеза как в социальном, так и духовном смысле.

Путь юродства как мистико-религиозно-социального явления прерывается революцией 1917 г. Каковы бы ни были последствия этого события, по своей сути революция была «величайшим в истории человечества социальным экспериментом» (Зиновьев, 1995: 6), с одной стороны, а с другой — порывом духовности, ограниченной обществом (Бердяев, 1994: 460). Ядром русской цивилизации с этого момента стала атеистическая идеология, сменившая религию. Но мистическая компонента культуры находит свое место и в обществе безбожия. Мистику происходящего сразу же по-

чувствовали поэты-пророки: «...в белом венчике из роз впереди Иисус Христос» (А. Блок). А вождь революции В. И. Ленин после смерти был возвеличен до уровня Бога и похоронен в мавзолее. Само же учение о высшей стадии коммунизма «образует своего рода райскую часть марксизма» (Зиновьев, 1995: 255), играющую роль общественного идеала, социально организующего людей. Поэтому и движение к социальной цели основывалось на вере, почти идентичной религиозной вере. Не исчез и духовный носитель веры — «строитель коммунизма». Подобно юродствующим, в новом обществе появилась прослойка людей, добровольно отказавшихся от погони за удобствами, личным счастьем, привилегиями и другими социальными благами ради великой светлой идеи. Но когда великая идея исчезает, русский мир пропитывается цинизмом: юродивый без «ночной» молитвы становится либо *нигилистом*, который хочет «весь мир разрушить до основания» (этот тип Ф. М. Достоевский назвал бесами), либо *никчемным человеком*, пьяницей, парией, бомжом. Прав был А. А. Зиновьев, утверждавший, что ни отдельный человек, ни вся русская цивилизация не могут жить без великой исторической миссии: потерявших цели и смысл бытия ждет историческое небытие.

«Русский эксперимент» как порыв духа, жаждущего социальных перемен, закончился «катастрофой», «контрреволюцией» и «крахом коммунизма» (А. А. Зиновьев). Русский эксперимент не смог выполнить еще одну, мистическую, задачу: по своим целям коммунизм был мессианским, в коммунистической терминологии, — интернациональным «по многим признакам — по идеологии, по составу инициаторов и организаторов, по устремленности, по мировой поддержке, по влиянию на ход человеческой истории» (там же: 25–26).

В 1985–1993 гг. второй раз за столетие в России наступила «эпоха перемен». Цинические преобразования страны и народа в такие моменты не поддаются никакому рациональному объяснению. Если в революцию 1917 г. «массы населения, совершенно не знакомые с марксистской или иной доктриной, сами и с ликованием ринулись в безбожие как в новую религию» (там же: 117), и русский «народ-богоносец» (так его назвал гениальный писатель и провидец Ф. М. Достоевский за полвека до этих событий) толпами пошел крушить храмы, то «катастрофка» оживила цинизм «дикого капитализма» — двурушничество и прямое предательство идеалов, которыми жили деды и отцы. Состояние российского общества этого периода можно охарактеризовать как духовную болезнь, вызванную «массовой эпидемией антипатриотизма, самоуничтожения, пораженчества, холуйского низкопоклонства перед Западом, зависти к западным народам, подражания всему западному, особенно — порокам», которой «не допустил бы ни один европейский народ» (там же: 40). Сходные кульбиты происходили в материальной сфере: если последовавшая за революцией 1917 г. насильственная коллективизация цинически извратила идею соборности, заменив ее тоталитаризмом, то возвращение к капиталистической частной собственности в эпоху контрреволюции входит в полное противоречие с изначальной общинностью (на селе) и артельностью (в городе) русского общества, которые существовали на всем протяжении российской истории.

Пропасть между элитой и народом, которая во все времена была огромной («Петру удалось на века расколоть Россию: на два общества, два народа, переставших понимать друг друга. Разверзлась пропасть между дворянством... и народом... та пропасть, которую пытается завалить своими трупами интеллигенция XIX в.» (Федотов, 1990: 419)), не стала меньше, но выглядит более цинично: современная российская эли-

та, хотя и поднималась из низов (часто преступных) и «не говорит по-французски» (а если и знает иностранный язык, то английский), но неравенство между собой и народом отгородила высокими «заборами» цинизма. Цинизм коллективного «Я» русского народа рождается от отсутствия духовной цели и сопутствующей ему апатии.

Однако вряд ли можно согласиться с тем, что «мировое Зло одержало окончательную победу... и при этом сумело создать противостоявшей ему силе (России. — Т. Г.) репутацию Империи Зла» (Зиновьев, 1995: 43). Хотя в XX в. русский дух качнуло от религиозной мистики монархизма к коммунистической мистике атеизма, а затем к апатии, порожденной неравенством «дикого» капитализма, борьба еще не окончена и цинизм не стал бесповоротным мироощущением народной души.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории развития мировых цивилизаций существует как бы две фазы их духовного состояния — кинизм как устремление к духовности и цинизм как реванш бездуховности. Трансформация кинизма в цинизм отражает глубинный процесс, который Н. А. Бердяев называет «объективацией духа», «т. е. выбрасывания его вовне» (Бердяев, 1994: 444), а А. Бергсон — «кристаллизацией духа». Объективация духа в мировых религиях оказалась в конечном счете не распространением его вширь и вглубь, «не одухотворением мира... а покорностью состояниям мира, торжеством социальной обыденности. <...> В процессе объективации церковь как социальный институт была превращена в идола, как и государство, как и нация, как все, что организует социальную обыденность. Церковь как синагога переживает страшный кризис, от нее отлетает Дух, в ней нет Духа пророческого» (там же: 444, 455). Духовное движение — это всегда движение против энтропийного овеществления, натурализации и объективирования миропонимания. Когда антиэнтропийный процесс прекращается, «в мире происходит не только кризис духа и борьба против духа, за которой скрыт дух же, но в мире происходит и ослабление и умаление духовности» (там же: 444). Две крупные цивилизации — западная и русская — прошли свой энтропийный путь, создав собственные типы цинизма: Запад берет от западного христианства идею главенства над миром (папство), Россия заимствует крайности поведения у юродства. Ближневосточная и дальневосточная цивилизации создают свои типы, которым будет посвящена следующая наша работа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О сходстве говорит и тот факт, что в монастырях первохристиан для формирования аскезы использовались работы с описанием духовных практик киников и стоиков, например «нравственная гимнастика» Эпиктета.

² Несмотря на различие культур и языков, современная Европа представляет собой единство в цивилизационном смысле, т. е. в том числе и коллективную общность.

³ «Большевистский синтез марксизма с традиционными представлениями русского общинного социализма, синтез как теоретический, так и практическое соединение захвата власти с поддержкой стихийного движения широких народных масс предопределил успех русской революции (1917 г. — Т. Г.)» (Горелов, 2018: 48).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бергсон, А. (1994) Два источника морали и религии / пер. с фр., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М.: Канон. 384 с.

- Бердяев, Н. А. (1990) Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / отв. ред. Е. М. Чехарин. М. : Наука. 528 с. С. 43–271.
- Бердяев, Н. А. (1994) Дух и реальность // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М. : Республика. 479 с. С. 427–462.
- Булгаков, С. (2001) Свет невечерний. М. : ООО Издательство АСТ ; Харьков : «Фолио». 672 с.
- Водолазкин, Е. Г. (2013) Лавр : роман. М. : АСТ. 440 с.
- Горелов, А. А. (2007) История мировой культуры : учеб. пособие. М. : Флинта ; МПСИ. 512 с.
- Горелов, А. А. (2008) Философия : учебник для высших учебных заведений. М. : ООО «Аль-янс». 502 с.
- Горелов, А. А. (2018) Русская революция и цивилизационные основы России. М. : Горячая линия — Телеком. 166 с.
- Горелова, Т. А. (2018) Цинизм как способ существования глобалистской культуры // Знание. Понимание. Умение. №1. С. 65–89. DOI 10.17805/zpu.2018.1.6.
- Жизнь и деяния Аввы Симеона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского (1972) // Византийские легенды / изд. подгот. С. В. Полякова ; отв. ред. Д. С. Лихачев. М. : Наука, Ленингр. отделение. 303 с. С. 53–83.
- Жижек, С. (1999) Возвышенный объект идеологии. М. : Художественный журнал. 238 с.
- Зеньковский, В. В. (2001) История русской философии. М. : Академический проект ; Раритет. 800 с.
- Зиновьев, А. (1995) Русский эксперимент : роман. М. : L'Age d'Homme — Наш дом. 448 с.
- Калитин, П. В. (2018) Тысячелетнее царство русского юродства. М. : Институт общегуманитарных исследований. 216 с.
- Ростова, Н. (2008) Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / под ред. Ф. И. Гиренка. М. : МГИУ. 140 с.
- Слотердайк, П. (2009) Критика цинического разума / пер. с нем. А. П. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ. 800 с.
- Федотов, Г. П. (1990) Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / отв. ред. Е. М. Чехарин. М. : Наука. 528 с. С. 403–443.
- Флоренский, П. А. (2001) У водоразделов мысли // Христианство и культура / вступ. ст. и примеч. Б. Ф. Бублик. М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков : Фолио. 672 с. С. 15–209.
- Фрагменты сочинений киников и кинизирующих писателей (1984) // Антология кинизма / сост. и пер. И. М. Нахова. М. : Наука. 398 с. С. 97–365.
- Шпенглер, О. (1993) Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. М. : Мысль. Т. 1. Гештальт и действительность. 663 с.

Дата поступления: 15.09.2018 г.

ON CIVILIZATIONAL TYPES OF CYNICISM: WEST AND RUSSIA

T. A. GORELOVA

MOSCOW UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES

Globalism gives rise to a special, “globalist” culture and a special, expanding globally, world-view — cynicism, which becomes, as it were, the next stage in the evolution of ideology. In modern global culture, it fills the gaps of disappearing spirituality, creates a special atmosphere and causes new forms of people’s behavior. There are objective and subjective reasons for the increase in cynicism: objective ones — the contradiction between life and death, society and nature, power and subordination, poverty and wealth — are present in all modern cultures; subjective ones arise as a response of individual civilizations to the challenges of the era. Therefore, each culture as a special system of values generates its own spiritual antipode — its own form of cynicism.

In the history of the development of world civilizations, there are two phases of their spiritual state — kinism as an aspiration to spirituality, and cynicism as a revenge of earthliness. The transformation of kinism into cynicism reflects a profound process of “objectification” (N. A. Berdyaev), or the “crystallization” of spirit (A. Bergson). The hypothesis of the article is the idea that the brightest forms of cynicism are born as antipodes of the strongest spiritual movements in the field of world religions — their mystical branches.

In antiquity, kinism becomes cynicism — the worldview of sunset time, which was formed by intellectuals of that era to express their contempt for the world around them. In European culture, cynicism comes from atheism and the duality of “enlightened false consciousness”, which, on the one hand, is educational, and, on the other, becomes the basis for a new strengthening of power and inequality. Special features of Western cynicism are emptiness, contempt, shamelessness, and meaningless irony.

If Western cynicism is the result of the gradual involution of the spirit, the cynicism of Russian civilization is born from the extremes of its anxieties. Balancing between extremes, being a special path, is reflected in the spiritual practice of “jurodstvo” (foolishness for Christ), which tried to overcome the internal civilizational split by social and religious synthesis. The latest example of the spiritual anxieties of Russian civilization was the revolution of 1917, which “in a blink of an eye” replaced religion with atheistic ideology. Although the revolution can be called the greatest “social experiment” in the history of humankind (A. A. Zinoviev), it ended in failure, reviving the cynicism of “wild capitalism”, cutting off the path to the spiritual goal, without which civilization cannot live.

Keywords: kinicism; cynicism; civilization; globalism; value; ideology; religion; foolishness for Christ; West; Russia

REFERENCES

- Bergson, A. (1994) *Dva istochnika morali i religii* / transl. by A. B. Gofman. Moscow, Kanon. 384 p. (In Russ.).
- Berdiaev, N. A. (1990) Russkaia ideia. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka. In: *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofii russkogo posleoktiabr'skogo zaru-bezh'ia* / ed. by E. M. Chekharin. Moscow, Nauka. 528 p. Pp. 43–271. (In Russ.).
- Berdiaev, N. A. (1994) Dukh i real'nost'. In: Berdiaev N. A. *Filosofiiia svobodnogo dukha*. Moscow, Respublika. 479 p. Pp. 427–462. (In Russ.).
- Bulgakov, S. (2001) *Svet nevechernii*. Moscow, OOO Izdatel'stvo AST ; Khar'kov, «Folio». 672 p. (In Russ.).
- Vodolazkin, E. G. (2013) *Lavr* : roman. Moscow, AST. 440 p. (In Russ.).
- Gorelov, A. A. (2007) *Istoriia mirovoi kul'tury* : ucheb. posobie. Moscow, Flinta; MPSI. 512 p. (In Russ.).
- Gorelov, A. A. (2008) *Filosofiiia* : ucheb. posobie dlia vysshikh uchebnykh zavedenii. Moscow, OOO «Al'ians». 502 p. (In Russ.).
- Gorelov, A. A. (2018) *Russkaia revoliutsiia i tsivilizatsionnye osnovy Rossii*. Moscow, Goriachaia liniia — Telekom. 166 p. (In Russ.).
- Gorelova, T. A. (2018) Tsinizm kak sposob sushchestvovaniia globalistskoi kul'tury. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no. 1, pp. 65–89. DOI 10.17805/zpu.2018.1.6.
- Zhizn' i deianiia Avvy Simeona, Iurodivogo Khrista radi, zapisannye Leontiem, episkopom Neapolia Kritskogo (1972). In: *Vizantiiskie legendy* / prep. by S. V. Poliakov ; ed. by D. S. Likhachev. Moscow, Nauka, Leningr. otdelenie. 303 p. Pp. 53–83. (In Russ.).
- Zhizhek, S. (1999) *Vozvyshebnnyi ob'ekt ideologii*. Moscow, Khudozhestvennyi zhurnal. 238 p. (In Russ.).
- Zen'kovskii, V. V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii*. Moscow, Akademicheskii proekt; Raritet. 800 p. (In Russ.).
- Zinov'ev, A. (1995) *Russkii eksperiment* : roman. Moscow, L'Age d'Homme — Nash dom. 448 p. (In Russ.).
- Kalitin, P. V. (2018) *Tysiacheletnee tsarstvo russkogo iurodstva*. Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovani. 216 p. (In Russ.).

Rostova, N. (2008) *Chelovek obratnoi perspektivy (Opyt filosofskogo osmysleniia fenomena iurodstva Khrista radi)* / ed. by F. I. Girenok. Moscow, MGIU. 140 p. (In Russ.).

Sloterdaik, P. (2009) *Kritika tsinicheskogo razuma* / transl. from Germ. by A. P. Pertsev. Ekaterinburg, U-Faktoriia ; M. : AST. 800 p. (In Russ.).

Fedotov, G. P. (1990) Tragediia intelligentsia. In: *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktiabr'skogo zarubezh'ia* / ed. by E. M. Chekharin. Moscow, Nauka. 528 p. Pp. 403–443. (In Russ.).

Florenskii, P. A. (2001) U vodorazdelov mysli. In: *Khristianstvo i kul'tura* / introductory article and notes by B. F. Bublik. Moscow, ООО «Izdatel'stvo AST»; Khar'kov : Folio. 672 p. Pp. 15–209. (In Russ.).

Fragmentsy sochinenii kinikov i kiniziruiushchikh pisatelei (1984). In: *Antologiiia kinizma* / comp. and perp. by I. M. Nakhova. Moscow, Nauka. 398 p. Pp. 97–365.

Shpengler, O. (1993) *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii* / transl. from Germ. by K. A. Svas'ian. Moscow, Mysl'. Vol. 1. Geshtal't i deistvitel'nost'. 663 p. (In Russ.).

Submission date: 15.09.2018.

Горелова Татьяна Анатольевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и политологии Московского гуманитарного университета. Адрес: 111395, Россия, г. Москва, ул. Юности, д. 5. Тел.: +7 (499) 374-55-11. Эл. адрес: fylosofy@mosgu.ru

Gorelova Tatyana Anatolyevna, Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Culture and Political Studies, Moscow University for the Humanities. Postal address: 5, Yunosti St., Moscow, Russian Federation, 111395. Tel.: +7 (499) 374-55-11. E-mail: fylosofy@mosgu.ru