

# ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО  
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА**

**НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

**СЕРИЯ  
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»**

**№ 1 (13)**

**Издается с 2009 года  
Выходит 4 раза в год**

**Москва  
2015**

# VESTNIK

**MOSCOW CITY  
TEACHERS' TRAINING  
UNIVERSITY**

**SCIENTIFIC JOURNAL**

**SERIES  
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

**№ 1 (13)**

**Published since 2009  
Quarterly**

**Moscow  
2015**

**РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**Реморенко И.М.**  
председатель

ректор ГБОУ ВО МГПУ,  
кандидат педагогических наук, доцент,  
почетный работник общего образования  
Российской Федерации

**Рябов В.В.**  
заместитель председателя

президент ГБОУ ВО МГПУ,  
доктор исторических наук, профессор,  
член-корреспондент РАО

**Геворкян Е.Н.**  
заместитель председателя

первый проректор ГБОУ ВО МГПУ,  
доктор экономических наук, профессор,  
академик РАО

**Агранат Д.Л.**

проректор по учебной работе ГБОУ ВО МГПУ,  
доктор социологических наук, доцент

**РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**Бессонов Б.Н.**  
главный редактор

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, доктор философских наук, профессор

**Бирич И.А.**  
заместитель главного редактора

профессор общеуниверситетской кафедры философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, доктор философских наук, профессор

**Жукоцкая А.В.**

профессор общеуниверситетской кафедры философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, доктор философских наук, профессор

**Чёрнёнская С.В.**  
ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, кандидат философских наук, доцент

**Черезов А.Е.**

профессор общеуниверситетской кафедры философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, доктор философских наук, профессор

**Чесноков Г.Д.**

профессор общеуниверситетской кафедры философии  
и религиоведения Института гуманитарных наук ГБОУ ВО  
МГПУ, доктор философских наук, профессор

**Мамедова Н.М.**

профессор кафедры философии Российского  
экономического университета им. Г.В. Плеханова,  
доктор философских наук, доцент

**Ксенофонов В.Н.**

профессор общеакадемической кафедры философии  
и социально-экономических дисциплин Московского  
государственного юридического университета им. О.Е. Кута-  
фина, доктор философских наук, профессор

**Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.**

**ISSN 2074-7829**

## СОДЕРЖАНИЕ

### Слово главного редактора

Задачи номера .....	8
---------------------	---

### Общество: ценности и смыслы

<i>Жбанков А.Б.</i> Духовно-нравственные основания экзистенциальной безопасности в «Философии» К. Ясперса.....	11
<i>Матронина Л.Ф.</i> Управление образованием в обществе знаний: современные стратегии .....	20

### Философия бессмертия

<i>Горелов А.А.</i> Диалектика концепции бессмертия как реализация идеи Общего дела Николая Федорова .....	28
<i>Вишев И.В.</i> Иммортализм — новое направление гуманизма .....	39

### Философия и памятные литературные даты

<i>Чеснокова Т.Г.</i> Шекспир и «конец Ренессанса»: к проблеме мировоззренческих основ шекспировского метода (К 450-летию со дня рождения Уильяма Шекспира) .....	47
<i>Шлемова Н.А.</i> Трагедия «Гамлет»: метафизический аспект .....	60
<i>Бессонов Б.Н.</i> Михаил Юрьевич Лермонтов: к 200-летию со дня рождения.....	68
<i>Московский О.В.</i> Философский дискурс поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон».....	83

**Философская полемика**

- Сухорукова О.А.* Деформация национального дискурса:  
к истории вопроса..... 90
- Михайлов В.В.* Девестернизация как ключ к сохранению  
национального суверенитета и решению глобальных проблем..... 100
- Несколько слов о «девестернизации» и ключе к сохранению  
национального суверенитета (*А.В. Жукоцкая*)..... 110
- Действия врага или собственное равнодушие? (*С.В. Чёрненькая*)..... 114

- Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки»,  
2015, № 1 (13)..... 117**

- Требования к оформлению статей..... 119**

## CONTENTS

### **The Word of Editor-in-Chief**

The Issues of Vestnik.....	8
----------------------------	---

### **Society: Values and Meaning**

<i>Zhbankov A.B.</i> Spiritual and Moral Foundations of Existential Security in the «Philosophy» of K. Jaspers.....	11
<i>Matronina L.F.</i> Management of Education in a Knowledge Society: Contemporary Strategies .....	20

### **The Philosophy of Immortality**

<i>Gorelov A.A.</i> The Dialectics of the Concept of Immortality as the Realization of the Idea of a Common cause of Nikolai Fyodorov .....	28
<i>Vishev I.V.</i> Immortalism — a New Direction of Humanism.....	39

### **Philosophy and Memorable Literary Dates**

<i>Chesnokova T.G.</i> Shakespeare and «the End of the Renaissance»: to the Problem of the Worldview Foundations of Shakespeare’s method (to the 450 <sup>th</sup> Anniversary of the Birth of William Shakespeare).....	47
<i>Shlemova N.A.</i> The Tragedy «Hamlet»: the Metaphysical Aspect.....	60

<i>Bessonov B.N.</i> Mikhail Yurievich Lermontov: the 200 <sup>th</sup> Anniversary of His Birth .....	68
<i>Moscowsky O.V.</i> Philosophical Discourse of M.Y. Lermontov's Poem «Demon» .....	83

### **Philosophical Polemic**

<i>Sukhorukova O.A.</i> Deformation of the National Discourse: to the History of the Problem .....	90
<i>Mikhailov V.V.</i> Devesternization as the Key to the Preservation of National Sovereignty and Solution of Global Issues .....	100
A Few Words about «Devesternization» and the Key to the Preservation of National Sovereignty ( <i>A.V. Zhukotskaya</i> ).....	110
Enemy's Actions or One's Own Indifference? ( <i>S.V. Chiornenkaya</i> ) .....	114

«MCTTU Vestnik» / Authors, series «Philosophical Sciences», 2015, № 1 (13) .....	117
--	-----

<b>Style Sheet</b> .....	119
--------------------------	-----

## СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

### ЗАДАЧИ НОМЕРА

**К**ак всегда, мы выделяем в нашем журнале несколько, с нашей точки зрения, важных разделов. В первом разделе «Общество: ценности и смыслы» в статье «Духовно-нравственные основания экзистенциальной безопасности в “Философии” К. Ясперса» А.Б. Жбанков, обращаясь к философским идеям К. Ясперса, исследует влияние духовно-нравственных оснований на поведение человека, прежде всего, в экстремальной ситуации. Для раскрытия сущности данного феномена автор предлагает использовать такое понятие, как «экзистенциальная безопасность».

В статье Л.Ф. Матрониной рассматриваются важные проблемы совершенствования образования в «обществе знаний». Автор подчеркивает, что в этом обществе формируется новая образовательная стратегия, основным принципом которой становится «образование на протяжении всей жизни». Данной стратегии соответствует новая образовательная установка — «научиться учиться». В этой связи в российской системе образования, отмечает Л.Ф. Матронина, идет активный процесс формирования

новых административных структур — центров качества образования, главная задача которых — осуществлять научное, методическое, организационно-техническое сопровождение оценки качества образования в стране.

В разделе «Философия бессмертия» профессор А.А. Горелов в статье «Диалектика концепции бессмертия как реализация идеи “Общего дела” Николая Федорова сравнивает различные концепции бессмертия человека, как материалистические и идеалистические, как личного бессмертия, так и бессмертия рода *homo sapiens*. Все эти концепции и весьма оригинальные, и весьма спорные.

Автор статьи убежден, что человек эволюционно, постепенно будет подниматься по Лестнице бессмертия, идти к его далекому горизонту.

Профессор И.В. Вищев в статье «Новое направление гуманизма» разрабатывает концепцию иммертогуманизма, иначе — бессмертного гуманизма, идейные истоки которого он, так же как и профессор А.А. Горелов, обнаруживает в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова.

Автор поддерживает точку зрения, что уже сегодня благодаря науке стали известны пути и средства сохранения оптимальных параметров телесной и духовной жизнедеятельности человека и достижения реального личного бессмертия.

В разделе «Философия и памятные литературные даты» помещена статья Т.Г. Чесноковой «У. Шекспир и «конец Ренессанса»: к проблеме мировоззренческих основ шекспировского метода». В противоположность тем исследованиям, которые отрицают ренессансные основы шекспировского творчества, автор утверждает, что творческое наследие У. Шекспира сохраняет значение непревзойденного образца воплощенного, а его поэзия — сознательно «развоплощенного идеала ренессансной эстетики и гуманизма». По мнению автора, Возрождение (Ренессанс) — звено между Средними веками и Новым временем. Если в Средневековье человек был слит со своей социальной ролью, а в Новое время отчужден от нее, то в эпоху Возрождения он безусловно ощущал себя творцом собственного мира.

Н.А. Шлемова в статье «Трагедия «Гамлет»: метафизический аспект» утверждает, что пьеса «Гамлет» есть некая метаистория антропологического краха, который У. Шекспир увидел уже на рубеже XVI–XVII вв. Экзистенциальной чертой характера Гамлета является двоемирие, раздвоенность между смертью и жизнью, ложью и истиной. Как следствие его прикосновения к иной мерности, иноматериальности, тонким мирам (в том числе и как результат его живой совести) явилось

его антропологическое одиночество. Это и привело Гамлета к тому, что он, в сущности, стал орудием Рока.

Две статьи, публикуемые в журнале, посвящены творчеству великого русского поэта М.Ю. Лермонтова (в связи с 200-летием со дня его рождения). В статье Б.Н. Бессонова характеризуется творчество М.Ю. Лермонтова в целом, подчеркиваются его полнокровность и многообразие, его пронзанность напряженной философской мыслью, его высокий патриотизм, горячая, святая любовь к родине — России.

В статье О.В. Московского «Философский дискурс поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон» утверждается, что в «Демоне» М.Ю. Лермонтов стремится выразить свой этический и эстетический идеал. Его Демон пытается создать новую реальность, в которой зло и добро, земное и небесное, сохранив свои сущностные черты, слились бы в нечто единое, обладающее внутренней и внешней гармонией.

Однако устремления Демона, считает О.В. Московский, остались только в сфере мысли; здесь он — «царь познания и свободы». Но в сфере «слова и действия» он, столкнувшись с невидимой ему силой необходимости, потерпевает крах.

В разделе «Философская полемика» доктор философских наук В.В. Михайлов в статье «Девестернизация как ключ к сохранению национального суверенитета и решению глобальных проблем» справедливо утверждает: поскольку Запад, в сущности, породил все современные глобальные проблемы, угрожающие стабильной и достойной жизни современного человечества,

постольку именно девестернизация, то есть очищение мира от всех деструктивных элементов, порожденных западной цивилизацией и культурой, и есть ключ к решению глобальных проблем, к достижению свободной, справедливой и достойной жизни для всех людей.

И все же нам не нужно упрощать сложную картину действительности. Следует избегать однозначно торопливых оценок, как отрицательных, так и положительных.

Сегодня лидеры Запада прибегают к грубому давлению на Россию, используют против нашего народа всякого рода экономические и политические санкции, искажают нашу историю и культуру, обвиняют нас в тоталитаризме, агрессивности, в попрании демократии, гражданских и личных прав и свобод. Такой линии поведения Запада мы должны твердо, последовательно и решительно противостоять. Но нужно помнить, что именно на Западе сформировались великие общечеловеческие ценности свободы, равенства, братства, демократии и справедливости. Мы должны эти ценности защищать и развивать. Это и наши ценности.

Мы против искусственного противопоставления народов по линии Запад – Восток. Ни один народ не должен, не может жить изолированно. Народы нуждаются друг в друге; чем прочнее связи между ними, тем они более независимы и свободны. Тем скорее решают они глобальные проблемы, другие стоящие перед ними задачи.

В статье О.А. Сухоруковой «Деформация национального дискурса: к истории вопроса» анализируется процесс деформации национального дискурса, при котором естественный исторический процесс образования наций приводит к ложному национализму. Лично я не признаю никакого истинного национализма. Разумеется, национализм базируется на определенных социально-психологических установках, таких, как, например, этническая или национальная предубежденность, замкнутость, ведущие к абсолютизации национальных, часто архаических, бытовых обычаев и обрядов, к идеализации прошлого своего народа, к отождествлению национального с религиозным. Но это все предпосылки, а не сам национализм.

Настоящий национализм — это уже идеология, это уже политика.

Конечно, без национального самосознания нет нации. Но спекулировать на национальном чувстве — это подлость, преступление. Национализм, в сущности, всегда носит экспансивный, агрессивный характер, поскольку стремится подчинить себе всех принадлежащих к данной нации людей. Он препятствует тому, чтобы жизнь сообщества граждан основывалась на политической идее свободного, справедливого, демократического государства, которое объединяет людей как таковых и которое может выбрать в себя как граждан представителей различных наций, языков и религий.



## ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

**А.Б. Жбанков**

### **Духовно-нравственные основания экзистенциальной безопасности в «Философии» К. Ясперса**

Статья посвящена актуальным проблемам обеспечения национальной безопасности в аспекте содержания духовной жизни личности. На примере философских идей К. Ясперса исследовано влияние духовно-нравственных оснований на поведение человека в экстремальной ситуации, предложено использовать для раскрытия сущности данного феномена понятие «экзистенциальная безопасность».

*Ключевые слова:* экзистенциальная безопасность; духовность; личность; мораль.

**В** широком смысле понятие «безопасность» включает все виды безопасности, связанные с человеком и его духовной жизнью (политическую, экономическую, информационную, экологическую и т. д.) и гарантирует его выживание на планете. На современном этапе развития Российского государства и общества актуальной проблемой является исследование мотивов действий человека как субъекта и объекта системы национальной безопасности. Для решения указанной проблемы, помимо прочего, необходимо раскрыть отношение человека к своему призванию в жизни и к неминуемой смерти, проблеме выбора и самостоятельного принятия важных личных решений. В аспекте рассмотрения человека как субъекта национальной безопасности особое значение приобретает анализ факторов, влияющих на способность личности отвечать за свои действия и поступки.

Поиск возможных путей обеспечения безопасного развития Российского государства настоятельно требует детально исследовать вопросы взаимоотношения человека и общества в обстановке нарастающих кризисных явлений в экономике, социально-политической и культурной сферах. По нашему мнению, этому может способствовать обращение к наследию видного представителя философии экзистенциализма Карла Ясперса, исследовавшего влияние различных факторов на трансформацию внутренней жизни личности в условиях острого духовного кризиса общества. Его основополагающий труд

«Философия», посвященный центральным проблемам учения о человеке, состоит из трех книг, в которых автор отдает на суд читателя три измерения экзистенциального философствования: ориентирование в мире; просветление экзистенции; метафизика.

Анализируя пути философского ориентирования в мире, Ясперс характеризует экзистенцию как непредметное и необъективируемое бытие самим собою, подлинную *самость* человека. При этом философ подчеркивает, что осознание возможности свободы, как правило, появляется у человека, оказавшегося в пограничной ситуации, которая «пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования». Однако для пробуждения экзистенции также необходим «прыжок к *абсолютному сознанию*», которое «само есть основание и исток всякой подлинной достоверности» и заключает в себе *веру, единую любовь, совесть* (здесь и далее курсив. — К.Я.) [1: с. 79].

Данная мысль Ясперса приобретает особое значение в контексте исследования действий и поведения человека как субъекта безопасности, интерпретации скрытых аспектов его духовной жизни. В первую очередь, речь идет о действиях в экстремальной, опасной ситуации, посредством которых человек стремится парировать угрозу жизни и здоровью другим людям, а также жизнедеятельности общества и государства в целом, опираясь на первичные структуры нравственности. В этой связи в рамках научного анализа проблем национальной безопасности представляется целесообразным использовать концепт «экзистенциальная безопасность». В самом общем виде под *экзистенциальной безопасностью* предлагается понимать спонтанно обнаруживающееся, иррациональное личное решение человека и принятие им рискованных действий, направленных на спасение людей, оказавшихся в критической ситуации.

Можно утверждать, что в «Философии» К. Ясперса весьма детально раскрыты духовные предпосылки феномена экзистенциальной безопасности, основу которых, как представляется, составляют уникальные неосознаваемые творческие стремления человека, направленные на отыскание смысла своей жизни. Так, по убеждению мыслителя, человек является единственным действующим в мире существом, которое «находится в *разрыве* со своим существованием» и все цели его жизни «лишены той целостности, в которой они были бы окончательно обеспечены и безопасны» [2: с. 302]. Следовательно, можно констатировать, что опасность характеризует бытие человека как возможную экзистенцию наряду с явлениями страха, вины, упорства, смерти. Поскольку, согласно Ясперсу, результаты духовного развития человека и его бытие в целом по большей части остаются «зашифрованными» и неизвестными для него самого, не говоря уже об окружающих, единственной возможностью обнаружить себя в своем подлинном существовании является пограничная ситуация, когда речь идет о непосредственной угрозе жизни и здоровью. «Крушение шифра» происходит только тогда, когда человек ясно чувствует

хрупкость бытия и в полной мере осознает конечность своего существования. Как подчеркивает Ясперс, для того «чтобы удостовериться в себе», человек должен «требовать от себя больше, нежели он может осуществить» [2: с. 304]. Однако решиться на это сравнительно легче в опасной обстановке, когда человек как возможная экзистенция оказывается перед лицом смерти, в условиях, непосредственно угрожающих его жизни и здоровью (экзистенциальная опасность). Угроза существованию побуждает индивида стать над собой, преодолеть имеющиеся ограничения и благодаря этому обрести новые духовные качества, расширить духовные основания своей жизни и деятельности. В широком смысле под экзистенциальной опасностью, как представляется, можно понимать действия и поступки человека, следствием которых является его духовная деградация.

Среди основных факторов, негативно влияющих на духовное развитие человека и общества и, как следствие, повышающих уровень экзистенциальной опасности, следует назвать отказ от личных решений и выбора, безответственность, равнодушие к собственной жизни и к жизни других людей. Помимо этого, в современном обществе уникальные по своей природе искренние душевные отношения человека к другим людям зачастую оказываются под мощным прессингом социальных установлений, субординации и подчинения. В результате в процессе коммуникации духовные скрепы едва ли не полностью выхолащиваются, трансформируясь в типичные и обезличенные контакты по поводу совместного решения практических задач. Оказавшись в сравнительно благоприятных и безопасных условиях повседневной жизни, человек нередко лишается «чуткости к решению и чуткости к подлинной ответственности и опасности» [1: с. 259]. В то же время почувствовав себя в безопасности, индивид, как правило, перестает преодолевать в себе низменные побуждения, теряет стимул для развития личных духовных качеств, поскольку нет необходимости прилагать сверхчеловеческие усилия. Однако без внутреннего усилия над собой человек утрачивает духовные основания своего земного существования, «впадая в ничтожество» (К. Ясперс).

Высокопроизводительная и эффективно функционирующая система современного общества, предлагающая лучшие условия жизни, чем когда бы то ни было, отнимает у человека духовные силы, необходимые для противодействия новым вызовам и угрозам. Стремясь обеспечить себе относительно высокий уровень благосостояния, люди ведут непримиримую борьбу за существование, в ходе которой нивелируются их духовные качества, а преобладающим мотивом деятельности становится безудержное стремление к материальному благополучию. При этом представления о границах материального достатка в денежном выражении постоянно увеличиваются, поскольку развитая индустрия развлечений современного общества в избытке предлагает всё новые возможности получения ярких эмоциональных переживаний и впечатлений. Все это создает прямую угрозу подлинному существованию человека, уменьшает шансы

для проявления творческой индивидуальности и свободы, раскрытия духовных качеств и, с другой стороны, снижает его готовность к самоограничению, отказу от эгоистических мотивов поведения ради помощи тому, кто оказался в беде.

Как следствие, в экономически развитом обществе, сформировавшем мощную систему социальных институтов, нет «ни почтения, ни любви, а только форма упорядоченных, объективных соотношений власти и ранга. В сущности, господствует презрение к себе, а втайне — презрение ко всем другим. Уважение здесь питают только к власти, к авторитету в общественном мнении, к деньгам и успеху». В данных социальных условиях в процессе межличностной коммуникации индивидов «образуются примечательные отношения солидарности без экзистенциальности», когда «люди, подходящие друг другу по характеру, в силу общих интересов, ситуаций и в общей ненависти, питают доверие к взаимности, которому, однако, всегда сопутствует недоверие и которое думает о возможности предательства» [2: с. 107, 108].

Кризис доверия крайне негативно влияет на осознание деятельности, в первую очередь связанной с сохранением целостной личности и непрерывного воспроизводства социальной системы. На уровне государства и общества разрастание тенденции тотального недоверия формирует опасную изменчивость политических акторов, приводит к усилению антинародных, предательских по отношению к родной стране действий со стороны отдельных лиц и социальных групп, предоставляя дополнительные возможности для внешнего влияния в ущерб национальным интересам.

Испытывая отрицательные чувства к самому себе, как вынужденному претерпевать неподлинное и по этой причине внутренне отвергаемое существование (образ жизни, ее цели, ценности и все то, ради чего стоит жить), человек может согласиться переменить столь незавидную участь при первом же удобном случае. Индивид, совершивший предательство на основе чувства справедливости и иных «благородных побуждений», зачастую склонен воспринимать его как представившуюся возможность избавления от душевных мук, обретения внутреннего покоя и уверенности в подлинности своего существования. Вместе с тем, как подчеркивал Ясперс, предавая других, человек предаёт себя самого, как не имевшего необходимой «решимости, чтобы безусловно принять на себя ответственность за свой народ, своих родителей, свою любимую», хотя и был «обязан им своей собственной жизнью» [1: с. 271]. Следовательно, попытка обрести себя посредством предательства по отношению к близким, к родному народу, его культуре и традициям, чревата для решившегося на это крахом его собственного существования. И речь идет не столько о потере предателем своего социального статуса, образа жизни, разрыве с прежним социальным окружением и т. п., сколько о его полном духовном крахе как личности, падении в ничто.

Разумеется, для предательства могут быть и иные мотивы — материальные основания, тщеславие, зависть и т. д. Вместе с тем следует подчеркнуть,

что в любом обществе подвергаются безусловному осуждению и отвергаются такие моральные прегрешения личности, как малодушие, высокомерие, стяжательство, эгоизм, склонность к двусмысленной позиции и, как крайнее выражение, измена, коварство, предательство, которые «небезопасны» во всех аспектах устойчивого развития социума.

Бесспорным положительным примером для Ясперса является «человек, который есть он сам» и которому «знакомы и покой ожидания, и уверенность действий без промедления... Самое чуждое и вражеское, то, что более всего ставит его под вопрос или отрицает, — привлекает его. Он нарочно ищет его, чтобы узнать на опыте, что он такое и каким он становится с ним» [2: с. 48]. Это означает, что внутренняя убежденность человека, его верность самому себе, избранным принципам существования важнее любых внешних обстоятельств, какими бы опасными они ни были. Повторим, что, согласно Ясперсу, человек как «возможная экзистенция в существовании» способен экзистировать лишь оказавшись в пограничной ситуации, проявить себя — будучи в опасности, на пределе человеческих сил и возможностей. Именно поэтому, подчеркивает философ, люди так презирают «безопасность посредственного существования», ведь для них «искать длительности и устойчивости — значит испытать подлинный и необходимый крах» [2: с. 375].

И напротив, раскрывая свои человеческие качества перед лицом опасности, нередко с риском для жизни, личность оказывается способной принять «как абсолютно важную некоторую цель в мире», и ее жизнь наполняется смыслом. «Если бы все было бы только существованием, то не имело бы смысла умирать за что бы то ни было», поскольку жизнь «была бы предварительным условием всякого существования» и «ничто не могло бы стоять выше этого существования» [2: с. 301]. Но в таком случае человек не стал бы рисковать жизнью ради спасения других людей. Однако в действительности моральной нормой и нравственной основой человеческих поступков является стремление обеспечить, пусть даже ценой собственной жизни, безопасность тех, кто является наиболее беззащитными (детей, женщин, стариков), а также безопасность сограждан, общества и государства в целом.

Предпринимая действия, направленные на то, чтобы избежать реальных и потенциальных угроз своей жизни, всячески заботясь о её сохранении, наш современник всячески стремится обрести объективную безопасность, достичь которой, по убеждению Ясперса, невозможно и, как следствие, невозможно побороть страх за свое существование. Реально помочь человеку в этом может лишь преодоление экзистенциального страха перед возможностью ничто: «Я стою перед бездной... потому что в подлинном смысле вовсе не существую. Я более не забочусь о своем существовании, не испытываю более чувственного страха смерти, но уничтожающий страх виновно потерять себя самого... Витальное отчаяние в ситуации, когда я должен умереть, — это только аллегория экзистенциального отчаяния в ситуации отсутствия

достоверности моего самобытия». Для Ясперса совершенно очевидна несостоятельность попыток преодолеть экзистенциальный страх «в объективных гарантиях земных авторитетов», поскольку они способны дать человеку лишь «судорожную безопасность» [2: с. 270–271].

Таким образом, можно утверждать, что экзистенциальный страх появляется в результате осознания экзистенциальной опасности, ставящей под вопрос существование человека как духовного существа. Основной причиной, приводящей к «экзистенциальной беспочвенности» (К. Ясперс), следует считать духовный кризис общества. Его характерными чертами являются: подрыв морального авторитета церкви; потеря нравственных ориентиров; психологический и политический инфантилизм граждан и одновременно с этим утрата ими уверенности в том, что государству по силам совладать с негативными процессами и явлениями экономической, социальной, культурной сфер жизнедеятельности и др.

В указанных обстоятельствах многие граждане испытывают неуверенность в безопасности своей жизни, стабильном социальном обеспечении, наступлении положительных изменений в будущем и т. д. Это выводит из равновесия систему взаимодействия человека и общества, оказывает дестабилизирующее воздействие на устойчивое развитие государства. Негативные ожидания в первую очередь принято связывать с судьбой молодежи. Будучи лишен твердой духовной почвы, молодой человек перестает верить в соблюдаемые договоры и обещания, становится безучастным к культурным достижениям предшествующих поколений или отвергает их вовсе, разрывая тем самым духовные связи с родителями. Однако, как отмечает Ясперс, «я не могу любить себя самого, если не люблю своих родителей». Переживания детства и юности вместо трепетного сохранения в памяти зачастую неосмотрительно отбрасываются в сторону как иллюзорные и не заслуживающие внимания. Вместе с тем «кто не верен себе самому, тот никому не может быть верен», поскольку «средоточие верности заключается» в идентификации «с самим собою в существовании», когда «верность есть хранение моего самобытия с другим» [2: с. 138, 139]. Но в таком случае мы не вправе говорить о верности человека, который не имел или по каким-то причинам утратил свое самобытие, свое духовное существование. Такой индивид не только не способен прийти на помощь другим людям, но, напротив, сам нуждается в защите.

Человек, глубоко осознавший ущербность своей духовной жизни, по мысли Ясперса, может пожелать «власти в наслаждении разрушением и господством, из ненависти и из жажды мести к тому существованию, которое причиняет ущерб» ему лично, а данное «возмущение есть скрытая обида» [3: с. 103]. Ведь обиженный человек чувствует себя уязвленным и неспособным избежать возможности нежелательного развития опасной ситуации, в которой он оказался. Следовательно, подверженный риску и переживающий духовный кризис человек, как никто другой, нуждается в защите, избавлении от грозящих ему опасностей, т. е. в безопасности.

Крайне негативное воздействие на духовную жизнь личности оказывает фактор отчуждения работника от результатов своего труда, под влиянием которого из трудовых усилий исключаются духовные основания мотивов деятельности. Ясперс одним из первых обратил внимание на тот факт, что в современном обществе принято считать правильным поведение, которое имеет успех, однако «потребность в успехе в количественном смысле влечет человека, чтобы он мог удостовериться в собственном существовании, действовать в смысле зримых результатов для правильного устройства мира. Жизнь становится бытованием менеджера (Managerdasein) для себя самого и для других» [1: с. 241]. Как представляется, основная опасность погони за количественными показателями в работе заключается в том, что в этом случае труд теряет иной смысл, кроме получения материального вознаграждения. В результате человек лишается возможности творчески выразить себя в труде, самореализации посредством труда, а его потребность «удостовериться в собственном существовании» остается неудовлетворенной.

Одним из возможных способов удовлетворения данной потребности является религия. Однако попытка преодолеть бездуховность и обрести себя в безусловной религиозной деятельности также может иметь крайне негативные последствия для личности. Размышляя над этим обстоятельством, К. Ясперс подчеркивает, что серьезную опасность представляет отрицание мира, или «отрицательная решимость», которая «не делает ни шагу вперед и не создает ничего», а индивид, вошедший в нее, «видит жизнь вокруг себя как пустыню. Он желает только вечного и все же не в силах вывести это вечное из его потаенности». При этом, по наблюдению мыслителя, «негативная решимость похожа на некий аналог самоубийства», а исполненные ею люди, эти «герои отрицательного», стоят «на границе возможного для человека» и «приносят себя в жертву». Из существования «в своем пугающем одиночестве» они показывают «некую неотъемлемую действительность в мире, которая разрушает в самом зачатке всякий самодовольный покой» [2: с. 326]. Очевидно, что одержимые религиозными идеями фанатики, преисполненные «отрицательной решимостью» и готовые жертвовать своими и чужими жизнями, представляют повышенную опасность для граждан любого современного государства, мирового сообщества в целом.

Характеризуя экзистенциальные подступы к трансценденции, К. Ясперс пишет: «Только благодаря соотнесенности с трансценденцией человеку оказывается возможно в случаях конфликтов рискнуть собой и дать погибнуть существованию», поскольку «неясная наличность, живущая... только ценою компромиссов, есть понижающееся существование». Поэтому «ради возможности подъема и исхода из подобной недействительности чистого существования» человек сам «влечется к своей границе», чтобы заявить во весь голос, что он «на самом деле такое» [3: с. 125]. При этом философ положительно оценивает ту роль, которую играет вера в бессмертие человека, поскольку эта вера «есть метафизическое

выражение для восхождения экзистенции», достоверно знающей бытие и могущей отвлечься от существования, «не замирая в ужасе перед ничто». Затмить боль смерти «может только действительность в экзистенциальном восхождении: в риске поступка, в героизме жертвы собой, в смелой лебединой песне прощания — и в скромной верности» [3: с. 118, 119].

И действительно, верность себе и данной присяге есть необходимая предпосылка и основание для совершения военнослужащими в период военных действий героических поступков, вплоть до самопожертвования, ради сохранения жизни сограждан, обеспечения безопасности общества и государства. Сказанное в полной мере относится и к представителям гражданского населения, которые в условиях резкого обострения социально-политической и военной ситуации берут в руки оружие по моральным мотивам, чтобы защитить родных и близких, свою землю и право на жизнь. Человек всеми силами стремится отстоять свое существование в тех экономических и социально-политических реалиях, которые представляются ему наиболее приемлемыми, отвечающими национальным интересам. И, напротив, люди, воюющие без опоры на прочные морально-нравственные основания, не способны к полной самоотдаче в ратном деле, осознанному, последовательному и самозабвенному служению своему народу, вплоть до самопожертвования.

Фундаментальный труд К. Ясперса содержит ряд чрезвычайно полезных и весьма актуально звучащих идей, среди которых, безусловно, следует выделить детально раскрываемые автором экзистенциальные основы деятельности человека. Как представляется, философское наследие Ясперса можно и нужно активно использовать в ходе исследования проблем обеспечения безопасности личности, общества и государства на современном этапе. Применение экзистенциальной методологии позволяет анализировать актуальные проблемы жизни человека и общества сквозь призму интересов личности, учитывать негативные деформации ее духовной жизни и опасность утраты смысложизненных ориентаций, что чревато формированием угроз, непосредственно влияющих на состояние и обеспечение национальной безопасности. Правильное понимание тенденций развития духовной жизни человека как субъекта и объекта обеспечения национальной безопасности открывает возможность разработки и проведения обоснованной, адекватной и эффективной политики в сфере духовно-нравственного воспитания молодежи, укрепления самосознания и повышения личной ответственности граждан Российской Федерации.

### *Литература*

1. Ясперс К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 384 с.
2. Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
3. Ясперс К. Философия. Кн. 3: Метафизика. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 296 с.

*Literatura*

1. *Jaspers K.* *Filosofiya*. Kn. 1: *Filosofskoe orientirovanie v mire*. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 2012. 384 s.
2. *Jaspers K.* *Filosofiya*. Kn. 2: *Prosvetlenie e'kzistencii*. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 2012. 448 s.
3. *Jaspers K.* *Filosofiya*. Kn. 3: *Metafizika*. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitaciya», 2012. 296 s.

*A.B. Zhbankov*

**Spiritual and Moral Foundations of Existential Security  
in the «Philosophy» of K. Jaspers**

The article is devoted to topical problems of ensuring national security in terms of the content of the spiritual life of the individual. On the example of the philosophical ideas of K. Jaspers the author studied the influence of the spiritual and moral bases on human behaviour in an emergency situation. It is proposed to use for the disclosure of essence of this phenomenon the term «existential security».

*Keywords:* existential security; spirituality; personality; morality.

**Л.Ф. Матронина**

## **Управление образованием в обществе знаний: современные стратегии**

В условиях становления общества знаний значительно трансформируется традиционная (классическая) система образования. Актуализируется проблема управления образованием, которое, по сути, выступает как управление качеством образования. В статье анализируется специфика менеджмента качества как современной парадигмы управления образованием и обосновывается необходимость разработки новых моделей управления образованием для общества знаний на основе междисциплинарного синтеза в единстве социокультурного и инструментально-технологического подходов.

*Ключевые слова:* образование; общество знаний; управление образованием; управление качеством образования; операциональный подход к качеству; аксиология качества.

**С**тановление общества знаний (*knowledge society*), происходящее на рубеже XX–XXI вв., обусловлено бурным ростом индустрии знания, новых форм его воспроизводства и распределения. Общество знаний — динамично развивающаяся структура, для которой характерно прежде всего осознание роли знания как фактора успеха в любой сфере деятельности. Важнейшая экономическая задача общества знаний заключается в том, чтобы производить, увеличивать, хранить, продавать или распределять знания. При этом речь идет не просто о знании, а об увеличении статуса научного знания: становлении новой организации исследований, новом способе применения знаний, новой форме интеграции науки в общественные структуры и т. д. Анализируя специфику общества знаний, немецкий философ Г. Бехманн акцентирует внимание на изменении отношения между наукой и обществом. Согласно его взглядам, наука все более подчиняется общественным интересам: «Производство научных знаний должно непосредственно интегрироваться в процессы принятия экономических и политических решений. Тем самым возрастает значимость науки для экономики (инновация) и для политики (в качестве поставщика тем, проблем и знаний, необходимых для принятия решений)» [1: с. 133]. Отечественный исследователь Б.Г. Юдин, в свою очередь, полагает, что в обществе знаний существенно изменяется технологическая роль науки: новые научные знания и технологии становятся сутью современного общества. При этом эффективность и технологичность исследований начинают преобладать над истинностью знания, его качеством [10: с. 45].

Происходящие ныне цивилизационные сдвиги обуславливают трансформацию традиционной (классической) системы образования в целом и ее структуры, в частности. Формируется новая образовательная стратегия, согласно которой определяющим становится «образование на протяжении жизни» (*lifelong learning*). Данной стратегии соответствует новая образовательная установка — «научиться учиться».

Модернизация образования предполагает переход к новой парадигме управления им. Основу современной концепции управления образованием составляет обеспечение качества образования, поэтому вправе утверждать не просто об управлении образованием, а об управлении качеством образования. Следует заметить, что вопрос о качестве образования, возможностях управления им является не столько научно-теоретическим, сколько жизненно-практическим вопросом, решение которого напрямую связано с будущим мирового цивилизационного развития и реализацией экзистенциальных ценностей человека. Учитывая современные мировые тенденции, связанные с поиском новых моделей управления образованием в условиях глобализации мира, в российской системе образования идет активный процесс формирования новых административных структур — Центров качества образования, главная задача которых — осуществлять научное, методическое, организационно-технологическое сопровождение оценки качества образования в системе образования. Такие Центры создаются в учебно-образовательных учреждениях, при Департаментах образования городов и областей. Однако современные реалии таковы, что решение проблемы качества образования сводится порой к формальным отчетам, риторическим обсуждениям, нежели к последовательной теоретической и практической деятельности по разработке и внедрению комплексной системы управления качеством образования. В связи с этим актуализируется необходимость выявления методологических и теоретических подходов к исследованию сущности современного образования, отвечающего критериям качества и возможностям управления им.

В современном мире широкое распространение получил менеджмент качества (*quality management*) как часть общей системы управления организационной структурой, какой бы области человеческой деятельности это ни касалось: речь идет об организации управления на промышленных предприятиях и в банках, в коммерческих компаниях и научно-исследовательских институтах, учреждениях образования и культуры, и т. д., если целью управления для них является качество. На рубеже XX–XXI вв. во многих странах мира (в том числе и в России), как отмечают зарубежные [12–16; и др.] и отечественные [4–6; 8; и др.] исследователи, в учебно-образовательных учреждениях вводятся системы менеджмента качества, базирующиеся на концепции Total Quality Management (TQM). TQM предусматривает целенаправленное планомерное применение систем и методов управления качеством при участии руководства и служащих всех уровней и при рациональном использовании технических возможностей.

Анализируя особенности данной концепции применительно к управлению образованием и высоко оценивая ее возможности, английский ученый, специалист в области менеджмента качества, Э. Саллис наряду с этим подчеркивает: «TQM не принесет сиюминутных результатов и не является панацеей от всех проблем, стоящих перед образованием. Скорее, это важный набор инструментов, которые могут быть использованы в управлении учебными заведениями» [15: с. 3]. Основное преимущество TQM заключается в том, что данная концепция направлена на непрерывное совершенствование<sup>1</sup>. Важным условием достижения необходимого результата — улучшение качества — является стратегическое планирование. Исследователь замечает: качество необходимо планировать. Это является «важным пунктом стратегии учреждения (в данном случае речь идет об образовательных учреждениях. — Л.М.) и должно осуществляться систематически с использованием строгого процесса стратегического планирования» [15: с. 118]. Особая роль в TQM отводится процедурам измерения: «Идея измерения производительности здесь имеет решающее значение, потому что путем измерения мы можем выявлять эффективность процессов и улучшение качества, а также мы способны демонстрировать подотчетность нашего учреждения за использование государственных ресурсов» [15: с. 109]. Таким образом, следует предположить, что внедрение систем менеджмента качества в учебно-образовательные учреждения способствует развитию инженерии управления, направленной на решение конкретных производственно-технологических задач и проектирование соответствующих организационных структур на основе ситуативных принципов, методов, инструментов управления и базирующейся на операциональном подходе к качеству.

Обращение к операционализму как методологическому принципу научных исследований, предпринятое учеными в области менеджмента качества, неслучайно. В первой половине XX века наблюдается «возрождение» математического эмпиризма. В отличие от традиционного (аристотелевского) эмпиризма, который пытался вывести исходные представления математики из физического опыта, особенность нового математического эмпиризма заключалась в том, что здесь исходные математические понятия выводились не из сферы физического, а из сферы логико-математического, иначе говоря, операционального опыта. Принцип операционализма был введен в науку американским ученым, лауреатом Нобелевской премии П. Бриджменом.

Согласно операционализму, содержание научных понятий определяется не свойствами вещей, а совокупностью экспериментальных измерительных операций, при помощи которых получают данные понятия, так как «понятия — это синонимы соответствующего набора операций» [11: с. 5]. Но если Бриджмена как физика и философа науки в большей степени интересовали

---

<sup>1</sup> Заметим, что впервые технология непрерывного совершенствования (*кайдзен*) применялась в Японии после Второй мировой войны и в последующем распространилась на многие страны мира.

проблемы методологии естественных наук, то специалисты в области менеджмента качества, прежде всего американский ученый Э. Деминг, рассматривают операциональные определения ключевых понятий как чрезвычайно эффективные для принятия организационно-технологических решений в области экономики и управления. «Операциональное определение, — пишет Э. Деминг, один из основоположников управления качеством, — позволяет облечь понятие в определенную форму, ясную всем. Смысл таких прилагательных, как «хороший», «надежный», «однородный», «круглый», «безопасный», «небезопасный», «безработный»... невозможно передать, пока они не выражены через операциональные термины выборов, испытаний и критериев. Концепция обычного определения невыразима: ее невозможно кому-либо передать. Операциональное определение — это то, с чем разумный человек может согласиться» [2: с. 249]. Как, например, определить качество учебника или любой другой книги? — задается вопросом ученый. «Для печатника качество определяется типом шрифта, его кеглем, качеством бумаги, четкостью оттиска, отсутствием типографских опечаток. Для издателя важно, раскупят книгу или нет, поскольку для него это единственная возможность остаться в бизнесе и продолжать издавать книги. Для автора и читателя качество заключается в ясности и важности изложения» [2: с. 160]. Этот пример показывает, отмечает Деминг, что качество может оказаться высоким с точки зрения печатника и низким для читателя и издателя. Следовательно, оно подлежит оценке со стороны субъекта и характеризуется как переменная величина. Для преодоления субъективности в оценке качества следует ввести операциональные определения, благодаря которым субъекты отношения (в данном примере — печатник, издатель, автор, читатель) достигают согласия в применении инструментов, с помощью которых проводится измерение и выявляются основные параметры продукции или услуги. Как следствие, качество рассматривается как производство такой продукции или оказание таких услуг, чьи измеряемые характеристики удовлетворяют конкретным техническим требованиям, имеющим численное значение. Это означает необходимость разработки и применения соответствующих способов измерения, механизмов (инструментов), с помощью которых будет производиться оценка качества продукции или услуги.

Интерес к операциональным определениям ключевых понятий привел к выявлению новых аспектов в понимании соотношения качества и количества, которые не потеряли своей значимости в современном мире. Так, в управлении широкое распространение получили методы статистического контроля качества продукции или услуги, математического моделирования, процедуры верификации; внедряются производственно-технологические стандарты и т. п. Утверждается функциональный подход к качеству, согласно которому качество рассматривается как свойство продукции или услуги, производное от измеряемых количественных параметров, так как в объекте для производителя и потребителя интерес представляют прежде всего его

назначение, функции. В целом, операциональный подход к качеству, получивший распространение в современной науке, как представляется, отличает конструктивизм, необходимый для конкретизации знания и использования его в практических целях. Но, заметим, он не направлен на раскрытие сущности происходящих процессов и явлений. Как следствие, происходит деструкция теоретических основ менеджмента качества.

Критическая оценка последствий данного подхода к управлению образованием дана в известном Докладе ЮНЕСКО «К обществам знания» (2005 г.), где, в частности, отмечается, что закрепление за знаниями измерительных единиц ведет к необходимости разработки таких знаний, которые были бы совместимы с единицами измерения («форматизированные» или стандартизированные знания): «... единицей измерения может стать скорость выполнения когнитивных задач, даже тех задач, которые требуют размышления, а стало быть, времени. Таким образом, предпочтение отдается краткому изложению, что приучает обучаемого к беглому ознакомлению со знанием, а не к его анализу... Обобщая оценку знаний, “храмы науки” рискуют, таким образом, превратиться в супермаркеты, торгующие информацией или стандартизированными когнитивными навыками» [3: с. 64]. Следует согласиться с позицией авторов Доклада в том, что имеются определенные трудности при установке общих критериев оценки знаний, но при этом «большинство знаний не может быть оценено количественно» [3: с. 65].

Рассматривая качество образования как комплексную характеристику образовательной деятельности и подготовки обучающегося, выражающую степень их соответствия Федеральным государственным образовательным стандартам, образовательным стандартам, федеральным государственным требованиям и (или) потребностям физического или юридического лица, в интересах которого осуществляется образовательная деятельность, в том числе степень достижения планируемых результатов образовательной программы [9: с. 9], не следует забывать о том, что качество образования определяется его мировоззренческой направленностью и усилением воспитательной функции обучения. Технологичность, реализуемость проектов, эффективность результатов и т. д. — важные критерии любой практически-преобразующей деятельности, если рассматривать ее сугубо профессионально с точки зрения достижения поставленной цели. Но такая деятельность лишь тогда приобретает значимость, ценность, когда принимается во внимание социальное пространство человеческого бытия, духовно-нравственный «климат», способствующий развитию творческого потенциала индивида, осмыслению и реализации им целей и ценностей. Будущее образования напрямую зависит от понимания важности проблемы сохранения «человеческого качества» знания. Именно на это указывали выдающиеся педагоги прошлого, такие как Я. Коменский, И. Герbart, И. Песталоцци и др., которые считали идеальные (нравственные) цели образования определяющими по отношению к материальным (прагматичным), соотнося образовательные цели с мировоззрением своей эпохи. Образование должно осуществляться в неразрывном единстве

обучения и воспитания, поэтому важно не только понимание того, как, каким образом следует управлять образованием, но и в чем сущность управления качеством образования, каков его гуманитарный смысл.

Управление образованием в обществе знаний должно исходить из понимания качества как социокультурного феномена, фиксирующего не только существенную определенность объекта, но и его функционально-смысловую значимость для человеческой жизнедеятельности, принимая во внимание, что не качества, а ценности придают смысл жизни человеку. Качество может быть целью для инженера, менеджера, ученого, деятельность которых сводится к исследованию проблем качества, разработке технологических аспектов управления качеством и т. д. Что же касается жизнедеятельности человека, то оно выступает, скорее, средством решения экзистенциальных проблем человеческого бытия, причем лишь в том случае, если качество как культурно адаптированное свойство объективирует и социализирует нематериальные значения, ценности и смыслы. Современная модель управления образованием должна быть нацелена одновременно на «культурную адаптацию» и «культурную изобретательность» (если воспользоваться терминологией А. Печчеи), что достигается посредством приверженности к существующим социально-культурным, образовательным нормам-традициям, с которыми идентифицирует себя та или иная этнокультурная общность, осуществляет самоидентификацию конкретный индивид, принадлежащий к определенному этносу, с одной стороны, и введением единых (международных) стандартов как закономерных результатов глобализационных процессов, с другой [7].

Осмысление социальных и экзистенциальных проблем человеческого бытия сквозь призму таких понятий, как «ценностное качество» (М. Шелер), «свободная качественность духа» (И. Ильин), «человеческие качества» (А. Печчеи), «ценностное качество благ» (П. Козловски) и т. д., предпринятое зарубежными и отечественными исследователями XX века, свидетельствует о становлении аксиологии качества. Следует предположить, что аксиология качества может составить методологическую основу разработки новых моделей управления образованием для общества знаний на основе междисциплинарного синтеза, в которых социокультурный контекст не будет подменен инженерно-технологическим.

### *Литература*

1. *Бехманн Г.* Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского, Г.В. Гороховой, Д.В. Ефременко, В.В. Каганчук, С.В. Месяц. М.: Логос, 2010. 248 с.
2. *Деминг Э.* Выход из кризиса: Новая парадигма управления людьми, системами и процессами / Пер. с англ. М.: Альпина Бизнес Букс, 2007. 370 с.
3. К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. Изд-во UNESCO, 2005. 231 с. [Электронный ресурс] URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001418/141843r.pdf>

4. Качество современного отечественного образования: сущность и проблемы: монография / Н.В. Наливайко, Е.А. Пушкарева и др. Новосибирск, Изд-во НГПУ, 2009. 312 с.
5. *Кондратьев В.М.* Социальность образования: введение в методологию исследования: монография. М.: МГПУ, 2011. 144 с.
6. *Матрос Д.Ш., Полев Д.М., Мельникова Н.Н.* Управление качеством образования на основе новых информационных технологий и образовательного мониторинга. 2-е изд., испр. и доп. М.: Педагогическое общество России, 2001. 128 с.
7. *Матренина Л.Ф., Ручкина Г.Ф.* Стандартизация образования в информационную эпоху. Методологический анализ // *Alma Mater. Вестник высшей школы.* 2012. № 4. С. 21–25.
8. Управление качеством образования / Под ред. М.М. Поташника. М.: Педагогическое общество России, 2006. 448 с.
9. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» (от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ). 404 с. [Электронный ресурс] URL: <http://минобрнауки.рф/документы/2974> (дата обращения: 21.07.2013).
10. *Юдин Б.Г.* Наука в обществе знаний // *Вопросы философии.* 2010. № 8. С. 45–57.
11. *Bridgman P.W.* The Logic of Modern Physics. New York: The Macmillan Company, 1927. 228 p.
12. Mukhopadhyay. Total Quality Management in Education / 2-nd ed. London: SAGE Publications Pvt. Ltd., 2005. 225 p.
13. *Okechukwu F.Ch.* Total Quality Management in Higher Education: Symbolism Or Substance? A Close Look at the Nigerian University System, 2011. 92 p. [Электронный ресурс] URL: <http://books.google.ru/books?id=IA-t48SPgzwC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> и др.
14. *Padhi N.* Total Quality Management of Distance Education. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 2010. 261 p.
15. *Sallis E.* Total Quality Management in Education. London: Kogan Page, 2002. 176 p.
16. *Sharma D., Kamath R.* Quality In Education: The Quality Circle Way. Kalpaz Publications, 2006. 199 p.

### *Literatura*

1. *Bexmann G.* Sovremennoe obshhestvo: obshhestvo riska, informacionnoe obshhestvo, obshhestvo znaniy / Per. s nem. A.Yu. Antonovskogo, G.V. Goroxovoj, D.V. Efremenko, V.V. Kaganchuk, S.V. Mesyacz. М.: Logos, 2010. 248 s.
2. *Deming E'.* Vy'ход iz krizisa: Novaya paradigma upravleniya lyud'mi, sistemami i processami / Per. s angl. М.: Al'pina Biznes Buks, 2007. 370 s.
3. К obshhestvam znaniya. Vsemirny'j doklad YuNESKO. Izd-vo UNESCO, 2005. 231 s. [E'lektronny'j resurs] URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001418/141843r.pdf>
4. Kachestvo sovremennogo otechestvennogo obrazovaniya: sushhnost' i problemy': monografiya / N.V. Nalivajko, E.A. Pushkareva i dr. Novosibirsk, Izd-vo NGPU, 2009. 312 s.
5. *Kondrat'ev V.M.* Social'nost' obrazovaniya: vvedenie v metodologiyu issledovaniya: monografiya. М.: MGPU, 2011. 144 s.

6. *Matros D.Sh., Polev D.M., Mel'nikova N.N.* Upravlenie kachestvom obrazovaniya na osnove novy'x informacionnyx texnologij i obrazovatel'nogo monitoringa. 2-e izd., ispr. i dop. M.: Pedagogicheskoe obshhestvo Rossii, 2001. 128 s.
7. *Matronina L.F., Ruchkina G.F.* Standartizaciya obrazovaniya v informacionnuyu e'poxu. Metodologicheskij analiz // Alma Mater. Vestnik vy'sshej shkoly'. 2012. № 4. S. 21–25.
8. Upravlenie kachestvom obrazovaniya / Pod red. M.M. Potashnika. M.: Pedagogicheskoe obshhestvo Rossii, 2006. 448 s.
9. Federal'ny'j zakon «Ob obrazovanii v Rossijskoj Federacii» (ot 29 dekabrya 2012 g. № 273-FZ). 404 s. [E'lektronny'j resurs] URL: <http://minobrnauki.rf/dokumenty/2974> (data obrashheniya: 21.07.2013).
10. *Yudin B.G.* Nauka v obshhestve znaniy // Voprosy' filosofii. 2010. № 8. S. 45–57.
11. *Bridgman P.W.* The Logic of Modern Physics. New York: The Macmillan Company, 1927. 228 p.
12. Mukhopadhyay. Total Quality Management in Education / 2-nd ed. London: SAGE Publications Pvt. Ltd., 2005. 225 p.
13. *Okechukwu F.Ch.* Total Quality Management in Higher Education: Symbolism Or Substance? A Close Look at the Nigerian University System, 2011. 92 p. [Электронный ресурс] URL: <http://books.google.ru/books?id=IA-t48SPgzWC&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> и др.
14. *Padhi N.* Total Quality Management of Distance Education. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors, 2010. 261 p.
15. *Sallis E.* Total Quality Management in Education. London: Kogan Page, 2002. 176 p.
16. *Sharma D., Kamath R.* Quality In Education: The Quality Circle Way. Kalpaz Publications, 2006. 199 p.

### ***L.F. Matronina***

#### **Management of Education in a Knowledge Society: Contemporary Strategies**

In the conditions of formation of the knowledge society the traditional (classical) education system significantly transforms. The problem of management of education, which, in effect, acts as a management of quality of education, is actualized. The article analyzes the specificity of management of quality as a modern paradigm of management of education and the author substantiates the necessity of developing new models of management of education for the knowledge society on the basis of interdisciplinary synthesis in the unity of the socio-cultural and instrumental and technological approaches.

*Keywords:* education; knowledge society; management of education; management of quality of education; operational approach to quality; axiology of quality.

**А.А. Горелов**

### **Диалектика концепции бессмертия как реализация идеи Общего дела Николая Федорова**

Смерть можно будет побороть усилием воскресения.

*Н.Ф. Федоров*

В статье обсуждается проблема бессмертия с точки зрения диалектической методологии. Предлагается концепция бессмертия, построенная на основе гегелевской триады. Тезис представляет потребность человека в обретении бессмертия. Анти-тезис — совокупность отдельных видов частичного материального и идеального бессмертия. Синтез — полное бессмертие, осуществленное в будущем. Последнее рассматривается как цель развития человечества в духе идей Н. Федорова.

*Ключевые слова:* бессмертие; память; культура; религия; информация; клонирование; крионика.

#### **Воля к бессмертию**

**З**начение обретения полноты знания очевидно. Но когда речь заходит о бессмертии, очевидность исчезает. Бесспорно вроде бы как раз противоположное. Разве мы не знаем, что человек смертен? Разве не звучит самый известный силлогизм так: «Человек смертен. Сократ — человек. Значит, Сократ смертен». И все же находились люди, которые вступали в борьбу с очевидностью, потому что не могли с нею смириться.

Страх смерти — одна из негативных потребностей, которая является следствием инстинкта самосохранения и принципиальная неудовлетворимость которой обеспечивает жизнь. Если люди преодолеют страх смерти, жизнь потеряет для них большую долю ценности, и легко будет с нею расстаться. Наличие такой неустранимой потребности делает жизнь человека фундаментально противоречивой, хотя и неабсурдной. Жизнь абсурдна в том случае, если человек «умирает насовсем». Если же отказаться от этого предположения, то страх смерти сам по себе отнюдь не абсурден, а необходим для жизни и эволюции.

Жизнь называют медленным умиранием. Несчастья — это преддверие и подготовка к смерти, а вера — механизм, препятствующий связи несчастья со смертью. Вера в бессмертие и воля к нему противостоят смерти. Мировая культура свидетельствует о том, что человеческая мысль вдохновляется волей к бессмертию как продолжением воли к жизни — начиная с эпоса о Гильгамеше и кончая современными научными проектами клонирования. Стремление стать бессмертным, другими словами, вкусить плод древа жизни, пронизывает мифологическую литературу и в одном из древнейших ближневосточных произведений — эпосе о Гильгамеше — является его основной идеей.

Религия порой успокаивается на пассивной вере в бессмертие, для деятельных натур этого мало. Они подключают свою волю. Если вера в бессмертие не требует каких-либо активных действий в направлении его обеспечения, то воля к бессмертию (как и к жизни, к власти и т. п.) требует решительных действий для достижения желаемого. У Гильгамеша не просто вера, он осуществляет свою волю («Я хочу, чтобы было так»). А. Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление» рассматривал волю как причину и способ существования мира. Посредством воли мир становится сущим и посредством воли человек стремится к бесконечному существованию. Такое же представление о потребности людей в бессмертии имел русский философ Н.Ф. Федоров и другие мыслители и практики от древности до наших дней. Гильгамеш — символ воли к бессмертию, и активное осуществление этой воли можно, по аналогии с известным выражением З. Фрейда по другому поводу, назвать «*комплексом Гильгамеша*». Воля к бессмертию — духовный ответ на страх смерти человека, единственного существа, осознавшего свою смертность.

Как воля к бессмертию соотносится с научным мышлением? Принцип цикличности используется в современной концепции эволюции. «Жизнь — Смерть» и составляет подобный цикл, способствующий развитию целого. Смерть рассматривается как один из адаптационных механизмов, созданных природой для сохранения жизни. «Чтобы выжить, организмы должны приспособиться к окружающей среде. А условия этой среды отнюдь не постоянны и могут довольно резко изменяться. Поэтому каждый организм имеет тысячи признаков, постоянное смешивание которых в ходе скрещивания создает постоянно обновляемую “живую массу” с огромным запасом самых разнообразных качеств» [4: с. 13]. Но сами адаптационные механизмы могут меняться, если становятся тормозом развития.

Если смерть возникла некогда как адаптационный механизм, то она может исчезнуть, если станет не нужной. Естественный бессознательный отбор заменяется на уровне человека искусственным сознательным, приобретающим все большее значение в эволюции. Может быть, это ведет к уменьшению целесообразности смерти? Рассуждения о бессмертии становятся в наше время актуальными в связи с достижениями генетики (клонирование) и кибернетики (информационная нагрузка). Если уже сейчас ученые ставят проблему бессмертия на повестку дня, то резонно предположить, что это уже есть в мироздании

и достигнуто населяющими Вселенную гораздо более разумными, чем мы, существами, а значит, может быть достигнуто человеком будущего. В этом, например, был уверен последователь идей Н. Федорова К.Э. Циолковский [6: с. 264–278].

Человечество всегда мечтало о бессмертии, а в лице своих выдающихся представителей проявляло волю к обретению бессмертия. Воля к бессмертию проявлялась во всех отраслях духовной культуры — в мистике, искусстве, мифологии, философии, религии, науке, идеологии и давала свои результаты, о которых я буду писать в этой статье. Но сначала одно методологическое замечание. Диалектическое развитие представлено Гегелем в виде логической триады тезис – антитезис – синтез. Эта схема продемонстрировала свою применимость во многих обстоятельствах (например, в марксизме), что дает основание применить ее и в данном случае.

### **Первобытная форма непрерывного продолжения жизни**

Полным непрерывным бессмертием я буду называть реальную жизнь какого-либо существа в течение неограниченного промежутка времени или вообще вне времени. Смерть рассматривается в биологической науке как один из адаптационных механизмов, созданных природой для сохранения жизни. Но сами адаптационные механизмы могут меняться, если становятся тормозом развития. Как считают многие ученые, на заре эволюции смерти не существовало и первые живые существа были практически бессмертны. Многие микроорганизмы — самые древние формы жизни — при благоприятных условиях, создавая свои точные копии, способны жить неограниченно долго. Это подтверждают современные лабораторные исследования. Предполагается, что довольно крупные существа, например некоторые виды полипов, будучи потенциально бессмертными, умирают от травм, болезней или голода, но не от возрастного изменения клеток. Смерть возникла в процессе эволюции, потому что целесообразна, но она не неизбежна. Может быть, человеческая тяга к бессмертию, нашедшая воплощение в религии (а теперь и в научных изысканиях), есть память и тоска о первичной поре жизни, когда на заре эволюции смерти не существовало, есть следствие воспоминания нашего бессознательного о прежних бессмертных временах существования живого?

В христианстве это отразилось в представлении о том, что созданные Богом Адам и Ева были бессмертными. Это первая стадия развития живого, которую можно назвать первобытным бессмертием. Затем произошли грехопадение и как наказание за него — смертность.

### **Виды частичного бессмертия**

Дальше, по диалектической схеме Гегеля, на смену бессмертию пришла, в результате эволюции жизни и грехопадения, смертность. Но внутри этой смертности существовали островки частичного бессмертия, которые представлены в различных идеальных и материальных формах. *Частичным*

*материальным бессмертием* можно назвать такое, при котором сохраняются материальные частицы, входящие в состав живого организма, — атомы, молекулы, гены. Тело человека после смерти разлагается на составные элементы, которые не исчезают бесследно из мира, а входят в другие тела, в том числе в живые организмы, участвуя в создании в новых формах жизни. Такое «*бессмертие обмена веществ*» присуще всем без исключения живым организмам.

К этому же виду можно отнести бессмертие человека в его потомках и во всем роде человеческом — *родовое бессмертие*. Человек передает детям и внукам свои отдельные черты посредством генов, которые, образовавшись, могут остаться у потомков. Это бессмертие частичное, поскольку существование детей определяет рекомбинация генов, которые совпадают с генами родителей лишь отчасти. Соответствия здесь все же намного больше, чем в предыдущих случаях. Родовые признаки, которые присутствуют в детях, предстают в гораздо более концентрированном виде, чем атомы распавшегося тела, рассеянные в пространстве. Поэтому родительскую заботу можно интерпретировать как любовь к собственным генам, перешедшим к детям.

Если считать, что человечество бессмертно как вид, то получаем представление о *видовом бессмертии*. В этом случае сохраняется не индивид в целом, а отдельные части его, в которых нет эмерджентных свойств, присущих индивиду и его психике. Поэтому данный вид бессмертия также относится к частичному материальному бессмертию.

Современная наука выяснила, что родовое и видовое бессмертие являются результатом сходства генов. Генная инженерия дает возможность гипотетического воспроизводства всех имеющихся у индивида генов посредством клонирования. Это можно назвать «*генетическим бессмертием*». Оно также будет частичным, поскольку человеческая индивидуальность определяется генами приблизительно на 80 %, а оставшиеся 20 % определяются прижизненным развитием самого организма под влиянием окружающей среды. Но в данном случае воспроизводится гораздо большая часть целого, а если считать, что условия окружающей среды клонированного человека можно сделать сходными с условиями окружающей среды при его первом существовании, то можно неограниченно приближаться к 100 %.

Клонирование, по существу, — это воссоздание тела по его генетической модели, квазивоскресение в его современной научной интерпретации. Человек тем самым приобретает еще одну функцию природы и Бога. Противники клонирования предупреждают об опасностях уменьшения генетического и культурного разнообразия в обществе. Сложность проблем, возникающих в связи с клонированием, привела к законодательному запрещению работ по клонированию человека. Но развитие современной науки показывает, что все запреты неэффективны и временны. Таким образом, можно заключить, что в процессе эволюции человечества появляются новые виды частичного материального бессмертия и они становятся гораздо ближе к идеальному представлению о бессмертии.

Частичные идеальные формы бессмертия можно разделить на следующие виды: *память об умершем, творения умершего, информационное и цифровое бессмертие*. Под *частичным идеальным бессмертием* имеется в виду бессмертие человека в его делах и духовных произведениях. «Мы живем в добрых делах, совершенных нами, делах, которыми мы содействовали прогрессу и усовершенствованию человека. Мы живем в тех истинах, которые громко проповедовали, не боясь людей, которые мы передали в наследство будущим поколениям, обязанным осуществить их на деле», — писал Ж. Мишле. Н.К. Рерих считал, что «культура, как истинная духовная ценность, бессмертна» [5: с. 263].

Человек живет после своей смерти в своих произведениях, в памяти людей, которые хранят и развивают созданное им. Он может не думать об этом, реализуя себя в жизни, а может сознательно и целенаправленно стремиться к тому, чтобы остаться в людской памяти. Во втором случае он сознательно строит свое существование после смерти. «Все исчезает, но ничего не теряется; и цивилизация или гражданственность человека есть не что иное, как огромная духовная пирамида, созданная из произведений всего, что жило в образе нравственного существа; так же как наши известковые горы образованы из остатков мириад миллиардов безымянных существ, которые жили в виде микроскопических животных... Дуновение природы уничтожает нас, но мы превосходим природу, проникая далее ее удивительной фантазмагии до неизменного и вечного» [1: с. 231, 232]. Все больше и больше духовных вещей обретает бессмертие посредством письменности, звукозаписывающих устройств, компьютера. Сто лет назад нельзя было записать голос. А сейчас исполнение живет в веках, становясь все более качественным. То, что в нем есть, и то, как он функционирует, важно для индивида. Поэтому сохранение информации, содержащейся в человеке, необходимо для его бессмертия. Такой вид бессмертия назовем *информационным бессмертием*.

Стремление к информационному бессмертию и есть видимый смысл жизни человека и человечества. Информационное бессмертие может существовать в трех формах: 1) в совокупности всего созданного человеком («все остается людям»); 2) в некоем едином целом, которое становится на земле (ноосфера в понимании П. Тейяра де Шардена как попытка обрести веру в бессмертие в условиях ослабления религиозной веры и «расколдования» мира); 3) в некоем единстве жизни мира, которое не ограничивается нашей Вселенной (Л.Н. Толстой). В «Смерти Ивана Ильича» в конце «черной дыры» появляется свет, и он-то и есть признак вечной жизни мира. Иван Ильич исправляет свою жизнь последним «прости», и теперь «страха никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был “свет”. Для окружающих Иван Ильич умер, а для него “кончена смерть”... Ее больше нет» [8: с. 113]. По Толстому, существует вечная жизнь в каких-то иных измерениях, куда переходит человек после смерти на Земле.

Информационное бессмертие — это частичное бессмертие, потому что существо человека не исчерпывается до дна теми идеями и делами, которые

остаются в наследство потомству. Но кибернетика (подобно генетике) дала возможность существенно увеличить ту часть человека, которая неподвластна смерти. На персональный компьютер можно записать всю информацию, принадлежащую данному человеку, что, в частности, проделала героиня футурологического романа А.А. Зиновьева «Глобальный человек» Ева Адамс. М. Пруст, а за ним Дж. Джойс, заложившие основы литературы XX века, воспроизводили все мысли героя подряд без всякой цензуры сознания. С помощью компьютера можно принципиально ускорить обеспечение «материальной вечности идеальной души» [3: с. 234]. В романе в обществе будущего «в число неотъемлемых природных, священных и неприкосновенных прав человека было внесено еще одно — право граждан... на записывание сведений о своей жизни в свои личные и общественные компьютеры, начиная от первого писка новорожденного и кончая последним хрипом умирающего» [3: с. 235].

Это предвидение Зиновьева получило среди программистов название *информационной загрузки*. Под информационной загрузкой имеют в виду перенос личности (точнее, ее информационного содержания) в компьютер. Информационная загрузка расширяет частичное идеальное бессмертие. «Реализация загрузки будет означать как возможность существования “я” человека в виртуальной реальности, так и “перевоспложение” человека в механическое создание с кремниевым мозгом» [7: с. 50]. Сообщается, что «в 2002 году корпорация Microsoft анонсировала проект MyLifeBits, который позволяет собирать и хранить в цифровом виде все материалы, описывающие жизнь человека, включая документы, бумажную и электронную переписку, телефонные разговоры и видеозаписи повседневной жизни» [10: с. 106]. «Аватар» — виртуальный персонаж, альтер-эго пользователя Сети, его виртуальное Я — не только помогает человеку скрыться за вымышленным именем и вести от этого имени виртуальную деятельность, но и более полно выразить себя, свой внутренний мир, свою суть.

«Перезапись» личности человека перед смертью в электронный формат (на компьютер) приведет к возникновению *Е-сущест*, как их назвал А. Болонкин из Института технологии в Нью-Джерси [4: с. 61]. Реализуется также проект киборгизации — подключения искусственных частей тела, органов и т. д. к человеку через нервную систему, и система «мозг – компьютер» — прямое подключение компьютеров к мозгу, минуя обычные сенсорные каналы. Созданию такой системы помогает когнитивная наука, пытающаяся описать и объяснить процессы в мозгу, ответственные за высшую нервную деятельность человека. «В России уже создана первая в мире интеллектуальная машина, способная выполнять почти все функции человеческого мозга. В основе искусственного интеллекта, названного *брейнпьютером*, лежит модель клетки головного мозга» [4: с. 62]. Идея создания такой машины принадлежит В. Вальцелю. В перспективе «клетки мозга будут выращиваться в лаборатории, соответствующая информация будет “записана” на них, а затем они будут использованы для замены стареющих клеток» [10: с. 98].

Восстановление живых разумных существ по сохранившейся информации о них называют «цифровым бессмертием (Digital Immortality)». В 2005 г. компанией Hanson Robotics был создан робот-двойник писателя Ф. Дика, воспроизводящий его внешность с загруженными в примитивный мозг-компьютер всеми произведениями писателя. С роботом можно разговаривать на темы творчества Дика. Проблема заключается в определении того, какой объем информации должен сохраняться и в какой форме, чтобы можно было говорить об информационном существовании.

К обеим формам частичного бессмертия — материальной и идеальной — относятся виды, частичность которых определяется не тем, что сохраняются части целостного организма, а тем, что сами они являются частями универсального целого. Существует представление о *пантеистическом бессмертии*, по которому человек (его сознание, психика, бессознательное, что зовется душой в религиозной концепции и в философской антропологии) есть часть абсолютной субстанции и после смерти возвращается в нее, потеряв свою индивидуальность. Это воззрение близко к древнеиндийскому представлению о Едином как истинной реальности. «Личное бытие человека в абсолютном можно сравнить с волной на море. Сначала мы видим просто необъятную массу воды. Затем от нее отделяется волна, через несколько мгновений опять исчезающая в общей массе воды, от которой она было отделилась» [9: с. 341–342]. Здесь душа бессмертна в смысле продолжения или сохранения ее бытия в общей мировой субстанции. Эти древнеиндийские представления трансформировались в возникшем в Индии буддизме в понятие *нирваны* как состояния, в котором человек, подобно частицам воды, соединяется с вечным и безбрежным океаном.

### Виды будущего бессмертия

Виды будущего — «квазиполного» — бессмертия можно разделить на прерывное материальное бессмертие и непрерывное идеальное бессмертие. Начнем со второго. «Нет, весь я не умру — душа в заветной лире // Мой прах переживет и тленья убежит...», — писал Пушкин, но он же говорил: «Я б предпочел бессмертие души бессмертию своих творений». Бессмертие души воспел Достоевский. «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна — идея бессмертия души человеческой. Ибо все остальные высшие идеи жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают» [2: с. 320].

При рассмотренных выше частичных видах бессмертия личность уничтожается. Между тем человеку, единственному в природе личному существу, должно принадлежать и бессмертие личное, а не такое, какое бывает у некоторых живых организмов. Точка зрения, что со смертью физического тела не исчезает человеческое Я — одно из наиболее древних верований. Оно проникает и в современную философию науки, например, в трудах белорусского

ученого А.К. Манеева тело рассматривается как вещество, сгустившееся вокруг поля-души [6: с. 354–366].

Понятие души как личного сознания возникло в глубокой древности и присутствует у всех народов вне зависимости от того, на какой стадии развития они находятся. Первые письменные данные, дошедшие до нас из Египта и Ближнего Востока, свидетельствуют об очень развернутом представлении о душе в религиях этих народов.

Психологическое подтверждение выхода сознания человека из своего тела мы находим в факте описания картины клинической смерти медиками и самим пациентом, если его приводят в чувство. Человек может ощущать себя вышедшим из тела и вновь входящим в него. Многочисленность таких сведений заставляет признать, что душа (в этом смысле) существует. У души нет тела. Так, один человек, переживший состояние клинической смерти, пишет, что он делал попытку осязать себя, и рука его рассекала лишь воздух. Скептикам ничто не мешает утверждать, что видения в состоянии клинической смерти — это компенсаторная реакция организма, снимающая страх умирания, но пережившие состояние клинической смерти испытывают духовный переворот, который меняет всю их последующую жизнь.

Концепция бессмертия души содержится в известных индуистских и буддийских представлениях о *реинкарнации*. Так, в Тибете существует практика выбора после смерти Далай-ламы следующего правителя по признакам, которые имеются у недавно родившихся мальчиков (На эту тему итальянским режиссером Б. Бертолуччи снят фильм «Маленький Будда»(1993), который косвенно поддерживает древние представления о перевоплощении душ).

Дальнейшие рассуждения дают нам возможность нарисовать следующую гипотетическую картину. Соединение клонирования и информационной загрузки открывает перспективу перевода в мозг клонированного человека всей информации, которая накоплена за предыдущую или предыдущие (если она была не одна) жизни и таким образом суммировать информацию за весь период искусственной «сансары», чего не позволяет естественный процесс реинкарнации. В отличие от реинкарнации, когда человек не знает о своих прошлых жизнях, информационно-генетический двойник, рождаясь каждый раз заново в новой телесной оболочке, будет изначально владеть информацией о своих прежних воплощениях. Развитие его пойдет быстрее и целенаправленнее, чем предусматривается в традиционных концепциях перевоплощения. Синтезирование генетического и информационного бессмертия дает «квазиполное» посястороннее бессмертие.

Можно также выделить два вида прерывного материального бессмертия. Первый вид — это христианские представления о воскрешении всех людей после Апокалипсиса и Всеобщего Страшного суда. По христианским и мусульманским представлениям, первые люди не знали страстности, тленности и смертности, т. е. они не страдали, не старились и не умирали. К смерти

привел первородный грех Адама и Евы, который перешел на всех последующих людей. После конца мира человек обретет в новом теле бесстрастность, нетленность и бессмертие, «ибо Тот, Кто в начале произвел его из праха земли, может снова воскресить его» (Иоанн Дамаскин). Речь здесь идет о другом более совершенном теле, чем то, которое человек имел при жизни.

Каким будет после Страшного суда бессмертное тело, пишет апостол Павел. «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении... Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное... Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:42, 44, 53). Тело, одновременно материальное и духовное, будет таким же, как у первых людей до грехопадения. Оно может проходить сквозь стены, неожиданно появляться и исчезать и т. п., т. е. обладает свойствами, какие апостолы наблюдали у воскресшего Христа.

В момент всеобщего воскресения «восстановится связь бессмертного духа со всеми физическими и химическими элементами истлевшего тела и снова проявится организующая и творящая форму власть духа» [9: с. 451]. Слова «се, творю все новое» относятся не только к человеку, а ко всему живому.

Наука крионика пытается приблизить это действие. С помощью нанотехнологии можно будет сделать *биостаз* «обратимым, восстанавливая молекулярные связи и помогая замерзшим клеткам (а значит, и всему организму) вернуться в нормальное состояние» [4: с. 69]. Известно, что чем ниже температура, тем медленнее идут все физические процессы. «По утверждению некоторых исследователей, снижение температуры тела всего лишь на 2 °С позволит нам раздвинуть границы видовой продолжительности жизни до 200 лет» [4: с. 73]. Замедлять течение физиологических процессов в организме могут сейчас мастера восточных психотехник, а также австралийские аборигены.

Во всех направлениях частичного и квазиполного бессмертия имеет место прогресс, обусловленный современными техническими средствами. Кибернетика, генетика, крионика в своем развитии дают возможность приблизиться к многовековой мечте человека о бессмертии.

Научные новшества вносят прогресс в традиционные виды бессмертия. Три основные пути к бессмертию сейчас, стимулированные наукой: 1) prolongation жизни ныне живущих людей; 2) способность делать рождающихся людей похожими на покинувших мир; 3) крионика.

На следующей высшей стадии развития на смену смерти может прийти полное бессмертие и воскрешение всех живших на Земле поколений. Такова задача, к выполнению которой призваны люди и человечество в целом. Бог всемогущ благодаря духу, и человек становится всемогущим благодаря своим духовным возможностям. Обретший власть дух делает человека бессмертным.

Современный прогресс научных технологий — это материальная сторона выполнения идеи основоположника русского космизма Н.Ф. Федорова. Федоров призвал осуществить идею воскрешения предков, от которой захватывает

дух, но благодаря современной науке и технике она обретает зримые черты. Делаются первые шаги к трансформации духовного в телесное, творения духом тела, материализации идеального бессмертия. Ближайшие перспективы трансформации духовного в телесное — искусственная сборка живых тел из составных частей их генома, о чем уже объявили ученые. Чем больше может осуществить человек, чем более быстрыми будут темпы прогресса, чем ближе он будет подбираться к бессмертию, тем больше должна быть вера в то, что есть существа, которые это могут, т. е. высшие бессмертные боги, которым стремится подражать человек.

При этом нельзя забывать о второй, нравственной, стороне движения к полному бессмертию. Человек может выйти из этого смертного мира в новый мир, если преодолет грех. И грех преодолим в процессе Общего дела, которое, по Федорову, предстает не только как чисто технологический процесс, а как нравственное преодоление греха.

Человек может использовать духовную энергию, которую сам же продуцирует, для радикального продления своей жизни и в идеале для достижения бессмертия. Но для того чтобы прийти к осуществлению самой идеи бессмертия как Общего дела человечества, он должен подняться на такой нравственный уровень, на котором находился создатель идеи патрофикации Н.Ф. Федоров. Осознание этой идеи возможно только духовным человеком. Полное бессмертие есть бессмертие целостной личности. Дух, всецело овладев человеком, становится бессмертным. Поднявшись духовно до понимания необходимости Общего дела воскрешения и нравственно до отдания всего себя этому делу, человек станет достоин бессмертия.

Полное бессмертие, о котором может мечтать человек, — это родиться и не умирать никогда, даже на время. Как писал Н.Ф. Федоров, нет смерти вечной (абсолютной), а уничтожение временной есть наше дело и наша задача [6: с. 69–79]. Не надо ждать всеобщего воскресения. Бог «делает все не только лишь для человека, но и чрез человека... Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» [6: с. 71].

### Литература

1. Амиель А. Из дневника // Л.Н. Толстой. Новый век. 2005. № 5. С. 199–233.
2. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1876. № 12.
3. Зиновьев А.А. Глобальный человек. М.: Эксмо, 2003. 448 с.
4. Миронов Е. Бессмертие: награда или испытание? СПб.: Невский проспект, 2003. 128 с.
5. Рерих Н.К. Избранное М.: Советская Россия, 1979. 382 с.
6. Русский космизм: Антология философской мысли /Сост.: С.Г. Семенова, А.Г. Гачева. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С 386 с.
7. Соловьев М.Н. Нанотехнология — ключ к бессмертию и свободе // Компьютера. 1997. № 41. С. 16–42.
8. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М.–Л.: Художественная литература, 1928–1963. Т. 26. 622 с.

9. Фомин А.В. Доказательства существования жизни после смерти. М.: Новая мысль, 2005. 512 с.
10. Эттингер Р. Перспективы бессмертия. М.: Научный мир, 2003. 262 с.

### *Literatura*

1. Amiel' A. Iz dnevnika // L.N. Tolstoj. Novy'j vek. 2005. № 5. S. 199–233.
2. Dostoevskij F.M. Dnevnik pisatelya. M., 1876. № 12.
3. Zinov'ev A.A. Global'ny'j chelovejnik. M.: E'ksmo, 2003. 448 s.
4. Mironov E. Bessmertie: nagrada ili ispy'tanie? SPb.: Nevskij prospekt, 2003. 128 s.
5. Rerix N.K. Izbrannoe M.: Sovetskaya Rossiya, 1979. 382 s.
6. Russkij kosmizm: Antologiya filosofskoj my'sli /Sost.: S.G. Semenova, A.G. Gacheva. M.: Pedagogika-Press, 1993. S 386 s.
7. Solov'ev M.N. Nanotexnologiya — klyuch k bessmertiyu i svobode // Komp'yuterra. 1997. № 41. S. 16–42.
8. Tolstoj L.N. Poln. sobr. soch.: v 90 t. M.–L.: Xudozhestvennaya literatura, 1928–1963. T. 26. 622 s.
9. Fomin A.V. Dokazatel'stva sushhestvovaniya zhizni posle smerti. M.: Novaya my'sl', 2005. 512 s.
10. E'ttinger R. Perspektivy' bessmertiya. M.: Nauchny'j mir, 2003. 262 s.

### **A.A. Gorelov**

#### **The Dialectics of the Concept of Immortality as the Realization of the Idea of a Common Cause of Nikolai Fyodorov**

The article discusses the problem of immortality from the standpoint of dialectical methodology. The author proposes the concept of immortality, built on the basis of the Hegelian triad. Thesis is the human need for acquiring immortality. Antithesis is a set of certain types of partial material and ideal immortality. Synthesis is full immortality, carried out in the future. Last mentioned is seen as the goal of development of humanity in the spirit of N.Fedorov's ideas.

*Keywords:* immortality; memory; culture; religion; information; cloning; cryonics.

**И.В. Вишев**

## **Иммортализм — новое направление гуманизма**

В работе рассматриваются важнейшие вехи поиска личного бессмертия от Античности до иммортологии нашего времени, возникновение и эволюция основных исторических форм гуманизма, в том числе иммортогуманизма, или бессмертнического гуманизма, как последовательно оптимистической формы современного гуманизма, опирающегося на успехи прогресса науки, техники и социального развития.

*Ключевые слова:* иммортология; практическое бессмертие человека; смертнический материализм; бессмертнический материализм; гуманизм; иммортогуманизм.

**О**т эпохи к эпохе гуманизм меняет свои исторические формы и их идейное содержание. Но до недавнего времени он непременно был гуманизмом смертническим, исходящим из непреложности трагического финала человеческой жизни. Однако такой гуманизм, строго говоря, не приходится считать последовательным и достаточным. Действительно, трудно говорить о гуманности, когда так часто людей постигает преждевременная смерть, а смерть естественная представляется неотвратимой и безысходной. Бесмысленно, если не сказать — преступно, уподобляться по этому поводу страусам, ибо смерть антигуманна по своей природе и последствиям.

Поэтому естественно, что одним из новых, нетрадиционных, направлений гуманизма в современных условиях стал *иммортогуманизм*, или бессмертнический гуманизм. Сформировавшись сравнительно недавно, он исходит из признания возможности достижения реального личного бессмертия. Его важнейшим идейным истоком можно рассматривать философию Общего дела Н.Ф. Федорова, который считал «супраморализмом» [9: т. 1, с. 388] борьбу со смертью, даже уже свершившейся. Для этого, как он полагал, необходимо внести в стихийный ход эволюции, породившей смертоносные причины, сознание и волю людей, опирающихся на достижения прогресса науки, техники и социального развития. Правда, эти дерзновенные идеи были отягощены хотя и неортодоксальными, но религиозными представлениями.

Но поскольку, как известно, все познается в сравнении, необходимо прежде непосредственно рассмотреть сущности иммортогуманизма, сделать краткий обзор других предшествующих исторических форм и идейного содержания феномена гуманизма. Действительно, последний всегда был актуальной проблемой, но особенно острой она стала в последнее время. Он явился средоточием идейного противостояния социальных сил и учений, когда одни выступают

за дальнейшее развитие гуманистических отношений в обществе, а другие заявляют о глубочайшем кризисе и даже конце гуманизма.

Рассмотрение данной проблемы связано с существованием целого ряда трудностей и сложностей. Одной из них является то реальное обстоятельство, что понятие гуманизма употребляется и в широком, и в узком его смысле. В первом значении под ним понимается явление общественной, прежде всего духовной жизни как мировоззрение, в центре которого находится идея человека в статусе высшей ценности, его право на свободу, счастье, развитие, проявление своих способностей. Гуманизм в этом смысле оформился в начале XIX столетия, тогда же появился и термин, который обозначил его. Сложилась своего рода парадоксальная ситуация, когда о гуманизме, с использованием обозначившего его термина, заговорили много позже, чем время появления данного феномена (XIV–XVI вв.) с характерными для него признаками и характеристиками, т. е. возрожденческого гуманизма.

Трудности и сложности рассмотрения феномена гуманизма вызваны также и тем, что он имеет чрезвычайно сложную классификацию. Так, различают древний гуманизм, связывая его обычно с именами таких древнегреческих мыслителей, как Протагор, Сократ, Демокрит, Платон, Аристотель, Эпикур и др. Однако есть основания полагать, что гуманистические отношения уходят в более древние времена. Вместе с тем вряд ли, например, можно говорить о гуманизме в первобытном обществе, поскольку в нем, судя по всему, не было оснований для антигуманизма в кровнородственном объединении, а без этого и гуманизм не имеет смысла. Эти объединения были небольшими, но сплоченными, что позволяло им выжить в сложной ситуации.

Средняя продолжительность жизни в ту эпоху составляла 18–20 лет, темпы развития оказывались чрезвычайно медленными, поскольку жизненный опыт не успевал накапливаться, осмысливаться и в возрастающем объеме транслироваться следующим поколениям. Единичные, и притом редчайшие, случаи долгожительства (60–80 лет) означали смену трех-четырех поколений, что обычно превращало самого долгожителя в легендарного предка и героя. Кстати сказать, библейских «долгожителей» вроде Адама, который будто бы прожил 930 лет, Мафусаила — 969, вследствие исключительно чистой экологической среды, в действительности никогда не было, просто возраст тогда исчислялся по лунному календарю.

По мере усложнения социальных отношений все чаще и на длительные сроки, а затем и на «постоянной основе» появлялись старейшины и вожди. Некоторые из них, вследствие особых заслуг перед сородичами, посредством сказаний продолжали свое существование в их памяти и сновидениях многих поколений потомков, которые наделяли их сначала свойством исключительного долголетия, а затем и свойством бессмертия. Так появились бессмертные боги, люди же оставались смертными.

О гуманизме и антигуманизме, по моему мнению, можно начинать вести речь, когда зарождается классово антагонистическое общество, население

начинает делиться на свободных и рабов, причем на последних принципы гуманности заведомо не распространяются. Теоретическое осмысление складывающейся ситуации осуществляется еще позже. В этот период происходят крайне существенные социальные перемены. Концентрация рабов из разных регионов и с различными верованиями порождает сомнения и критическое отношение к ранее безоговорочным заветам и обычаям, чему способствует также расширение границ тогдашней ойкумены и знакомство с иной культурой. Это подрывало их прежний авторитет, делало нарастающие бедствия и страдания все более бессмысленными.

Люди не могли с этим бесконечно мириться. Они искали какой-то выход из сложившегося положения, пытались как-то объяснить происходящее. Такое объяснение предложили мировые, наднациональные, религии, которые стали толковать безотрадное положение людей как подготовку к посмертному существованию. Решить существующие проблемы в реальной жизни было невозможно, и поэтому их решение было перенесено в потусторонний мир, где ничего нельзя было проверить. Свой вклад в обоснование такого «выхода» из создавшегося положения вещей внесла и философия.

Данному кругу вопросов уделено соответствующее внимание и на XXIII Всемирном философском конгрессе в Афинах (2013 г.). Поскольку тезисы моего доклада «В поисках личного бессмертия: от античности до иммортологии нашего времени» представлены на английском языке, чтобы они были более доступны для зарубежного читателя, то теперь, как мне представляется, имеет смысл привести их на русском языке, чтобы с ними могли ознакомиться и отечественные читатели.

В них говорится: «Мечта людей о личном бессмертии, неограниченно долгой жизни родилась вместе с ними, ибо человек рождается ради жизни, а не ради смерти. Смерть противоречит его родовым интересам, интенции к безграничному существованию. Однако эта мечта вследствие ограниченности знаний и представлений о мире и самом себе воспринималась как нечто принципиально недостижимое. На протяжении многих тысячелетий, в период мифологического сознания, господствовало убеждение, что боги создали людей ради передачи им некоторых своих функций (например возделывать и хранить сад Едемский) и потому они должны были быть на них похожими, но только лишенными божественного свойства бессмертия, дабы люди не могли восстать против своих творцов. Поэтому смерть воспринималась как нечто предопределенное и безысходное.

Неудивительно, что все мифологические сказания без исключения, в которых повествовалось о попытках обрести личное бессмертие, оканчивались неудачей (например, легенда о Гильгамеше и др.). Эта мечта продолжала жить и в те времена, когда возникло социальное неравенство, получила распространение социальная несправедливость, началось угнетение человека человеком, возникла неуверенность в будущем, иными словами, стала нарастать бессмыслица бедствий и страданий людей, был подорван авторитет древних

заветов, по которым они жили. В новых социокультурных условиях возникли сомнения в незыблемости божественных порядков, они стали вызывать их критику и поиск путей, средств иного жизнеустройства. На исторической сцене со временем появляются мировые, наднациональные религии, предложившие придать смысл царящей бессмыслице и начать рассматривать сложившиеся условия как необходимую предпосылку для посмертного решения всех проблем, в том числе и проблемы смерти в форме посмертного существования в качестве награды или наказания за деяния в единственно реальной земной жизни людей.

Но эти представления возникли не только в сфере религиозного сознания, они получали всё большее распространение в сфере философской рефлексии, но на этот раз не через веру, а через сомнения и доказательства. Наглядным и убедительным примером может служить выдвинутое Сократом понимание природы смерти, сформулированное им в диалоге Платона «Федон». Он высказал убеждение в том, что смерть является «отрешением души от тела» [7: с. 135]. Это сформулированное им представление принципиально отличалось от преобладающего тогда взгляда на смерть и ее последствия. Оппонирующий ему Кебет возражал: «То, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения» [7: с. 135]. В этом проявился именно философский подход к рассмотрению проблемы, в отличие от религиозного, требующего прежде всего «несомневающейся и невопрошающей веры». И Кебет продолжал, излагая распространенную в то время точку зрения на этот вопрос. «Они, — говорил он, — опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает. Едва расставшись с телом, выйдя из него, она рассеивается, словно дыхание или дым, разлетается и уже нигде не существует больше» [7: с. 135]. Еще во времена Сократа прочно преобладали мифологические представления о смерти и ее последствиях.

Но наряду с высказанным сомнением, в последующем тексте явно сквозит стремление принять желаемое за действительное. «Если бы душа, — говорит далее Кебет, — действительно могла где-то собраться сама по себе и вдобавок избавленная от всех зол... это было бы, Сократ, источником великой и прекрасной надежды, что слова твои — истина» [7: с. 135]. Однако какими бы ни были сомнения и надежды, Кебет, демонстрируя еще одну специфическую черту философского подхода, потребовал от Сократа обоснования его исходного утверждения. «Но, — считает Кебет, — что душа умершего продолжает жить и обладает известной силой и способностью мыслить — это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений» [7: с. 135]. И Сократ предлагает свои оригинальные доказательства, которые предшествовали и предвосхищали позднейшие теологические «доводы» в пользу бессмертия души, еще более удивительно разноречивые и несостоятельные. Однако и на тех и на других останавливаться в данном случае сколько-нибудь подробно не представляется необходимым и уместным.

Принципиально иной подход к решению проблемы смерти и бессмертия был предложен знаменитым философом-атомистом Античности Эпикуром. Разрабатывая принципы прекрасной жизни, в качестве одного из них он назвал свободу человека от страха перед смертью. Эпикур исходил из следующего убеждения. «Всё хорошее и дурное, — убеждал он, — заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни улаживаемой, — не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что отнимает жажду бессмертия» [6: с. 144].

Эпикур так обосновывал свою точку зрения: «...глуп тот, — подчеркивал он, — кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причиняет страдания, когда придет, но потому, что она причиняет страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют» [6: с. 144]. И философ поясняет: «Смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам» [6: с. 145].

Иначе говоря, человек, согласно Эпикуру, со смертью не встречается, и потому она ему не может непосредственно причинить страданий, а потому и нет у него оснований страшиться ее. И надо признать, что на протяжении всей человеческой истории практически каждый человек встречает свою смерть по-эпикуровски — удивительно спокойно, хотя и не желая ее, поскольку жизнь — высшая человеческая ценность. Но человек не желает смерти также и потому, что смерть других людей тоже причиняет ему боль и страдания. Так что устранение смерти и достижение реального личного бессмертия было и остается непреходящей мечтой.

Поиск осуществления этой мечты происходил долго и трудно именно в соответствии с линией Сократа и линией Эпикура. Первое направление наиболее массово, полно и последовательно реализовалось в основных мировых религиях. Однако их правильнее было бы назвать не имморталистическими, т. е. бессмертными, а постморталистическими (послесмертными), поскольку смерть объявляется непременным условием вечной жизни в потустороннем мире. Символично, что, например, согласно христианскому вероучению Христос «попрал» смерть смертью же, а не жизнью, т. е. не реально, а лишь по вере, исключаяющей достоверные доказательства.

Учение Эпикура, отрицая посмертное существование, все свое внимание сосредоточивало на ценностях единственно реальной земной жизни людей. О бессмертии речь могла идти только в аллегорическом смысле — в деяниях, потомках и их памяти. Смерть и в религии, и в религиозной философии

считалась неизбежной. Последователи линии Эпикура, не принимая иллюзорного характера религиозных и религиозно-философских утешений, апеллировали к мужеству людей перед лицом смерти, к их здравому смыслу и научному знанию. Однако в конечном счете смерть представлялась им безысходной, они оставались бессильными перед ее лицом, поскольку уровень развития науки не открывал никаких реальных возможностей и перспектив в этом отношении.

Положение вещей изменилось в этой области исследований кардинальным образом всего лишь полтора десятилетия тому назад, когда началось клонирование млекопитающих, доказавшее возможность клонирования человека. Осуществленные с тех пор многочисленные эксперименты подобного рода убедительно показали, что смерть перестала быть безысходной, возможна реальная борьба с ней и устранение ее из человеческого бытия. Это может произойти в форме достижения практического бессмертия человека, сохранение его молодости и неограниченно долгой его жизни, когда можно будет утверждать — человек стал практически бессмертным. Но такое бессмертие не исключает случайности смерти от тех или иных причин, а значит, необходимости восстановления жизни, или реального воскрешения. Следовательно, такое бессмертие следует оценивать как относительное, а не абсолютное, как в религии, что невозможно с точки зрения науки.

Данный комплекс решаемых проблем является предметом иммертологии — науки о бессмертии. Она исходит из новых философских идей (жизни как противоречия, историчности законов природы, расширения сферы свободы, распространяемой на смерть и бессмертие человека и др.), принимает современные вызовы (существенное старение населения, сокращение продуктивного периода человеческой жизни, современные демографические тенденции, угрожающие перенаселением планеты и т. п.), учитывает возможность ювенологии — науки о способах сохранения и возвращения молодости, нравственно-гуманистические ценности реального личного бессмертия и многие другие факторы.

Научные достижения буквально ежедневно пополняют арсенал средств борьбы со смертью ради победы над ней. Наряду с такими неустанно разрабатываемыми фундаментальными научными открытиями, как реальная возможность клонирования человека (искусственно и неоправданно тормозящиеся, не говоря уже о совершенно недопустимом моратории на эти исследования), дальнейшая расшифровка генома человека, разностороннее использование регенерации стволовых клеток, успехи протеоники, крионики, нанотехнологии, компьютерного бессмертия, когда психическая информация кодируется, передается на иной материальный носитель, а затем возвращается клонируемому индивиду, выявляются принципиально новые пути и средства осуществления заветной мечты людей о реальном личном бессмертии.

К числу самых последних среди них, несомненно, относятся открытия Джона Гёрдона и Шаньи Яманаки, исследования которых были отмечены Нобелевской премией по физиологии и медицине за 2012 год. Им удалось

дать ответы на ряд принципиально важных вопросов, касающихся преодоления старения и естественной смерти. Один из доводов против клонирования вызван меньшим сроком жизни клонированного животного, а впоследствии и человека, что связано с ограниченностью количества клеточных делений и однонаправленностью онтогенеза от рождения к смерти. Упомянутые нобелевские лауреаты внесли существенные коррективы в эти процессы и заставили по-новому осознать их. Они сумели перепрограммировать уже дифференцировавшиеся клетки снова в стволовые, способные к дифференцированию в тот или иной орган или ткань, т. е. индуцированная клетка становится плюрипотентной [10]. Тем самым процесс онтогенеза становится обратимым.

Это открытие означает, в частности, что человек, клонированный в пожилом возрасте, не станет доживать время, необходимое на оставшееся число делений клетки, сохраняющей жизнеспособность, а начнет жизнь сначала. Вследствие возможности перепрограммирования решение этих и многих других сопряженных вопросов оказывается «делом техники» и времени. Ювенация становится реальностью. Еще совсем недавно неспособность науки сохранить или вернуть человеку молодость, сделать его жизнь практически бессмертной была не виной ее, а бедой, ибо не было для этого никаких реальных предпосылок. Теперь же ситуация кардинально изменилась. Пусть и не полностью, но в основном стали известными пути и средства сохранения оптимальных параметров телесной и духовной жизнедеятельности человека и достижения реального личного бессмертия [1: с. 8].

В свете современных достижений науки и открываемых ими перспектив их игнорирование, ограничение и тем более запрещение становятся не бедой, а виной человеческого разума, ибо речь идет о человеческой жизни, ее сохранении и радикальном продлении. Настало время для оптимистического взгляда в будущее, когда человек должен стать и станет свободным в выборе между старостью и молодостью, жизнью и смертью, а значит, и реальным личным бессмертием. И тогда жизнь восторжествует над смертью!»

Именно осмысление этих новейших открытий и тенденций, приводящих к выводу о том, что смерть перестала быть безысходной [4: с. 106–111], и порождает такую современную форму гуманизма как иммортогуманизм [3: с. 46–58]. Настало время последовательного оптимизма!

### *Литература*

1. Батин М.А. Лекарство от старости. М.: Изд-во И.В. Балабанова, 2007. 65 с.
2. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. М.: Академический Проект, 2005. 432 с.
3. Вишев И.В. Иммортогуманизм и трансгуманизм — современные гуманистические тенденции // Челябинский гуманитарий: сб. науч. тр. членов Челябинского отделения Академии гуманитарных наук. 2007. № 3. С. 46–58.
4. Вишев И.В. Смерть перестала быть безысходной // Вестник Российского философского общества. 2012. № 4. С. 106–111.

5. *Вишев И.В.* Время оптимизма // VIII Международная научно-практическая конференция «Перспективные разработки науки и техники 2013». Место издания: Sp. z o.o. “Nauka I studia”, Przemysl, 2013. 88 с.
6. *Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура.* М.: Политиздат, 1955. 240 с.
7. *Платон.* Избранные диалоги. М.: Наука, 1965. 442 с.
8. *Турчин А., Батин М.* «Футурология XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа». М.: «Бином. Лаборатория знаний», 2012. 264 с.
9. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Прогресс, Традиция. 1995–1999.
10. <http://cbio.ru/page/51/id/5121/>

### *Literatura*

1. *Batin M.A.* Lekarstvo ot starosti. М.: Izd-vo I.V. Balabanova, 2007. 65 s.
2. *Vishev I.V.* Problema zhizni, smerti i bessmertiya cheloveka v istorii ruskoj filozofskoj my'sli. М.: Akademicheskij Proekt, 2005. 432 s.
3. *Vishev I.V.* Immortogumanizm i transgumanizm — sovremenny'e gumanisticheskie tendencii // Chelyabinskij gumanitarij: sb. nauch. tr. chlenov Chelyabinskogo otdeleniya Akademii gumanitarny'x nauk. 2007. № 3. S. 46–58.
4. *Vishev I.V.* Smert' perestala by't' bezy'sxodnoj // Vestnik Rossijskogo filozofskogo obshhestva. 2012. № 4. S. 106–111.
5. *Vishev I.V.* Vremya optimizma // VIII Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferenciya «Perspektivny'e razrabotki nauki i texniki 2013». Mesto izdaniya: Sp. z o.o. “Nauka I studia”, Przemysl, 2013. 88 s.
6. *Materialisty' Drevnej Grecii: Sobranie tekstov Geraklita, Demokrita i E'pikura.* М.: Politizdat, 1955. 240 s.
7. *Platon.* Izbranny'e dialogi. М.: Nauka, 1965. 442 s.
8. *Turchin A., Batin M.* «Futurologiya XXI vek: bessmertie ili global'naya katastrofa». М.: «Binom. Laboratoriya znaniy», 2012. 264 s.
9. *Fedorov N.F.* Sobranie sochinenij: v 4 t. М.: Progress, Tradiciya. 1995–1999.
10. <http://cbio.ru/page/51/id/5121/>

### *I.V. Vishev*

#### **Immortalism — a New Direction of Humanism**

The paper considers the most important milestones in search of personal immortality from antiquity to immortology of our time, the emergence and evolution of the main historical forms of humanism, including immortohumanism or immortal humanism as consistently optimistic form of modern humanism, leaned on the success of progress in science, technology, and social development.

*Keywords:* immortology; practical immortality of man; mortal materialism; immortal materialism; humanism; immortohumanism.



**ФИЛОСОФИЯ  
И ПАМЯТНЫЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДАТЫ**

**Т.Г. Чеснокова**

**Шекспир и «конец Ренессанса»:  
к проблеме мировоззренческих основ  
шекспировского метода**

*К 450-летию со дня рождения Уильяма Шекспира*

В связи с тенденцией к пересмотру концепций гуманизма и Ренессанса и отрицанию ренессансной основы шекспировского творчества рядом филологов, культурологов и историков автор статьи ставит вопрос о перестройке системы научных доказательств в рамках традиционной теории шекспироведения, признающей зависимость художественного метода драматурга от ренессансного взгляда на мир.

*Ключевые слова:* Шекспир; Ренессанс; гуманизм; метод; методология гуманитарных исследований.

**П**роблемы гуманизма и Ренессанса как широкой основы шекспировского творчества сегодня редко привлекают внимание молодых исследователей. Что нового можно сказать на эту тему после работ А.А. Смирнова, М. Морозова, Л. Пинского, А. Аникста и других столпов отечественного шекспироведения прошлого века? В наши дни вопрос о ренессансно-гуманистических истоках шекспировской драматургии, к сожалению, попал в разряд прописных истин, имеющих прикладное значение устойчивой историко-литературной схемы. Однако теоретическое значение данной проблемы слишком велико, чтобы ее анализ можно было ограничить ссылкой на труды предшественников и снисходительными поправками к их идеологическим «перегибам». Необходимость нового возвращения к «первоосновам» определяется тем, что в советском шекспироведении методологические концепции философско-культурологического характера (как правило, прикрываемые марксистской терминологией) являлись фундаментом разработки более частных аспектов исследования шекспировской драматургии. Поэтому в современных условиях они должны быть или по-настоящему доказательно опровергнуты, или заново обоснованы в тех аспектах, которые сохранили свой исследовательский потенциал.

Наиболее известной версией «ренессансно-гуманистической» трактовки шекспировского наследия остается на сегодняшний день теория «трагического гуманизма» А.А. Смирнова, знакомая большинству современных исследователей если не в деталях, то хотя бы «по названию», совпавшему с выражением Н.А. Бердяева («трагический гуманизм»), употребленным по иному поводу. В статье А.А. Смирнова «Шекспир, Ренессанс и барокко» (1946) феномен «трагического гуманизма», представленный в качестве антитезы искусству барокко, выступал как свидетельство приоритета «идейного содержания» творчества по отношению к формальным особенностям, или «внешним» признакам стиля. Согласно А. Смирнову, наглядные формы «трагического гуманизма» могли соответствовать пресловутым «стилевым признакам» барокко [12: с. 187]. Однако в целом «трагический гуманизм» противостоял барочному искусству как «отказу не только от Ренессанса, но и вообще от всякого гуманизма» [12: с. 187]. (Отметим попутно, что А.А. Смирнов не проводил различия между явлениями барокко и маньеризма и не употреблял термина «маньеризм», еще не завоевавшего прочного места в литературной теории 1940-х годов. Феномены литературы, рассматриваемые в наши дни под знаком маньеризма, в его концепции выступают как раннебарочные.)

В контексте сказанного барокко предстает для А.А. Смирнова как внешняя стилевая форма плюс связанное с ней «антигуманистическое» содержание. Отход от классического Ренессанса на уровне формы и содержания объединяет Шекспира с художниками барокко. Отказ последних от гуманизма, напротив, противопоставляет их Шекспиру. «Трагический гуманизм» — дальнейшее развитие принципов ренессансного гуманизма, преодоление им «идиллических» и утопических черт, присущих эпохе Возрождения, обретение гуманизмом «объема» и «глубины».

Легко заметить в рассуждениях А.А. Смирнова известную непоследовательность в трактовке важнейшего эстетического принципа содержательности художественной формы. Так называемые «внешние» стилевые признаки в действительности не могут быть запросто отделены от «вложенного» в них содержания. В этом смысле «формальные» переключки между «трагическими гуманистами» и художниками барокко сами нуждаются в серьезном культурологическом анализе. Проблему стиля, бесспорно, можно понимать как проблему мировоззрения, но не идеологии в узком смысле слова; как явление «объективной видимости», но не «ложного сознания». Единство стиля с этих позиций хотя и не сводится к «внешним признакам» художественной формы (на что справедливо указывал советский ученый), не остается, однако, и «внешним» фактом *идеологии*, формально понятой как внеэстетическая основа художественно-стилевого генезиса. Такое единство заложено в природе художественно-стилевой формы, становящейся и «разворачивающейся» в определенном историческом пространстве и опирающейся на единство конкретных форм бытия. И хотя художественные различия могут существовать

не только на границах формального стиля, но и «внутри» него, они раскрываются ярче на фоне стилевого единства, а не на почве идеологической оппозиции, намеренно игнорирующей художественные переключки в произведениях Шекспира и Кальдерона, Микеланджело и Эль Греко.

Менее идеологизированный и более гибкий подход к изучению стилевой природы шекспировской драматургии был осуществлен А. Аникстом (в 1960–1980-е гг.) [1–2], а вслед за ним — А.Н. Горбуновым (начиная с 1980-х гг.) [6]. В работах последнего понятие «трагический гуманизм» (возможно, не без посреднического влияния программных статей А. Аникста) вышло из «вечной» идейно-художественной оппозиции к барокко и маньеризму. Но главное — была предпринята попытка высветить стилевое своеобразие шекспировского творчества изнутри сложившейся стилевой системы английской литературы конца XVI – начала XVII в., объяснить особенности шекспировского стиля действием общих «системных» механизмов. Не замыкаясь в жесткие рамки того или иного стиля, Шекспир, по мнению А.Н. Горбунова, чутко воспринимал переменчивые стилевые веяния меняющейся эпохи и принимал их отнюдь не формально, а органически.

«Элементы» барокко и маньеризма в зрелых и поздних шекспировских пьесах не только не носят сугубо «внешнего» характера, но и не сводятся к чисто отрицательному факту «отказа от Ренессанса»: слишком своеобразным было их эстетическое содержание и «внешняя» стилевая форма. Шекспир превращает формальные и духовные перспективы указанных стилей в свое достояние, не ограничивая себя устойчивыми границами каждого из них и, таким образом, остается художником «всестилевым» (синтезирующим явления нескольких стилей в контексте преемственности индивидуальных художественных задач) [6: с. 48].

Данное наблюдение в свою очередь возвращает нас к проблеме мировоззренческих основ шекспировского творчества. Было ли появление новых (маньеристских или барочных) стилевых черт в шекспировской драматургии начала XVII века следствием кризиса гуманизма на рубеже Ренессанса и «Барокко»? На что опирался Шекспир в своем «особом» отношении к драматургическим стилям эпохи? И что означает в данном случае термин «Ренессанс»: эпоху, стиль, преобладающий тип культуры или нечто иное?

Чтобы приблизиться к ответам на эти вопросы, для начала вернемся к статье А.А. Смирнова, писавшего об «отказе» Шекспира от Ренессанса (и ренессансного гуманизма), но не от гуманизма как такового. Как видно из сказанного, А.А. Смирнов использовал термин «Ренессанс» как обозначение идейно маркированного художественного стиля, определившего облик целой эпохи. Между тем в современных исследованиях ренессансной культуры понятия эпохи и стиля (по Р.И. Хлодовскому — Ренессанса и ренессанса [13: с. 124]), как правило, разводятся. На практике такое разграничение повышает теоретическую значимость категории «стиль», в то время как понятие литературно-художественной эпохи лишается сколько-нибудь существенного — цельного

теоретического содержания. Хронологические границы эпохи определяются посредством взаимного наложения ряда литературных и внелитературных факторов (Реформация, религиозные войны, смена правителей и календарных дат) и/или опираются на научные положения других дисциплин (в первую очередь «общей» истории).

Отказ от единого подхода к «эпохе Возрождения», сведение ее содержания к конгломерату различных явлений возможно и при иной трактовке проблемы сущности Ренессанса. Для знатока французской литературы Г.К. Косикова Возрождение — «это ни в коей мере не целостная, внутренне однородная эпоха, якобы сцементированная гуманистическими идеалами; напротив, она была пронизана множеством разнонаправленных тенденций, зачастую не имевших с гуманизмом ничего общего и даже прямо критиковавших его» [8: с. 15]. В рамках данной («медиевизирующей») концепции Ренессанс понимается как тип культуры, возникающий в рамках особой формы деятельности («гуманистических штудий») и являющийся выражением «секулярных» тенденций в развитии книжной культуры периода позднего Средневековья. Ср.: «Культура Возрождения — это не утраченный первообраз или потерянный рай цивилизации Нового времени, но закономерное порождение цивилизации средневековой. <...> Гуманисты <...> были людьми, занимавшимися “гуманитарными штудиями”, а предметом их внимания становились традиционные дисциплины...» [8: с. 17, 19]). Гуманизм в этом смысле — культурное движение в рамках средневековой цивилизации, вместе с ней противостоящее цивилизации и культуре Нового времени. Цивилизация, впрочем, также понятие внелитературное и внелитературное. Подобно «эпохе» в концепции Р. Хлодовского, оно выступает как внешняя рамка историко-литературного или искусствоведческого анализа.

Несмотря на различия, во всех перечисленных (относительно «новых») трактовках между понятиями эпохи и стиля (или стиля и типа культуры) остается зияющая пустота, обусловленная выпадением важного звена теоретических рассуждений. Этим звеном является, с нашей точки зрения, категория метода, по правде сказать, не слишком популярная в современных литературоведческих исследованиях. Причины недоверия к этому понятию вполне очевидны и связаны с воспоминанием о том времени, когда в отечественной науке насаждался теоретический приоритет «наиболее прогрессивного» метода — метода «реалистического» изображения «типичных героев в типичных обстоятельствах». С давлением этой концепции как с условием научного творчества должны были считаться крупнейшие отечественные шекспироведы советского периода, в частности, Л. Пинский. Тем не менее, определяя «направление, форму, метод литературы Возрождения... общим понятием реализма» [9: с. 7] (см. вступительную статью А. Аникста к посмертно изданной книге Л. Пинского «Магистральный сюжет», 1989 [9: с. 3–14]), ученый вносит существенное уточнение в привычное содержание вышеназванной категории.

Художественный метод Ренессанса он именует «антропологическим» реализмом (в исследовании «Реализм эпохи Возрождения», 1961 [10]), а позднее и вовсе отказывается от термина «реализм», предпочитая более обобщенную (и менее маркированную) формулу «антропологический метод» [11: с. 343]. К сожалению, исследовательский потенциал данной концепции Л. Пинского не был до конца воспринят и использован наукой последующих десятилетий.

Единство Возрождению как художественной и литературной эпохе придают не внешние события и не формально-художественные стили (или некий универсальный стиль), но «антропологический» метод — развивающийся, динамичный и многоликий, складывающийся как доминанта творческих усилий нескольких поколений художников. Соотношение этого метода с феноменом стиля могло быть различным на разных этапах и в разных странах. На родине Ренессанса — в Италии метод на долгое время «растворяется» в стиле, «тонет» в последнем. Возможно, этим объясняется преимущественное внимание исследователей итальянского Возрождения к стилевым категориям. Однако в Англии, где литература «на рубеже XVI и XVII вв. вступила в классическую пору, но не создала своего национального классического стиля» [13: с. 137], ситуация сложилась иная. «Антропологический» метод, успешно сформировавшийся в английской поэзии середины – второй половины XVI в., к концу столетия дал мощный толчок развитию драмы как эстетизированной модели гуманистического «театра человеческой природы». На этой почве он достигает вершины развития, реализуясь как метод театрально-драматургический и в этом качестве образуя основу художественного единства английской классической драмы Золотого века. Все это определило выдающуюся культурно-эстетическую роль жанрово-родовой системы английской драматургии последних десятилетий XVI в., на время явившейся как бы практическим воплощением ренессансного метода (подобно классическому «ренессансному» стилю в Италии). И хотя в практическом измерении такое слияние представляло не столько как *состояние*, сколько как снятый *момент*, воплощенный в шекспировских пьесах периода «ранней зрелости» (с середины 1590-х гг.), этого было достаточно, чтобы самоопределение английской драматургической классики (сформировавшей на этом этапе собственную систему) прошло под знаком «антропологического» шекспировского метода.

Открытие культурной и стилевой неоднородности эпохи Возрождения, если пользоваться распространенным научно-публицистическим клише, «расширило горизонты» литературоведческих исследований. Осознание того факта, что гуманистические элементы даже в период их наивысшего расцвета не являлись в культуре бесспорно доминирующими, позволило избежать искажений, к которым подталкивает распространенное стремление «объяснять» любое явление с точки зрения преломления в нем господствующих тенденций эпохи. Между тем (применительно к Ренессансу) искажения подобного рода происходят скорее из упрощенной трактовки культурной «доминанты»

и механизмов ее влияния, чем являются следствием ложного выбора доминирующего феномена (гуманизм? Реформация? «средневековый» антропоцентризм, соотносимый с Птолемеевой системой координат?). Простая «смена ориентиров» (и общепринятой доминанты) не решает этой проблемы, а радикальное «освобождение» восприятия ренессансной эпохи от гуманистической призмы часто не оправдывает научных ожиданий. Редукционистским, по сути, является и принятое ныне отождествление ренессансного гуманизма с «гуманистическими штудиями» как узким — «филологическим» явлением «позднего Средневековья».

В культуре разных стран и исторических периодов бывают такие «частные» явления, которые, даже не являясь формально господствующими (и не получая прямого и непосредственного продолжения на новом этапе развития) определяют существенное содержание целой эпохи, составляют ее уникальность. Именно поэтому они впоследствии дают ей название (как это произошло с «эпохой Возрождения»). Наиболее существенным признаком данной эпохи явился антропоцентризм как *метод* познания, созерцания, действия, художественного творчества и нравственного «делания». Метод, по сути, вышедший за пределы узко понимаемого гуманизма во всех его частных культурно-исторических образах (гражданском, филологическом и т. п.), но при этом составивший фундаментальную основу развития гуманистического «стиля мышления». Связь антропоцентризма со средневековой картиной мира (и в том числе — с Птолемеевой моделью вселенной) — во многих отношениях явление поверхностное. Во всяком случае, она не сделала Возрождение сугубо средневековым феноменом, безнадежно оторванным от «духа» Нового времени.

Была ли связь Ренессанса со средневековой почвой действительно неразрывной? Для самого Возрождения, вероятно, да. Именно по этой причине культура Ренессанса, пережив момент «идиллической» уверенности в собственных силах и готовности с легкостью отказаться от наследия Средних веков, сразу же вслед за этим (и, на первый взгляд, неожиданно) выступила носителем трагического самосознания многовекового средневекового «миропорядка» в момент крушения его основ. Но этой связью содержание ренессансного метода не было ограничено.

В средневековой концепции мира человек занимал иерархически высшее положение в сравнении с прочими земными существами, но он был не менее их ограничен своим особым земным уделом. Августинианская теория «поврежденной воли» (оказавшая значительное влияние на этические идеалы Средневековья) отождествляла подлинную свободу с отказом от всякого индивидуального произвола во имя слияния с волей Творца. Такая свобода не могла служить проявлению «безграничных» возможностей человека, о которых писали впоследствии гуманисты. В хрестоматийно известной речи Джованни Пико делла Мирандола «О достоинстве человека» Создатель, определив человека как «творение неопределенного образа», ставит прародителя человечества

«в центре мира», поясняя своеобразие его положения так: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению <...> Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные» [16: т. 1, с. 249] (сохранена орфография цитируемого издания. — Т.Ч.). В этом знаменитом отрывке больше всего поражает то, что движение «вверх» или «вниз» предстает не столько как путь к спасению или к гибели, сколько как проявление универсального богатства заложенных в человеке возможностей.

Духовное своеобразие Возрождения заключается в том, что в воображаемом центре ренессансной вселенной стоит не ограниченный собственным «частным» бытием индивид (слитый, как в Средние века, со своей социальной ролью или, как в Новое время, отчужденный от нее), а человек, ощущающий себя реально и потенциально творцом собственного мира, не без сопротивления, но в конечном итоге «с охотой» подчиняющегося человеческой воле. В этом смысле Возрождение сохраняет значение «среднего звена» европейской истории на границе традиционного (средневекового) и Нового мира. Это эпоха, открывшая антропоцентрический принцип для человечества не в «буквальном» — птолемеевском смысле (как отпечаток наивного созерцания) и также не в религиозном значении — как направленность божественной воли на спасение человека через пробуждение в нем интенций к высшему благу, но в некоем «естественно-культурном» измерении, мыслимом как высшая реализация человеческой природы. Антропоцентрическая картина мира тем самым служила для Ренессанса закономерным следствием представлений о «сверхфизической» – универсальной природе человека, а не слепком идеи бесконечного милосердия и благодати Создателя, сотворившего мир как орудие человеческого блага и превратившего всю историю в средство спасения падшего человека. Эта концепция и явилась основой «антропологического» ренессансного метода, в рамках которого человек в его природной духовно-физической данности (как конкретная индивидуальность) становился действительной мерой всех вещей.

Как категория метод не шире «вытеснившей» ее категории стиля, но «глубже». Метод действует на уровне организации стилевых форм и напрямую связан с их содержанием. Подобно тому как стиль литературы служит живым подобием «стиля мышления» и «стиля жизни», феномен художественного метода находится в органической связи с внутренней логикой «состоявшихся» (внутренне завершенных) форм бытия или с принципом поведения, ставшим судьбой — в положительном и отрицательном смысле (ср.: «хотя это и безумие, но в нем есть метод», «Гамлет», II,II, здесь пер. И. Пешкова; тексты художественных

произведений приводятся без библиографических ссылок. Цитируемые переводы неоднократно публиковались в различных печатных и электронных изданиях и имеются в широком доступе. — Т.Ч.). Таким образом, гуманизм (гражданский, филологический и собственно «литературный») есть своего рода практическая основа бытийного «стиля» ренессансной культуры, находящего преломление в стилях искусства. «Антропология» — «метод», лежащий в основе разнообразия стилевых форм и не связанный жестко с «гуманистическими штудиями» как частной формой духовной деятельности.

На фоне сказанного «антропологический» метод Шекспира и Ренессанса «самоопределяется» как метод *«идеального»* жизнеподобия («идеального» в обоих значениях — предметно-изобразительном и «качественном»). В той мере, в какой идеал является здесь осознанным *предметом* изображения, он должен быть воплощен в конкретном — «реальном» образе (что для Шекспира дополнительно задается также параметрами драматического искусства). Моделью подобного идеала является человек, прекрасный не вследствие преодоления естественной ограниченности человеческой природы, а в качестве воплощения универсального характера последней.

Именно воплощенность (а значит и воплотимость) идеала в реальном бытии делает для Шекспира совершенство совершенством. Идеализация характеров и обстоятельств в ранних (собственно «ренессансных» по стилю) шекспировских комедиях в этом смысле выражает принцип «зеркальности» взаимоотношений между человеком и миром. Природа и мир «доверчиво» принимают человеческое совершенство за образец, поскольку в них изначально заложено то же стремление к совершенству. Каждая вещь, стремясь к своему идеальному воплощению, отражает в этом стремлении другую, и весь мир является зеркалом человека, превосходящего всю природу в стремлении к совершенству *как равенству самому себе*. Будучи «первым среди равных», человек становится образцом для всей природы. Во многом поэтому его нравственный выбор определяет состояние всего мира (библейский архетип воспринят здесь непосредственно в ренессансном духе).

Именно в комедиях метод Шекспира «становится» как метод жизнеподобного воплощения идеала. Ренессансный художник «подражает» *идеальной* природе (как наиболее «верной себе» и в этом смысле наиболее естественной), а затем переносит найденный принцип изображения на другие — неидеальные объекты. Он действует как природа, которая подчиняется всюду единому творческому импульсу, но в наибольшей степени является собой там, где ей удастся достичь совершенства. Последнее и становится «мерой» природного бытия. В этом смысле существование прекрасного человека («человека во всем») вдвойне представляет собой факт «образцовый». Оно делает мир иным. Вернее, мир не может оставаться прежним, столкнувшись со своим идеальным подобием и воплощением в образе совершенного человека. Наиболее полно подобное мировосприятие выражено в ренессансных комедиях Шекспира и некоторых ранних сонетах.

Сущность зрелого шекспировского трагизма на этом фоне состоит не столько в переживании невозможности воплотить мечту в жизнь, сколько в гибели воплощенного идеала. Эта гибель может быть показана как злодейское убийство или саморазрушение «прекрасного человека», а может — и как кощунственное забвение истинно «человечного» героя другими людьми, свидетельствующее о том, что подлинный идеал ушел не только из физического, но из духовного мира смертных. Ср.: Гамлет об отце и Гертруде: «О боже, зверь, лишенный разумья, // Скучал бы дольше!» («Гамлет», здесь и далее пер. М. Лозинского, I. II); «Он человек был, человек во всем; // Ему подобных мне уже не встретить» (там же); Офелия о Гамлете: «Пример примерных — пал, пал до конца!..» и «...о, как сердцу снести: // Видав бывшее, видеть то, что есть!» (там же, III. II); Отелло о самом себе: «Вот тот, кто был Отелло. Я пред вами» («Отелло», пер. М. Лозинского, V. II.). И король Лир о Корделии: «Зачем собака, лошадь, мышь — живут, // А ты не дышишь?» («Король Лир», пер. М. Кузмина, V. III.). Иными словами, основную коллизию зрелого шекспировского творчества составило не «разочарование в воплотимости идеала» (И.О. Шайтанов) [15: т. 2, с. 130], а трагедия (искажение, гибель, «смещение» в мировой иерархии ценностей) идеала зримого и воплощенного.

«Трагедия гуманизма» в зрелом творчестве Шекспира (см. подробнее: [14]) является формой трагедии ренессансного антропоцентризма. Она раскрыта с позиций субъекта, привыкшего видеть в своей непосредственной «человечности» нечто большее, чем явление «падшей» природы: «натуральное» зеркало мира и потенциальное воплощение космически-универсального идеала. В этом контексте отмеченный А.А. Смирновым (и позже И.О. Шайтановым) «кризис доверия» к потенциалу «воплотимости» идеала в действительности играет в шекспировской драматургии частную роль — роль варианта трагедии «видимого» крушения антропоцентрического идеала.

Со своей стороны, обращаясь к формуле «трагического гуманизма», знаток итальянского Ренессанса Л.М. Баткин отмечает ее «оксюморонный» характер. Для Л.М. Баткина гуманизм «трагический» — «это в такой же мере гуманизм, как и полная ревизия гуманизма» [4: с. 38]. Подобная трансформация феномена (доходящего до самоотрицания), по нашему мнению, не отрицает преемственности в развитии гуманизма на рубеже Ренессанса и Нового времени, но парадоксальным образом подчеркивает ее. Трагедия вырастает из тех же внутренних отношений и декораций, в которых разыгрывалась ранняя ренессансная идиллия, так что последняя в ретроспекции предстает перед нами как «сцена для будущего трагического действия» [4: с. 296].

Оксюморонным (сочетающим в себе несоединимые элементы) можно назвать и метод Шекспира на этапе великих трагедий и мрачных («цинических») комедий. В последних неидеальная, но слишком «близкая» человеку реальность продолжает рассматриваться с точки зрения «реализованного» (воплощенного) идеала, утратившего свое «законное» место в привычном мире. «Антропологический»

принцип «идеального» жизнеподобия («реализм» воплощенного идеала) в силу этого трансформируется, превращаясь в жизнеподобное изображение процесса и результатов «развоплощения» идеального бытия. На этой почве в шекспировской драматургии усиливаются черты маньеристской «амбивалентности», зыбкости, двойственности, контраст между идеалом и реальностью. Эти тенденции предстают наиболее выпукло в художественной материи «мрачных» комедий и трагедий 1600-х годов, развивая мотивы, «дремавшие» в раннем шекспировском творчестве. Как точка отсчета, «реализм» идеала присутствует и в последних пьесах Шекспира, общее настроение и стиль которых несут на себе отпечаток «неполной, смещенной гармонии» (А.Н. Горбунов) [5: с. 159]. В поздней шекспировской драматургии принцип «смещенной гармонии» пронизывает структуру сюжета и образов, образуя существенно новую, «идеально-неидеальную», модель *возможного* совершенства.

Гармония между Вселенной и человеком в произведениях позднего Шекспира уже не является глазу как чувственно-непосредственная данность, перенесенная из «праздника» в «жизнь». «Откровение» идеала входит в мир персонажей и зрителей извне — как праздничный «танец духов», отделенный от повседневной реальности и образующий особую сферу художественной символики, близкой изысканным «хороводам» барочных символов и эмблем: «Окончен праздник. В этом представленьи // Актерами, сказал я, были духи. / И в воздухе, и в воздухе прозрачном, // Свершив свой труд, растаяли они («Буря», IV. I, пер. М. Донского). Для героев последних шекспировских пьес символы этого рода служат как бы напоминанием о чистой и незамутненной гармонии прежнего — воплощенного идеала, воспринимаясь как сладостный, но в то же время тревожный и смутный сон. В этом сновидении таится, однако, надежда на будущее освобождение от пут бытийного несовершенства. Ведь если то, что *было* реальностью (гармония прошлого), стало лишь беспокойным *сном*, то уродливая действительность настоящего тоже когда-нибудь отойдет в область «сна», утратив навязчивое присутствие в человеческом «слое мира». «Затем, что в этом мире каждый, // Живя, лишь спит и видит сон», — как напишет вскоре корифей испанского барокко П. Кальдерон («Жизнь есть сон», II, пер. К. Бальмонта).

«Бегство» из чувственно осязаемого «центра вселенной» к далеким окраинам всякого непосредственного бытия имеет «тайную» цель: сохранить островок человечности (переосмысленной ренессансной *humanitas*) в форме возвышенной поэтической мечты — эстетического идеала. Только здесь еще можно ощутить «натуральную» власть человеческой воли и идеалов если не над реальностью, то над ее «духами» (скрытыми, потенциальными силами, уподобляемыми Шекспиром бесплотной «материи» искусства); уберечь человечность от разрушительного давления противоречий «века» и тягот физического бытия; дать ей отдых и косвенно (с помощью символов и аллегорий) «напитать» в соответствии с неиссякающей потребностью в зримом

присутствии воплощенного идеала. В этом, пожалуй, заключается уникальный *ренессансно-гуманистический* смысл *барочного* утопизма шекспировских пьес начала 1610-х гг. (см. [7]).

Как видно из сказанного, единство шекспировского метода не исключало стиливого разнообразия («всестилевой» художественной манеры), но являлось его глубинной основой. Практическое содержание метода — жизнеподобие («реализм») воплощенного идеала — служило художественным аналогом ренессансного представления о человеке как зеркале и образце совершенства вселенной. Развитие метода в начале XVII столетия осуществлялось на почве мотивов трагического «развоплощения» идеала, являвших собой параллель к маньеристскому и барочному «двоемирию» и усвоивших признаки (формы, приемы) названных стилей.

Феномен «трагического гуманизма», определявший содержание метода драматургии Шекспира на зрелом и позднем этапах, был связан с переживанием кризиса «антропоцентричной» реальности, переходящего в кризис гуманистической «антропологии». Последние произведения Шекспира в этой связи можно рассматривать не только как образец «посмертного» бытия «Ренессанса... в творце» (Л.М. Баткин) [4: с. 39], но и как развитие барокко на почве и «изнутри» Возрождения, а предбарочные элементы ранних пьес — как подтверждение «эпохальной» значимости ренессансного метода, явившегося истоком неренессансных стилей, образовавших основу позднейших художественных систем.

«Третье направление в литературе и искусстве XVII века», о котором писали, в частности, Н.И. Балашов [3] и М. Ильин [7], отличалось тем, что свойственный ему метод, сочетаясь со стиливыми признаками маньеризма/барокко и раннего классицизма, являлся не обобщением новых тенденций, но «клеточкой»-«матрицей» их становления. В финальных произведениях драматурга упомянутый метод, оставаясь глубинной основой поэтики, доходит до самоотрицания, что делает «Бурю» своего рода прологом к стратфордскому затворничеству Шекспира последних лет. На уровне стиля данная трансформация уже не ведет к утверждению новых форм, но сопровождается отречением автора от принципа поэтического «дélания» (пойесиса) как такового — принципа, не только служившего выражением профессиональных интересов драматурга, но выступавшего символом внутренних устремлений всей ренессансной культуры.

Развитие драмы, впрочем, на этом не заканчивается, а выросшие на почве «развоплощения» ренессансного метода художественные явления обретают самостоятельность на новой основе. Шекспир же, запечатлев картину их отпочкования и высветив скрытые звенья художественных процессов «конца Ренессанса», отходит в сторону, сохраняя значение непревзойденного образца воплощенного, а позднее сознательно «развоплощенного» идеала ренессансной эстетики и гуманизма.

*Литература*

1. *Аникст А.А.* Ренессанс, маньеризм и барокко в литературе и театре Западной Европы // Проблема стилей в западноевропейском искусстве XV–XVIII веков: Ренессанс, барокко, классицизм. М.: Наука, 1966. С. 178–245.
2. *Аникст А.А.* Шекспир и художественные направления его времени // Шекспировские чтения 1984. М.: Наука, 1986. С. 58–64.
3. *Балашиов Н.И.* Кризис Ренессанса и «Барокко» как противостоящие явления в драме начала XVII в. (Вокруг «Кары без мщения» Лопе де Вега и «Гамлета» Шекспира) // Известия АН СССР. Сер. лит. и яз. 1974. Т. 33. № 1. С. 27–43.
4. *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: РГГУ, 1995. 447 с.
5. *Горбунов А.Н.* Пасторальный оазис (Еще раз о пасторальных мотивах в пьесах Шекспира) // Шекспировские чтения 1993. М.: Наука, 1993. С. 147–160.
6. *Горбунов А.Н.* Шекспир и литературные стили его эпохи // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1984. № 2. С. 45–52.
7. *Ильин М.В.* Художественная условность последних пьес Шекспира в контексте постренессансного развития английской литературы // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. 1985. Т. 44. № 3. С. 257–265.
8. *Косиков Г.К.* Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000–2000: учеб. пособие. М.: Высшая школа, 2001. С. 8–39.
9. *Пинский Л.* Магистральный сюжет. М.: Сов. писатель, 1989. 411 с.
10. *Пинский Л.* Реализм эпохи Возрождения. М.: ГИХЛ, 1967. 367 с.
11. *Пинский Л.* Шекспир. Основные начала драматургии. М.: Худож. лит., 1971. 606 с.
12. *Смирнов А.А.* Шекспир, Ренессанс, барокко (К вопросу о природе и развитии шекспировского гуманизма) // Смирнов А. Из истории западноевропейской литературы. М. – Л.: Худож. лит., 1965. С. 181–206.
13. *Хлодовский Р.И.* О ренессансе, маньеризме и конце эпохи Возрождения в литературах Западной Европы // Типология и периодизация культуры Возрождения. М.: Наука, 1978. С. 120–139.
14. *Чеснокова Т.Г.* К проблеме «трагического гуманизма»: еще раз о Шекспире и Ренессансе // Шекспировские чтения 2004. М.: Наука, 2006. С. 50–66.
15. *Шайтанов И.О.* История зарубежной литературы. Эпоха Возрождения: учеб. для студ. высш. учеб. заведений: в 2 т. М.: Владос, 2001. Т. 1. 208 с. Т. 2. 224 с.
16. Эстетика Ренессанса: антология: в 2 т. М.: Искусство, 1981. Т. 1. 494 с.; Т. 2. 639 с.

*Literatura*

1. *Anikst A.A.* Renessans, man'erizm i barokko v literature i teatre Zapadnoj Evropy' // Problema stilej v zapadnoevropejskom iskusstve XV–XVIII vekov: Renessans, barokko, klassicizm. M.: Nauka, 1966. S. 178–245.
2. *Anikst A.A.* Shekspir i xudozhestvenny'e napravleniya ego vremeni // Shekspirovskie chteniya 1984. M.: Nauka, 1986. S. 58–64.
3. *Balashov N.I.* Krizis Renessansa i «Barokko» kak protivostoyashhie yavleniya v drame nachala XVII v. (Vokrug «Kary' bez mshheniya» Lope de Vega i «Gamleta» Shekspira) // Izvestiya AN SSSR. Ser. lit. i yaz. 1974. T. 33. № 1. S. 27–43.
4. *Batkin L.M.* Ital'yanskoe Vozrozhdenie: problemy' i lyudi. M.: RGGU, 1995. 447 s.

5. *Gorbunov A.N.* Pastoral'ny'j oazis (Eshhe raz o pastoral'ny'x motivax v p'esax Shekspira) // *Shekspirovskie chteniya* 1993. M.: Nauka, 1993. S. 147–160.
6. *Gorbunov A.N.* Shekspir i literaturny'e stili ego e'poxi // *Vestnik Moskovskogo universiteta*. Ser. 9. Filologiya. 1984. № 2. S. 45–52.
7. *Il'in M.V.* Xudozhestvennaya uslovnost' poslednix p'es Shekspira v kontekste postrenessansnogo razvitiya anglijskoj literatury' // *Izvestiya AN SSSR*. Ser. literatury' i yazy'ka. 1985. T. 44. № 3. S. 257–265.
8. *Kosikov G.K.* Srednie veka i Renessans. Teoreticheskie problemy' // *Zarubezhnaya literatura vtorogo ty'syacheletiya. 1000–2000: ucheb. posobie*. M.: Vy'sshaya shkola, 2001. S. 8–39.
9. *Pinskij L.* Magistral'ny'j syuzhet. M.: Sov. pisatel', 1989. 411 s.
10. *Pinskij L.* Realizm e'poxi Vozrozhdeniya. M.: GIXL, 1967. 367 s.
11. *Pinskij L.* Shekspir. Osnovny'e nachala dramaturgii. M.: Xudozh. lit., 1971. 606 s.
12. *Smirnov A.A.* Shekspir, Renessans, barokko (K voprosu o prirode i razvitiu shekspirovskogo gumanizma) // *Smirnov A. Iz istorii zapadnoevropejskoj literatury'*. M. – L.: Xudozh. lit., 1965. S. 181–206.
13. *Xlodovskij R.I.* O renesanse, man'erizme i konce e'poxi Vozrozhdeniya v literaturax Zapadnoj Evropy' // *Tipologiya i periodizaciya kul'tury' Vozrozhdeniya*. M.: Nauka, 1978. S. 120–139.
14. *Chesnokova T.G.* K probleme «tragicheskogo gumanizma»: eshhe raz o Shekspire i Renessanse // *Shekspirovskie chteniya* 2004. M.: Nauka, 2006. S. 50–66.
15. *Shajtanov I.O.* Istoriya zarubezhnoj literatury'. E'poxa Vozrozhdeniya: ucheb. dlya stud. vy'ssh. ucheb. zavedenij: v 2 t. M.: Vlados, 2001. T. 1. 208 s. T. 2. 224 s.
16. E'stetika Renessansa: antologiya: v 2 t. M.: Iskusstvo, 1981. T. 1. 494 s.; T. 2. 639 s.

***T.G. Chesnokova***

**Shakespeare and «the End of the Renaissance»:  
to the Problem of the Worldview Foundations of Shakespeare's Method  
(to the 450<sup>th</sup> Anniversary of the Birth of William Shakespeare)**

In connection with the tendency to revise the concepts of humanism and the Renaissance and denial of Renaissance basis of Shakespeare's creativity by some philologists, culturologists and historians, the author of the article raises the question of restructuring the system of scientific evidence within the framework of the traditional theory of Shakespearean studies, recognizing the dependence of artistic method of the playwright from the Renaissance view of the world.

*Keywords:* Shakespeare; Renaissance; humanism; method; methodology of humanitarian research.

Н.А. Шлемова

## Трагедия «Гамлет»: метафизический аспект

Страданием приобретается познание.

*Эсхил*

В статье речь идет о генезисе жанра трагедии вообще и метафизических смыслах в трагедии Уильяма Шекспира «Гамлет», в частности.

*Ключевые слова:* Дионис; мистерия; трагическое; смерть; бессмертие; потустороннее; Рок.

**П**режде чем начать говорить о трагедии «Гамлет», я затрону вопрос о генезисе жанра трагедии вообще, в котором, по нашему убеждению, наиболее глубоко в искусстве литературы проявлены метафизические основы, или первоначала бытия и сознания.

Единая метафизическая Традиция транслирует сознание/состояние Вечной жизни. Древний грек не просто верит в нее, он ее знает, видит, участвует в ней всю свою судьбою. Он онтогносеологически и антропологически через культ Диониса укоренен в вечной жизни, если хотите в ее истоках: Хаосе.

Трагедия ведет свое происхождение из Греции, где она развилась из лирической поэзии или дифирамбов — хвалебных песен в честь бога Диониса, владыки иррациональной, стихийной стороны жизни, бога вдохновения как священного безумия, подсознательного, трансового начала. Дифирамбы повествовали о страданиях Диониса. Дионис — самая загадочная фигура в олимпийском пантеоне.

Высшего своего развития греческая трагедия достигла при Эсхиле, Софокле и Еврипиде.

По воззрениям древних греков, над жизнью людей тяготеет неумолимый рок. Отсюда возникают противоречия между личностью, ее нравственными стремлениями или страстями — и слепой силой, управляющей миропорядком. Нарушение установленного высшей силой порядка составляет вину героя, независимо от нравственного или безнравственного характера его стремлений; последствиями этой вины являются страдания, которые и примиряют с героем высшую мировую силу — судьбу. Цель трагедии, по Аристотелю, — очищение посредством страданий погрешившего против высшей силы героя.

В трагедии герой стоит в стволе высшей истины и проверяется ею на прочность. Он, как правило, обладает какими-то чудесными свойствами, которыми

его наделяет Рок. Прометей — предвидящий титан, Медея — колдунья, Эдип разгадывает тайны Сфинкса, Антигона, Электра и Федра наделены гениальностью сердца, бесстрашного в любви. (Гамлет в любви тоже идет до конца.) Герой находит опору в самом себе, ибо его микрокосмос слит с макрокосмосом.

Так воспитан, сформирован внутренний мир и характер трагического героя, что пророческими и магическими силами он разбивает власть настоящего и будущего в своей судьбе. Даже если герой погибает, он погибает как победитель, а не как побежденный (образы Эдипа, Антигоны, Федры, Медеи и др.). Смысл конфликта героя и социального порядка в столкновении сильного, развивающегося, свободного духа и мира косной инертной материи. В столкновении индивидуальной воли сильной Личности и власти тирании как тупого усредняющего начала. В столкновении Божественного закона и государственного произвола.

Эдип (в трагедии Софокла «Царь Эдип») сознательно идет на саморазоблачение, он объективно невиновен, но субъективно несет индивидуальную ответственность. Он жаждет очищения от проклятья собственной кровью. Не прорастает истина, не политая кровью. И вечная любовь и верность, не распятые и не принесенные в жертву, не имеют перспективы становления Законом жизни. В Эмпиреи не попадают, не пройдя через Ад. Страдание изменяет душу, трансформирует, преображает.

Страдание расплавляет душу для восприятия высших истин. Страдание соединяет душу с Богом. Без жертвы нет Духовного пути. Без жертвы не наступает духовного просветления.

В чем смысл пролитой крови за честь, достоинство и нравственные ценности, в чем смысл порванных цепей судьбы ценой жизни? В предельной самоидентификации героя, в конечном самоопределении. Он к духу ищет путь и находит его через страдание, жертву или смерть.

Античная трагедия — потомок мистерий древнего мира. А это работа в иной мерности пространства и времени. Акты мистерий — алгоритмы посвятительного пути, которые начинаются очищением от скверны этого мира (материя есть зло, в древнегреческом представлении) и испытаниями воли кандидата в посвященные — пробужденные. Прошедший испытания удостоивается видения высшего света и эпоптии — слияния с божеством. Удостоивается посвящения в высшие Мудрость и Любовь. Душа через гибель воссоединяется с Богом.

И если посмотреть внимательно, что мы обнаруживаем в основе всех великих трагедий? Истину Любви, подтверждение, через испытания, бесстрашие любви к Богу или человеку. Но острие любви обращается против любящего. (Лишь тот, кто умирает ежечасно, преодолевает смерть; умирать означает любить — подтверждал эту мудрость в XX веке индийский философ Джидду Кришнамурти.)

Греки VI–IV вв. до нашей эры, еще не развращенные и не обессиленные цивилизацией, были открыты Космосу и свободно взаимодействовали с ним

в акте творческого порыва, в трансцензусе творчества. Мало того, они осознавали шестым чувством, что их действия на физическом плане меняют и картину Тонкого мира. Они равно обладали искусством считывать изменения в духовной (ноуменальной) реальности.

Трагедия сохраняет в своей структуре принцип триадичности мироздания (по Пифагору): Мир Наивысший, Мир Высший и мир низший. В трагедии это Закон или высший принцип, две противоборствующие силы: добро – зло, и то, что приводит их в движение, — Рок. Еще Г. Гегелем в его классической «Эстетике» было замечено, что хорошая трагедия обладает таким внутренним единством содержания, что делает ее строго логичной в своей структуре, как науку. Последнее роднит ее с философией: все звенья трехчастной структуры трагедии так крепко спаяны между собой, что изъятие одного звена поведет за собой распадение всей цепи. С точки зрения же искусства, трагедия универсальнее всех других видов искусств, ибо представляет собой высший синтез их во всей сложной простоте своего действия: фабулы, поэзии (словесно-образного выражения), ритмико-пластических образов и решений, и пения (хор), а также элементов живописного выражения. И красота ее — сама суть Идеи. Да, трагедия — это экзистенция духа. (Трагедия — дух, драма — душа, комедия — тело.)

В новой литературе, со времен Шекспира, понятие о трагическом видоизменялось вместе с новыми представлениями о нравственном миропорядке. В отличие от древней трагедии, называемой трагедией объективной, или трагедией положения и судьбы, новая трагедия называется трагедией субъективной (именно высочайшие нравственные требования Гамлета дают ему право считать «весь мир тюрьмой, а Данию — наихудшей») или характеров. Здесь трагизм заключается во внутреннем мире героя, в его полном противоречий характере. (Из древних лишь у Софокла уже видны стремления к индивидуализации героя; в этом отношении его трагедии приближаются к новейшим.)

Герои трагедии Нового времени испытывают свою экзистенцию (сокровенную сущность) на краю жизненной нормы. Гибельное пребывание на краю нормы — естественное состояние для трагического героя. И здесь важно не намерение, а конечный результат.

На наш взгляд, ключевым событием, меняющим сознание главного героя и направляющим, явно или скрыто, действие в трагедии «Гамлет», служит явление Призрака. Тень Призрака, собственно и начинающая действие, пронизывает его до конца, проявляясь еще не раз на протяжении всей пьесы. Из всех одиннадцати трагедий Шекспира такая развернутая встреча с Потусторонним происходит только в «Гамлете». Мистицизм пьесы физичен. И главный герой оказывается готовым к этой встрече. «А чем он для души моей опасен, // Когда она бессмертна, как и он?» [2: I, 4, с. 186]. Гамлет ждет только подтверждения своему мистическому чувствознанию.

Но еще до встречи героя с Потусторонним нам открывается дуализм мироощущения Гамлета, несомненно, имеющий антично-средневековый

генезис: тело — гробница души. «О, тяжкий груз из мяса и костей, // Когда ты мог исчезнуть, испариться! // О, если бы Предвечный не занес // В грехи самоубийство! Боже! Боже! // Каким ничтожным, плоским и тупым // Мне кажется весь свет в своих движениях!» [2: I, 2, с.172].

Сразу возникает аллюзия с «миром, как чумой» у Альбера Камю в его романе «Чума» (1947). За отречение от основ наказаны мы хаосом «бесплодья умственного тупика». И вопрос о самоубийстве («Быть или не быть»), как точно определяет А. Камю в «Эссе об абсурде», становится главным вопросом философии. Однако Гамлет, как мы увидим в дальнейшем, переводит свой метафизический бунт против абсурдности жизни с плана ума на уровень прямого и непосредственного действия: ведь он не флейта, чтобы на нем играть. (Я никогда не забуду ту неповторимую интонацию, с которой Иннокентий Смоктуновский в фильме Григория Козинцева «Гамлет» произносит: «Объявите меня каким угодно инструментом, вы можете расстроить меня, но играть на мне нельзя» [2: III, 2, с. 252]. Вот это «нельзя» становится переломным в судьбе Гамлета, он начинает действовать. И метод показного безумия здесь пригодился. Ведь «весь мир лицедействует», — написано было на театре «Глобус», — и безумие — одна из масок.

Но все же, почему Гамлет медлит в решимости своей: его мучает «неизвестность после смерти, // Боязнь страны, откуда ни один не возвращался...» [2: III, 1, с. 232]. И мучает, и влечет к исследованию одновременно. Собственно, в чем подспудно заключаются усилия Гамлета как не в физическом преодолении смерти? Он подспудно пытается соединить не только «порвавшуюся дней связующую нить», но порвавшуюся связь Миров — видимого и незримого.

Складывается впечатление, что Гамлет родился со вкусом к инобытию, что душа его, придя в воплощение, в силу своего большого развития как-то сразу «устала» от рамок утлой трехмерности («весь мир — тюрьма»). И встреча с Призраком — духом горячо любимого отца — становится посвятителем для Гамлета. Призрак наделяет его даром видеть невидимое, духом волшебства (не зря же он назовет эту встречу «волшебной»). Законом для Гамлета становится сердце, которое теперь разбирается в людях посредством открывшегося ему волшебства.

Гамлет начинает читать по глазам людей (придворных, Гильденстерна в частности), что они лгут, начинает предвидеть; в том же ключевом монологе «Быть или не быть» в конце он восклицает, обращая мысленно к любимой им Офелии: «нимфа». Офелия, как мы знаем, разделит судьбу нимфы. Для других он становится *зеркалом*, в котором видно их насквозь. Неслучайно ведь Королева взмолится: «Гамлет, перестань! // Ты повернул глаза зрачками в душу, // А там повсюду пятна черноты, // И их ничем не смыть» [2: III, 4, с. 261].

Итак, *двоемирие* как экзистенциал, раздвоенность между смертью и жизнью, ложью и истиной являются экзистенциальной чертой характера Гамлета.

Антропологическое одиночество — как следствие прикосновения к *иной* мерности, иноматериальности, тонким мирам, в том числе и как результат живой совести героя. Так, встреча с Призраком делает героя инструментом Инобытия, орудием Рока. (Гамлет восклицает в ответ на уводящее его от мира людей общение с Призраком: «Это — голос // Моей судьбы, и, как Немейский лев, // Бросаюсь я вперед, себя не слыша» [2: I, 4, с.187]). Рок же проявляет себя как принцип трансформации и сознания героев, и театрального действия. Рок — Провиденциальная Воля, движущая миром, историей. Собственно, *сама трагедия есть некая метаистория об антропологическом крахе, который Шекспир увидел еще на рубеже XVI–XVII веков.*

Виденье Гамлета становится трагическим — человек предстает для него «квинтэссенцией праха». Онтологически эта проблема неподлинности человеческого бытия автором-героем не решается в пьесе, ибо весь «мир — театр». Призрак — дух отца — часть самого Гамлета. Тогда что Там, в Том мире, как не наше Сознание? Сомнения раздваивают физическое сознание героя до сцены с «Мышеловкой» («Но может статься, // Тот дух был дьявол. Дьявол мог принять // Любимый образ...») [2: II, 2, с. 216]), но коль скоро реакция Клавдия выдает в нем убийцу законного короля, то и сомнения проходят.

Итак, тема «театр как зеркало». «Каждое нарушение меры отступает от назначения театра, цель которого во все времена была и будет: держать, так сказать, зеркало перед природой, показать доблести ее истинное лицо, и ее истинное — низости, и каждому веку истории — его неприкрашенный облик» [2: III, 2, с. 237]. Театр жизни полон смеющихся профанов, но суд одного посвященного перевешивает «целый театр, полный первых». И данный посвященный — автор-герой — в пьесе «Гамлет» ставит не только зеркало совести в мире, где совесть умерла, но и являет метафизическое окно в зазеркалье, исследуя Тот мир как состояние своего сознания. Потусторонняя реальность как производящая первостепенна для Гамлета. Гамлет приходит в этот мир с развитой душой, сформированным внутренним миром, познание для него становится припоминанием врожденного знания души (по Платону).

Трагедия «Гамлет» остается сюжетно открытой (собственно, это самая сложная, неясная, иррациональная из всех пьес драматурга). Там, где Шекспир затрудняется прописать сюжетную линию, за него это делает Провидение, метафизическая реальность. *Неразрешенность онтологического действия* в трагедии, ее замысле делает ее только более актуальной сегодня. «Гамлета» по праву можно назвать *трагедией сопротивления* — внешнему, профанному миру и Року одновременно. Главный герой, как и автор, предстает титаном Возрождения, создающим и разрушающим миры.

Воля Призрака толкает Гамлета на смерть, но еще Платон в «Федоне» устами Сократа определил смерть как исцеление души. А может, вовсе нет границы между мирами? И только страх ума ее создал. Судьба Гамлета — открытый метафизический акт/эксперимент. Ведь именно посюсторонний мир предстает зыбким, призранным и неустойчивым, покоящимся на зле и произволе. Но воля

«призрачного» Потустороннего неодолима и разрушает «датскую тюрьму». Пьеса кончается не только смертью главного героя, но горой трупов. Очищающий катарсис. Воистину: «Есть в мире тьма, Гораций, кой-чего, // Что вашей философии не снилось» [2: I, 5, с. 196]. Эта формула дает нам понять, что дионисийское, иррациональное начало преобладает над аполлоническим — рациональным началом как в пьесе, так и в жизни.

Потусторонний мир, высший Закон справедливости, или воздаяния, превращает главного героя в орудие Рока. Действие Рока неостановимо, под него подпадают все без исключения персонажи пьесы, связанные как-либо с Гамлетом. Вот это сакральное вмешательство Высшей силы в судьбы действующих лиц, заставляющее их перед судом собственной совести признавать высшую инстанцию божественного провидения, дает нам право определить трагедию «Гамлет» как прямого потомка античных традиций. И в этой художественно-метафизической преемственности заключается воссоединение порванной связи времен и миров.

Современные люди испытания духом, вечностью не прошли, метафизическая воля к вечной жизни им неведома, потому трагедий сегодня не пишут и не ставят, за самым редчайшим исключением (см. [1]). По нашему убеждению, кризис современного мира связан с отпадением от единой метафизической Традиции. Трагедия рождается из связи с этой Традицией, держит ее и восстанавливает на протяжении истории своего существования. Для трагического автора и героя самым важным оказывается восстановление своего первоначального единства с божественным миром, с миром вечных Идей.

### *Литература*

1. Демидова А.С. О «Гамлете». // Алла Демидова. Зеркальный лабиринт. М.: ПРОЗАиК, 2013. С. 75–112.
2. Шекспир У. Гамлет, принц Датский // Шекспир У. Трагедии / Пер. с англ. Б. Пастернака, М. Кузмина, Ю. Корнеева, М. Донского. М.: Эксмо, 2010. 960 с.

### *Literatura*

1. Demidova A.S. O «Gamlete» // Alla Demidova. Zerkal'ny'j labirint. M.: PROZAiK, 2013. S. 75–112.
2. Shekspir U. Gamlet, princz Datskij // Shekspir U. Tragedii / Per. s angl. B. Pasternaka, M. Kuzmina, Yu. Korneeva, M. Donskogo. M.: E'ksmo, 2010. 960 s.

*N.A. Shlemova*

### **The Tragedy «Hamlet»: the Metaphysical Aspect**

The article focuses on the genesis of the genre of tragedy in general and metaphysical meanings in William Shakespeare's tragedy «Hamlet», in particular.

*Keywords:* Dionysus; mystery; tragic; death; immortality; otherworldly; Fate.

## Приложение

При перечитывании «Гамлета» мною были написаны следующие белые стихи, которые также подвели меня к приоткрытию метафизических смыслов трагедии. Выношу их на суд читателя.

Ломается флейта о череп,  
На этом глобусе все лицедействуют.  
Гений добра и гений злодейства путают роли,  
Стоя над бездной и спотыкаясь на ровном месте.  
Но меня без Тебя не бывает —  
Сердце кровь без любви не качает.

Крутится глобус, всё ускоряясь,  
Ветер Вселенной срывает с нас маски,  
Голые души рвутся на части,  
Солнца теперь остывают —  
Но меня без Тебя не бывает.  
Мир мой Тобой обитаем — тайною тайн согреваем.

1 декабря 2014 г.

*Гамлету...*

Пружинистым и быстрым шагом,  
не застревая больше ни на миг  
и не оглядываясь ни разу,  
я этот путь пройти желаю до конца.  
Вживаясь, вчувствываясь,  
вращая и падая в Тебя,  
как в жизни смысл, как в раны соль,  
как в бездны корень  
и знание о предвечном.  
В трагедии закат кипящий,  
освобождающий нас Рок.  
Пусть переплавят боги медь и серебро,  
пусть золото уйдет в песок,  
сотрется память в пыль,  
и череп оживет и заиграет флейтой.  
Физически преодолеем смерть  
и заключим союз с бессмертьем.

Ведь Гамлет в нас живет  
незавершенностью онтологического действия.

19 ноября 2014 г.

*Фрагменты о вечном*

По белым пескам,  
В раскаленном молчании двух душ,  
Всё, что нужно нам, — слушать Душу  
И говорить с Душой.

\* \* \*

Как солнце внезапно выйдет из-за туч  
Посреди мглы вековечной,  
Так и ты внезапно встанешь предо мной —  
Как перст судьбы, как Бог мой.  
Как целостность Души и Духа.  
И ниспадает накипь слов и слуха.  
И Гамлета вопрос решен:  
Лишившись зрения и слуха,  
Утративши способность понимать,  
Мы начинаем з н а т ь.

18 ноября 2014 г.

**Б.Н. Бессонов**

## **Михаил Юрьевич Лермонтов: к 200-летию со дня рождения**

Михаил Юрьевич Лермонтов — яркий, самобытный русский талант. Он стоит в ряду таких великих поэтов, как Шиллер, Гёте, Байрон и, разумеется, наш Пушкин. Его творчество полнокровно и многообразно, пронизано напряженной философской мыслью.

*Ключевые слова:* вольность; свобода; Родина; Россия; Восток; Кавказ.

**В** 14 лет Михаил был отдан в пансион Московского университета. Уже в пансионе он начал писать стихи. Их основная тема — вольность и свобода.

Юный поэт пишет поэму «Последний сын вольности», воспеваает в ней новгородского героя Вадима, выступившего против Рюрика:

Свершилось! дерзостный варяг  
Богов славянских победил;  
Один неосторожный шаг  
Свободный край поработил! —  
Вадим восстал:  
Варяг! — сказал он, — выходи!  
Свободное в моей груди  
Трепещет сердце...

В поэме Лермонтов обращается и к декабристам, находящимся в ссылках, в изгнании:

Но есть поныне горсть людей,  
В дичи лесов, в дичи степей;  
Они, увидев падший гром,  
Не перестали помышлять  
В изгнанье дальнем и глухом,  
Как вольность пробудить опять;  
Отчизны верные сыны  
Еще надеждою полны...

А.И. Герцен оценил эту поэму как своего рода «послание в Сибирь», зашифрованное под древнерусский сюжет.

В 1830 году Лермонтов поступил в Московский университет. В те юношеские годы он увлекался романтизмом, романтиками, прежде всего Байроном.

В то же время подчеркивал:

Нет, я не Байрон, я другой,  
Еще неведомый избранник,  
Как он, гонимый миром странник,  
Но только с русскою душой.

(«Нет, я не Байрон, я другой»)

Как быстро развивается и закаляется характер М.Ю. Лермонтова! Ему только 15 лет, а он восстает против покорности року, против холодного равнодушия к добру и злу. Воля, действие, борьба — вот суть полноценной жизни. М.Ю. Лермонтов не хочет, чтобы «всесожигающий костер», бушующий в его душе, был погашен.

Так жизнь скучна, когда боренья нет.

\* \* \*

Всегда кипит и зреет что-нибудь  
В моем уме. Желанье и тоска  
Тревожат беспрестанно эту грудь.  
Но что ж? Мне жизнь все как-то коротка  
И все боюсь, что не успею я  
Свершить чего-то!

(1831-го июня 11 дня)

Спустя три года в стихотворении «Я жить хочу! Хочу печали...» он восклицает:

Я жить хочу! хочу печали  
Любви и счастию назло;  
Они мой ум избаловали  
И слишком сгладили чело.  
Пора, пора насмешкам света  
Прогнать спокойствия туман;  
Что без страданий жизнь поэта?  
И что без бури океан?  
Он хочет жить ценою муки,  
Ценой томительных забот.  
Он покупает неба звуки,  
Он даром славы не берет.

В 1832 году Лермонтов вынужден был уйти из университета из-за участия в «стычке» с реакционными профессорами.

Он переехал в Петербург и попытался поступить в Петербургский университет. Естественно, его не приняли. Тогда он поступил в юнкерскую школу. В годы пребывания в юнкерской школе Лермонтов написал роман «Вадим», посвященный восстанию Пугачева. Примечательно, что он писал «Вадима» примерно в те же, даже чуть раньше, годы, что и Пушкин — «Капитанскую дочку». Роман написан в русле романтической традиции; герой воплощает некое демоническое начало; он — одиночка, обураваемый страстью к свободе. Встречая

и преодолевая препоны на пути к ней, Вадим замыкается в себе, сердце его ожесточается.

Не только Вадим, но и многие другие герои Лермонтова эволюционировали от добра ко злу, от любви к ненависти. Владимир Арбенин, Евгений Арбенин, Демон, Печорин...

Почему? Что заставляло их творить зло? Низость общества, его отречение «от всех гуманных чувств», от всех «цивилизованных мыслей» «Лица, изображенные мною, все взяты с природы... Справедливо ли описано у меня общество? — Не знаю! По крайней мере, оно всегда останется для меня собранием людей бесчувственных, самолюбивых в высшей степени и полных зависти к тем, в душе которых сохраняется хотя малейшая искра небесного огня!» — писал Лермонтов в драме «Странный человек» [4: т. 3, с. 299].

Владимир Арбенин, «странный человек», объясняя свое «вызывающее» поведение, ссылается именно на нравственное падение «общества»: «Несносное полотерство, стремление к ничтожеству, пошлое самовыказывание завладело половиной русской молодежи... Я не сотворен для людей теперешнего века и нашей страны; у них каждый обязан жертвовать толпе своими чувствами и мыслями; но я этого не могу, я везде одинаков — и потому нигде не гожусь» [4: т. 3, с. 310]. Печорин («Герой нашего времени») в молодые годы также был «готов любить весь мир». Но постепенно, по его собственным словам, превратился в нравственного калеку.

И примечательно, «злодей» у Лермонтова вызывает сострадание. Мы понимаем: Владимир Арбенин, Евгений Арбенин в «Маскараде», Печорин бунтуют против лицемерия, бездуховности светского общества, но вместе с тем и сами творят зло. И что же? Вот только что Евгений Арбенин отравил безвинную жену, а нам жаль его. Несчастный человек: погубил и себя. Нина, жена его, была для него — все: жизнь, счастье.

Все, что осталось мне от жизни, это ты:  
Созданье слабое, но ангел красоты:  
Твоя любовь, улыбка, взор, дыханье...  
Я человек: пока они мои,  
Без них нет у меня ни счастья, ни души,  
Ни чувства, ни существованья!

Главный начальник Третьего Отделения А. Бенкендорф в драме «Маскарад» увидел «прославление порока» и пожелал, чтобы драма «кончилась примирением между господином и госпожой Арбениными». Цензора же, рецензировавшего «Маскарад», в особенности возмутила сцена, когда Арбенин кидает карты в лицо князю: эта сцена «должна быть совершенно изменена».

Подлинная причина неприязненного отношения «света» к драме коренилась конечно же в том, что Лермонтов, подобно А.С. Грибоедову, разоблачает в ней «высшее общество», его подлость, лицемерие, ханжество, духовное ничтожество.

Перед лицом, перед «маской» высокопоставленных особ Лермонтов всегда остро защищал свою честь и достоинство:

Как часто, пестрою толпою окружен,  
Когда передо мной, как будто бы сквозь сон,  
При шуме музыки и пляски,  
При диком шепоте затверженных речей,  
Мелькают образы бездушные людей,  
Приличьем стянутые маски...  
О, как мне хочется смутить веселость их  
И дерзко бросить им в глаза железный стих,  
Облитый горечью и злостью!..

(«Как часто, пестрою толпою окружен...», 1 января 1840 г.)

В 1835 году Лермонтов окончил юнкерскую школу и стал офицером лейб-гвардии гусарского полка. Однако он чувствует, что поэзия, литература — его главное дело!

1837 год — переломный год в творчестве М.Ю. Лермонтова. Погиб А.С. Пушкин. Двадцатидвухлетний Лермонтов, глубоко почитавший А.С. Пушкина, написал стихотворение «Смерть Поэта», в котором смело (на что не решились даже близкие друзья Пушкина) обличает его убийц:

Вы, жадною толпой стоящие у трона,  
Свободы, Гения и Славы палачи!  
Таитесь вы под сению закона,  
Пред вами суд и правда — всё молчи!  
Но есть и божий суд, наперсники разврата!  
Есть грозный суд: он ждет;  
Он недоступен звону злата,  
И мысли и дела он знает наперед.  
Тогда напрасно вы прибегнете к злословью —  
Оно вам не поможет вновь,  
И вы не смоете всей вашей черной кровью  
Поэта праведную кровь!

Стихотворение вызвало бурю. Придворная знать пришла в ярость. «Вольнодумство, более чем преступное», — заявил Бенкендорф. «Приятные стихи, нечего сказать, — заявил Николай I Бенкендорфу. — Пока что я велел старшему медику гвардейского корпуса посетить этого господина и удостовериться, не помешан ли он; а затем мы поступим с ним согласно закону» [1: с. 13].

«Согласно закону» — поэт был отправлен на Кавказ, в действующую армию. Через четыре года Михаила Юрьевича Лермонтова уже не стало. Он был убит 9 сентября 1841 года на двадцать седьмом году жизни.

Эти последние четыре года жизни были решающими в его литературной деятельности. Сколько сделано, сколько пережито! Созданы прекрасные стихи, поэмы, драмы, романы. «Бородино», «Родина», «Дума», «Поэт», «Не верь себе», «Три пальмы», «Сон», «Валерик», «Молитва», «Казачья колыбельная», «Дары Терека», «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова», «Тамбовская казначейша», «Демон», «Мцыри», «Герой нашего времени».

Стихотворение «Бородино» Лермонтов написал еще в Петербурге накануне отъезда на Кавказ. Оно пронизано глубоким патриотическим чувством любви к Родине. Старый солдат просто и в то же время с гордостью рассказывает о делах своего поколения, ценою великих жертв отстоявшего отчизну. Он вспоминает о своем погибшем в бою полковнике, который «молвил... сверкнув очами»:

«Ребята! не Москва ль за нами?  
Умремте ж под Москвой,  
Как наши братья умирали!»  
И умереть мы обещали,  
И клятву верности сдержали  
Мы в Бородинский бой...

В.Г. Белинский, анализируя это стихотворение, отмечал: «В каждом слове слышите солдата, язык которого, не переставая быть грубо простодушным, в то же время благороден, силен и полон поэзии. Ровность и выдержанность тона делают осязаемо ощутительною основную мысль поэта — любовь к Родине [2: с. 136]. Вместе с тем это стихотворение, продолжает Белинский, «жалоба на нынешнее поколение, дремлющее в бездействии, зависть к великому прошедшему, столь полному славы и великих дел» [2: с. 136]. Л. Толстой позднее назвал «Бородино» «зерном своей эпопеи «Война и мир».

Любовь к Родине — основная мысль, основная тема всего творчества М.Ю. Лермонтова. Какой беззаветной, какой самоотверженной любовью к отчизне пропитано его стихотворение «Родина»:

Люблю отчизну я, но странною любовью!  
Не победит ее рассудок мой.  
Ни слава, купленная кровью,  
Ни полный гордого доверия покой,  
Ни темной старины заветные преданья  
Не шевелят во мне отрадного мечтанья.  
Но я люблю — за что, не знаю сам —  
Ее степей холодное молчанье,  
Ее лесов безбрежных колыханье,  
Разливы рек ее, подобные морям...

Как любит Лермонтов Россию, как восхищается Москвой, древним Кремлем, ее сердцем, как верит в непоколебимую стойкость России!

Москва, Москва!.. люблю тебя как сын,  
Как русский, — сильно, пламенно и нежно!  
Люблю священный блеск твоих седин  
И этот Кремль зубчатый, безмятежный.

(«Сашка»)

Любить отчизну, служить народу, вдохновлять его на борьбу за свободу — величайший долг поэта, утверждает Лермонтов, который жил в тяжелое время упадка общественных сил. Лермонтов напоминает поэту:

Бывало, мерный звук твоих могучих слов  
Воспламенял бойца для битвы,  
Он нужен был толпе, как чаша для пиров,  
Как фимиам в часы молитвы.  
Твой стих, как божий дух, носился над толпой  
И, отзыв мыслей благородных,  
Звучал, как колокол на башне вечевой  
Во дни торжеств и бед народных.

(«Поэт»)

Лермонтов призывает поэта отказаться от «звуков сладких и молитв», от показа своих душевных ран; он настаивает на трезвом отношении к действительности. Поэт не должен забывать о своем назначении.

Не унижай себя. Стыдися торговать  
То гневом, то тоской послушной  
И гной душевных ран надменно выставлять  
На диво черни простодушной.

(«Не верь себе»)

В 1838 году Лермонтов написал поэму «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова». Поэма показывает широкую панораму российской жизни времен Ивана Грозного. Лермонтов раскрывает сложный характер Ивана Грозного, рисует русский быт и нравы минувшей эпохи, показывает непоколебимую силу характера русского человека, его спокойную решимость защитить свою честь.

Свободолюбивая Россия встретила поэму с восторгом. В.Г. Белинский, ознакомившись с поэмой и еще не зная имени автора, заявил: «Наша литература приобрела сильное и самобытное дарование». Разбирая поэму, он в особую заслугу автору поставил создание образа царя Ивана Грозного, память о котором так кровава и страшна, облик которого жив еще в преданиях народа.

А с какой силой раскрыл Лермонтов характер купца Калашникова — характер истинно русского человека. С какой твердостью и мужеством обращается Калашников к разгневанному царю:

Я скажу тебе, православный царь:  
Я убил его вольною волей,  
А за что, про что — не скажу тебе,  
Скажу только Богу единому.  
Прикажи меня казнить — и на плаху несть  
Мне головушку повинную;  
Не оставь лишь малых детушек,  
Не оставь молодую вдову  
Да двух братьев моих своей милостью...

Поэт подчеркивает: народ не забудет подвиг удалого купца, ценой жизни защитившего честь свою и своей жены. Люди будут помнить его безымянную могилу «в чистом поле промеж трех дорог»:

Пройдет стар человек — перекрестится,  
 Пройдет молодец — приосанится,  
 Пройдет девица — пригорюнится,  
 А пройдут гуслиры — споют песенку...

В «Песне про царя Ивана Васильевича...» можно обнаружить момент, созвучный времени самого Лермонтова; совсем недавно убит на дуэли с «царским опричником» Пушкин, вышедший на поединок, чтобы защитить свою честь и честь своей жены. Во всяком случае, цензура сочла невозможным напечатать это произведение. Министр просвещения С.С. Уваров счел опасения цензора обоснованными, но, поскольку поэму поддержал В. Жуковский, разрешил ее напечатать, однако без указания имени автора.

Следующая поэма Лермонтова — «Тамбовская казначейша», «повесть в стихах», в которой поэт иронично рассказывает о жизни маленького уездного городка. В этой поэме Лермонтов все более избавляется от романтической традиции воспевать «кинжалы и кровь». Он продолжает здесь линию, начатую А.С. Пушкиным; «Тамбовская казначейша» даже написана «онегинской» 14-строчной строфой:

Вы ждали действия? Страстей?  
 Повсюду нынче ищут драмы,  
 Все просят крови — даже дамы.  
 А я, как робкий ученик,  
 Остановился в лучший миг;  
 Простым нервическим припадком  
 Неловко сцену заключил,  
 Соперников не помирил  
 И не поссорил их порядком...

О своих прежних романтических мечтах Лермонтов теперь пишет так:

Любил и я в былые годы,  
 В невинности души моей,  
 И бури шумные природы,  
 И бури тайные страстей.  
 Но красоты их безобразной  
 Я скоро таинство постиг,  
 И мне наскучил их несвязный  
 И оглушающий язык...

(«Из альбома С.Н. Карамзиной»)

Лермонтов напряженно размышляет о своем времени; в его стихах нарастают негодование, протест против бездушия, подлости общественной жизни тех лет:

Печально я гляжу на наше поколенье!  
 Его грядущее — иль пусто, иль темно,  
 Меж тем, под бременем познания и сомненья,  
 В бездействии состарится оно.  
 Богаты мы, едва из колыбели,  
 Ошибками отцов и поздним их умом,

И жизнь уж нас томит, как ровный путь без цели,  
Как пир на празднике чужом.  
К добру и злу постыдно равнодушны,  
В начале поприща мы вянем без борьбы;  
Перед опасностью позорно малодушны  
И перед властью — презренные рабы.

\* \* \*

И ненавидим мы, и любим мы случайно,  
Ничем не жертвуя ни злобе, ни любви,  
И царствует в душе какой-то холод тайный,  
Когда огонь кипит в крови.

(«Дума»)

«Эти стихи, — писал о «Думе» В.Г. Белинский, — писаны кровью; они вышли из глубины оскорбленного духа — это вопль, это стон человека, для которого отсутствие внутренней жизни есть в тысячу раз ужаснейшее физической смерти! И кто же из людей нового поколения не найдет в нем разгадки собственного уныния, душевной апатии, пустоты внутренней и не откликнется на него своим воплем, своим стоном?..» [2: с. 155].

«Тоска по жизни», жизни свободной и независимой, пронизывает и поэму «Мцыри».

Я мало жил, и жил в плену.  
Таких две жизни за одну,  
Но только полную тревог,  
Я променял бы, если б мог.  
Я знал одной лишь думы власть,  
Одну — но пламенную страсть:  
...Она мечты мои звала  
От келий душных и молитв  
В тот чудный мир тревог и битв,  
Где в тучах прячутся скалы,  
Где люди вольны, как орлы...  
Оттуда виден и Кавказ!  
Быть может, он с своих высот  
Привет прощальный мне пришлет,  
Пришлет с прохладным ветерком...

В словах Мцыри перед кончиной можно почувствовать такую чистую, светлую, беззаветную любовь к родной стороне, к родине, которая не оставляет места ни для ненависти, ни для горечи.

На Кавказе Лермонтов написал прекрасные лирические стихи. О любви, о чистоте чувств, о глубине души. Недаром многие из них стали любимыми романсами, музыку к ним писали известные композиторы.

Мне грустно, потому что я тебя люблю,  
И знаю: молодость цветущую твою  
Не пощадит молвы коварное гоненье.

\* \* \*

Выхожу один я на дорогу;  
Сквозь туман кремнистый путь блестит;  
Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу,  
И звезда с звездою говорит.

\* \* \*

Нет, не тебя так пылко я люблю,  
Не для меня красы твоей блистанье;  
Люблю в тебе я прошлое страданье  
И молодость погибшую мою.

\* \* \*

Тучки небесные, вечные странники!  
Степью лазурною, цепью жемчужною  
Мчитесь вы, будто, как я же, изгнанники,  
С милого севера в сторону южную.

Какой глубокий смысл, тоска, горечь в этом стихотворении, положенном на музыку! С ним перекликается — «На севере диком...»:

На севере диком стоит одиноко  
На голой вершине сосна,  
И дремлет, качаясь, и снегом сыпучим  
Одета, как ризой, она...

Какое в этих стихах глубокое постижение жизни, свойственных ей мучительных противоречий, трагических переживаний:

И скучно и грустно, и некому руку подать  
В минуту душевной невзгоды...  
Желанья!.. что пользы напрасно и вечно желать?..  
А годы проходят — всё лучшие годы!  
Любить... но кого же?.. на время — не стоит труда,  
А вечно любить невозможно.

Лермонтов тонко чувствует природу. В его стихах «Тучи», «Три пальмы», «Утес», «Когда волнуется желтеющая нива», «Дары Терека» — природа жива, одушевлена.

Ночевала тучка золота  
На груди утеса-великана;  
Утром в путь она умчалась рано,  
По лазури весело играя;  
Но остался влажный след в морщине  
Старого утеса. Одиноко  
Он стоит, задумался глубоко,  
И тихонько плачет он в пустыне.

(«Утес»)

Терек не только дик, но и лукав, и приветлив. Он обращается к Каспию, который также «очеловечен»; он и стар, и могуч, и полон «ропота любви»:

И старик во блеске власти  
Встал, могучий, как гроза,  
И оделись влагой страсти  
Темно-синие глаза.  
Он взыграл, веселья полный,  
И в объятия свои  
Набегающие волны  
Принял с ропотом любви.

(«Дары Терека»)

Величественная, суровая красота Кавказа волнует душу поэта.

И над вершинами Кавказа  
Изгнанник рая пролетал:  
Под ним Казбек, как грань алмаза,  
Снегами вечными сиял,  
И, глубоко внизу чернея,  
Как трещина, жилище змея,  
Вился излучистый Дарьял,  
И Терек, прыгая, как львица  
С косматой гривой на хребте,  
Ревел, — и горный зверь и птица,  
Кружась в лазурной высоте,  
Глаголу вод его внимали...

(«Демон»)

Напротив, простая, спокойная красота русской природы успокаивает душу, помогает поэту обрести покой.

Когда волнуется желтеющая нива,  
И свежий лес шумит при звуке ветерка,  
И прячется в саду малиновая слива  
Под тенью сладостной зеленого листка;  
Когда, росой обрызганный душистой,  
Румяным вечером иль утра в час златой,  
Из-под куста мне ландыш серебристый  
Приветливо кивает головой;  
... Тогда смиряется души моей тревога,  
Тогда расходятся морщины на челе, —  
И счастье я могу постигнуть на земле,  
И в небесах я вижу Бога...

(«Когда волнуется желтеющая нива»)

Тревогой, беспокойством души навеяно и такое прекрасное, полное любви и грусти стихотворение М.Ю. Лермонтова, как «Три пальмы»:

И ныне всё дико и пусто кругом —  
Не шепчутся листья с гремучим ключом:  
Напрасно пророка о тени он просит —  
Его лишь песок раскаленный заносит

Да коршун хохлатый, степной нелюдим,  
Добычу терзает и щиплет над ним.

На Кавказе поэт закончил свое любимое произведение — поэму «Демон», над которой он работал с 1829 по 1841 г. При жизни поэта «Демон» не увидел света. Впервые поэма была полностью напечатана в Германии в 1956 г. Лишь в 1860 г. эта поэма была напечатана и в России. «Демон» — символ протеста Лермонтова против своего времени. Пафос Демона — сомнение, отрицание. Он одинок, он — носитель зла.

И проклял Демон побежденный  
Мечты безумные свои,  
И вновь остался он, надменный,  
Один, как прежде, во вселенной  
Без упования и любви!..

Непреклонность Бога остановила порыв Демона к примирению. Он побежден в своем стремлении обрести любовь, земное блаженство, но он не повержен (как, например, у Врубеля). Напротив, он готов продолжать с небом гордую вражду.

Естественно, эти богоборческие мотивы не могли понравиться царской семье. Тем более что они выражали критический пафос Лермонтова и по отношению к земному миропорядку, установленному Богом, то есть к деспотическому правлению Николая I.

Во всяком случае, в царской семье о «Демоне» отзывались так: поэма, слов нет, хороша, но сюжет ее не особенно приятен. Отчего Лермонтов не пишет в стиле «Бородина» или «Песни про царя Ивана Васильевича...»?

На Кавказе Лермонтов закончил также и роман «Герой нашего времени». В нем он подтверждает свою верность традиции — показывать действительную жизнь. «Довольно кормили людей сладостями; у них от этого испортился желудок: нужны горькие лекарства, едкие истины», — пишет он в предисловии к роману [4: т. 4, с. 8]. В заключительных главах романа (в «Фаталисте») Лермонтов снова подчеркивает: «...не люблю останавливаться на какой-нибудь отвлеченной мысли; и к чему это ведет?.. В первой молодости моей я был мечтателем; я любил ласкать попеременно то мрачные, то радужные образы, которые рисовало мое беспокойное и жадное воображение. Но что от этого мне осталось? Одна усталость, как после ночной битвы с привидением; и смутное воспоминание, исполненное сожалений. В этой напрасной борьбе я истощил и жар души и постоянство воли, необходимое для действительной жизни» [4: т. 4, с. 129, 130].

Лермонтов снова подтверждает свой вывод о том, что писатель должен трезво и честно описывать и оценивать и внешнюю действительность, и свой внутренний мир. Более того, «История души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа, особенно когда она — следствие наблюдений ума зрелого над самим собою

и когда она писана без тщеславного желания возбудить участие или удивление» [4: т. 4, с. 47, 48]. Записки «Героя нашего времени» — результат беспощадной самокритики; их публикует уже после смерти Печорина введенный в роман писатель, который к тому же Печорина не знал.

Кто же такой Печорин? Это — «портрет, составленный из пороков всего нашего поколения». Печорин — эгоистичен, честолюбив. Он сам признает: жизнь его пуста, он неспособен к благородным порывам. И все же... Он — честен, он искренний человек. Ведь он сам беспощадно выставил наружу собственные слабости и пороки. Печорин рвется к свободе, но в затхлой атмосфере общественной несвободы она невозможна, и он замыкается в себе и в конце концов погибает в одиночестве.

В начале 1841 года Лермонтов в последний раз приезжает в Петербург.

Он серьезно задумывается о том, чтобы выйти в отставку. Мечтает о создании своего журнала. Мы должны жить своею самостоятельной жизнью и внести свое самобытное в общечеловеческое, заявляет поэт. Зачем нам все время тянуться за Европою. Я многому научился у азиатов, и мне бы хотелось глубже проникнуть в таинства азиатского мирозерцания, зачатки которого для нас еще мало понятны. Там, на Востоке, подчеркивает Лермонтов, «тайник богатых откровений».

Кавказ оставил в жизни М.Ю. Лермонтова неизгладимый след. Во всяком случае самому поэту в полной мере присуща та способность, о которой он говорит в «Герое нашего времени» («Бэла») как о способности русского человека, а именно способности «применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить». «Не знаю, достойно порицания или похвалы это свойство ума, только оно показывает неимоверную его гибкость и присутствие этого ясного здравого смысла, который прощает зло везде, где видит его необходимость или невозможность его уничтожения», — считает М.Ю. Лермонтов [4: т. 4, с. 25].

С каким естественным уважением описывает поэт горцев, с которыми русских разделяют вражда, битвы, кровь:

Вот разговор о старине  
В палатке ближней слышен мне;  
Как при Ермолове ходили  
В Чечню, в Аварию, к горам;  
Как там дрались, как мы их били,  
Как доставалось и нам.

И далее, какую мудрую мысль высказывает поэт, мысль как нельзя актуальную с точки зрения современных задач России, более того, мысль общезначимую, вечную, абсолютно ценную:

И с грустью тайной и сердечной  
Я думал: «Жалкий человек.  
Чего он хочет!.. небо ясно,

Под небом места много всем,  
Но беспрестанно и напрасно  
Один враждует он — зачем?

(«Валерик»)

Будучи в Петербурге в 1841 году, Лермонтов еще раз подтвердил, какое высокое значение имеют для него честь России и достоинство ее гражданина. В ответ на наглые придирки сына французского посла Баранта, Лермонтов ответил, что его выговоров и советов не принимает и находит его поведение весьма смешным и дерзким. И когда Барант, продолжая обострять разговор, заявил, что если бы он был в своем отечестве, то знал бы, как кончить это дело, Лермонтов вызов принял: в России следуют правилам чести так же строго, как и везде, и мы меньше других позволяем себя оскорблять безнаказанно. Состоялась дуэль. Барант промахнулся, Лермонтов выстрелил в воздух. И хотя Лермонтов защищал честь России, Николай I, испытывавший к поэту личную неприязнь, снова отправил его на Кавказ, в Чечню, под пули: «Счастливого пути, г. Лермонтов; пусть он прочистит себе голову», — бросил царь вслед поэту циничную реплику.

\* \* \*

Умные, честные люди России высоко оценили творческий подвиг М.Ю. Лермонтова. А.А. Краевский, друг и издатель поэта, писал, что тревоги военной жизни не позволяли ему спокойно и вполне предаваться искусству, однако замыслено им многое, и все замысленное превосходно. Русской литературе готовятся от него драгоценные подарки.

«Славянофилы» С.Т. Аксаков, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин также высоко ценили творчество М.Ю. Лермонтова. «Слишком рано» угасла «звезда Лермонтова» [5: с. 310], с горечью говорил А.С. Хомяков.

Никто еще не писал у нас в России такую правильную, прекрасную и благоуханную прозою, утверждал Н.В. Гоголь в связи с выходом в свет «Героя нашего времени», — тут видно большое углубление в действительность жизни. Готовился будущий великий живописец русского быта. И это утверждал, подчеркнем, человек, из прозы которого, как позднее признавалось, вышла вся русская литература!

«Западники» также говорили и писали о М.Ю. Лермонтове и его творчестве с большим уважением. В.Г. Белинский, оценивая творчество М.Ю. Лермонтова, не раз заявлял, что в России явилось новое могучее дарование — Лермонтов. «Пушкин умер не без наследника».

А.И. Герцен так охарактеризовал М.Ю. Лермонтова и его творчество: «Пистолетный выстрел, убивший Пушкина, пробудил душу Лермонтова». То, что написал Лермонтов за последние четыре года своей жизни (после стихотворения «На смерть поэта») — «это уже не были идеи просвещенного либерализма, идеи прогресса, — то были сомнения, отрицания, мысли, полные

ярости... Мужественная, печальная мысль лежит на его челе, она сквозит во всех его стихах... Надо было уметь ненавидеть из любви, презирать из-за гуманности; надо было обладать беспредельной гордостью, чтобы высоко держать голову, имея цепи на руках и ногах» [3: т. 7, с. 224, 225].

Н.Г. Чернышевский относил М.Ю. Лермонтова к плеяде великих русских поэтов и писателей — Пушкина, Гоголя, Грибоедова, являющих собой «залог торжества русского народа на поприще искусства, просвещения, гуманизма» [6: с. 15]. Он был убежден, что если бы М.Ю. Лермонтов жил дольше, он был бы с революционными демократами, ибо он симпатиями своими принадлежал новому направлению, и только потому, что последние годы своей короткой жизни провел на Кавказе, не мог разделить дружеских бесед Белинского и его друзей.

Н.А. Добролюбов считал, что настоящий поэт, подобно Лермонтову, должен иметь силу выразить свое отношение к истории. Он утверждал, что ни один из русских поэтов не поражал пороки общества с той широтой, с какой это делал Лермонтов. Наряду с этим, характеризуя стихотворение Лермонтова «Родина», Добролюбов отмечал, что более возвышенного, более чистого, более полного выражения любви к своей отчизне и к своему народу, более гуманнейшего взгляда на жизнь нельзя и требовать от русского поэта.

Лермонтов — фигура колоссальная, весь вылился в Пушкина. Он ступал, так сказать, в его следы. Но Лермонтов ушел дальше времени, в новый период развития европейской и русской жизни и культуры, и опередил Пушкина глубиной мысли, смелостью и новизной идей и полета. Так говорил о поэте И.А. Гончаров.

А.П. Чехов, вспоминая лермонтовскую «Тамань», удивлялся тому, как мог Лермонтов, будучи почти мальчиком, написать это.

«Лермонтов как прозаик — это чудо, — говорил Л.Н. Толстой, — это то, к чему мы сейчас, через сто лет, должны стремиться. Читаешь и чувствуешь: здесь все — не больше и не меньше того, что нужно и как можно сказать. Это глубоко и человечно. Эту прозу мог создать только русский язык, вызванный гением к высшему творчеству». Наследие Лермонтова вошло в плоть и кровь русской литературы, подчеркивал А. Блок.

\* \* \*

Михаил Юрьевич Лермонтов — яркий, самобытный русский талант. Он стоит в ряду таких великих поэтов как Шиллер, Гёте, Байрон и, разумеется, наш Пушкин. Его творчество полнокровно и многообразно, пронизано напряженной философской мыслью.

Как часто силой мысли в краткий час  
Я жил века и жизнью иной,  
И о земле позабывал...

Лермонтов был органично связан с духом русской народной песни. Многие его стихи приобрели характер и звучание русских народных песен «Атаман»

(о С. Разине»), «Воля» («Моя мать — злая кручина»), «Песня» («Желтый лист о стебель бьется»), «Русская песня» («Клоками белый снег валится»), «Узник», «Соседка», «Гость», поэмы «Боярин Орша», «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова»). Но поэт знал и любил не только русский фольклор, но также и фольклор грузинский, осетинский, азербайджанский.

У Михаила Юрьевича был сильный, волевой характер. О нем многие говорили: пессимист, фаталист и т.п. Между тем в «Фаталисте», в завершающих строках «Героя нашего времени», писатель пишет: «Но кто знает наверное, убежден ли он в чем или нет?.. И как часто мы принимаем за убеждения обман чувств или промах рассудка!.. Я люблю сомневаться во всем: это расположение ума не мешает решительности характера — напротив, что до меня касается, то я всегда смелее иду вперед, когда не знаю, что меня ожидает. Ведь хуже смерти ничего не случится, — а смерти не минуешь!» [4: т. 4, с. 132, 133].

Лермонтов горячо, свято любил свою великую родину. Верил в ее будущее. «У России нет прошедшего, она вся в настоящем и будущем». Творчество М.Ю. Лермонтова свято хранится и будет нерушимо храниться в памяти русского, всех российских народов.

### *Литература*

1. Андроников И. Лермонтов М.: Художественная литература, 1964. 748 с.
2. Белинский В.Г. Избранные статьи. М.: Советская Россия, 1979. 383 с.
3. Герцен А.И. Соч.: в 30 т. М.: Наука, 1956. Т. 7. 467 с.
4. Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. М.: Художественная литература, 1965. Т. 3. 565 с.; Т. 4. 518 с.
5. Хомяков А.С. О старом и новом. М.: Современник, 1988. 462 с.
6. Чернышевский Н.Г. Письма без адреса. М.: Современник, 1983. 575 с.

### *Literatura*

1. Andronikov I. Lermontov M.: Xudozhestvennaya literatura, 1964. 748 s.
2. Belinskij V.G. Izbranny'e stat'i. M.: Sovetskaya Rossiya, 1979. 383 s.
3. Gercen A.I. Soch.: v 30 t. T. 7. M.: Nauka, 1956. 467 s.
4. Lermontov M.Yu. Sobr. soch.: v 4 t. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1965. T. 3. 565 s.; T. 4. 518 s.
5. Xomyakov A.S. O starom i novom. M.: Sovremennik, 1988. 462 s.
6. Cherny'shevskij N.G. Pis'ma bez adresa. M.: Sovremennik, 1983. 575 s.

### ***B.N. Bessonov***

#### **Mikhail Yurievich Lermontov: the 200th anniversary of his birth**

Mikhail Yurievich Lermontov is a bright, original Russian talent. He is among the poets such as Schiller, Goethe, Byron, and of course, our Pushkin. His work is full-blooded and diverse, permeated with intense philosophical thought.

*Keywords:* liberty; freedom; Homeland; Russia; East; Caucasus.

**О.В. Московский**

## **Философский дискурс поэмы М.Ю. Лермонтова «Демон»**

Автор статьи относит лермонтовского «Демона» к жанру философской притчи, в которой содержится комплекс проблем онтологического, гносеологического и этического характера. Бунт Демона объясняется борьбой с необходимостью и стремлением стать свободным творцом новой реальности. Согласно классической европейской философской традиции, путь к свободе лежит через осознание необходимости. Но философские взгляды Лермонтова глубоко экзистенциальны. Его Демон осознал необходимость как необходимость и не принял ее. Он выбрал свободу, уменьшив пространство своего истинного бытия до сферы мысли.

*Ключевые слова:* познание; свобода; необходимость; добро; зло.

**В** первой половине XIX века русская философская мысль тяготела более к живому поэтическому образу, чем к сухим отвлеченным построениям. Это было время открытия колоссальных возможностей познания мира и человека путем синтеза художественного и аналитического методов, содержащихся в философском дискурсе литературных текстов. В культурной ситуации, характеризующейся осмыслением европейского идейного «багажа» и поиском оригинальных форм и нового содержания философской рефлексии, родилась поэма М.Ю. Лермонтова «Демон». Названная автором восточной повестью, эта поэма по жанру может быть определена и как философская притча.

Поэма, которую Лермонтов создавал в течение всей своей творческой жизни, свидетельствует о непреходящем познавательном интересе ее автора к основам бытия и генезису добра и зла. Лермонтовский Демон интегрирован в библейский контекст, однако им не исчерпывается и не объясняется. Как же можно идентифицировать Демона? «Ввиду протеизма, пластичности центрального образа, — пишет И.Б. Роднянская, — каждая эпоха, подхватывая едва брошенные автором намеки, вышивала по канве «Демона» собственные идейные узоры ...» [5: с. 136]. Непохожесть этих «идейных узоров», другими словами — различные варианты интерпретаций, затруднения в выборе таких понятий, которые могли бы выразить сущность Демона точно и исчерпывающе, на мой взгляд, методологически оправдывают поиск таких терминов, в которых бы наиболее точно была отражена его противоречивая и наглядно невыразимая природа. Демон — оксюморон, философский парадокс, символ, наполненный смыслами и открытый для интерпретаций. Ниже предлагается одна из интерпретаций философского дискурса лермонтовской поэмы.

Текст поэмы не дает оснований утверждать, что исключительно воля к власти толкнула Демона восстать против Бога. Демон был «познавья жадный» [3: с. 45] и не знал сомнения, но в какой-то момент оно у него появилось, и именно из познания. До сомнения «он верил и любил» [3: с. 45]. Познание через сомнение открыло ему, что божественный мир несовершенен тем, что в нем все совершается по строгим законам и, следовательно, нет свободы. Эту несвободу Лермонтов показывает, например, в художественном образе: «Кочующие караваны // В пространстве брошенных светил» [3: с. 45]. Его смысловая глубина и яркость достигается столкновением семантических полей трех концептов — «несвобода», «путь» и «караван»: небесные светила как неразумные животные, послушные властной руке хозяина, совершают свой путь.

Осознав, что в божьем мире нет свободы мыслить, а есть только необходимость верить, нет свободы творить вопреки законам этого мира, Демон отказывается его принимать. Это причина и содержание бунта гордого одиночки, защищающего свое право критического отношения к миру перед лицом его создателя.

Бог проклял Демона и изгнал из рая. Божье проклятие трансформировало его сущность, поскольку он стал злом, антагонистом добра. Целое исторгло из себя часть, ставшую чужеродной, но эта часть не стала целым, не обрела права творить свой собственный мир по собственным законам. Трагедия сознания Демона состоит в том, что нет ничего вне божественного мира, который он не приемлет, нет пространства, в котором он мог бы стать творцом, то есть равным Богу, и своей волей определять пути тех, кто создан его творческим могуществом.

Пребывание в новом качестве стало тяготить Демона, так как он обрел лишь кажущуюся власть изменять пути, первоначально определенные Богом. Он указывал «путнику одинокому» другой путь, и тот, «обманут близким огоньком», «в бездну падая с конем, // Напрасно звал ...» [3: с. 63]. Однако Демон мечтал не о власти разрушать, а о власти творить. Он не настолько поддался самообману, чтобы не различать великую радость творчества от «мрачных забав». Они ему «недолго нравились» [3: с. 63]. Демон начал «скучать собой» [3: с. 62]. Зло, которое тяготится собственным злом, — лермонтовская мысль.

В философской картине мира Лермонтова антиномическая категориальная пара заменяется триадой, в которой два ее традиционные для этики и религии полюса, добро и зло, коррелируют с нетрадиционным третьим. Это третье — зло, преодолевающее свою сущность и стремящееся через воссоединение с добром, своей бывшей сущностью, достигнуть единства. Возможность «снятия зла злом» вступает в противоречие с научной картиной мира, оперирующей логическими понятиями, и с точкой зрения церкви, еще в VI в. предавшей анафеме Оригена, с именем которого «принято связывать доктрину так называемого всеобщего апокатастасиса или грядущего восстановления всех духовных существ, включая даже самого дьявола, в то совершенное состояние, которым они уже обладали изначально в мире предсуществования еще до своего падения» [6: с. 170].

Текущность и временность одного из элементов триады неизбежно должны привести к ее трансформации в антиномическую пару. Вопрос состоит лишь в том, у какого полюса окажутся мощнее силы гравитации и отталкивания. Нам известен финал лермонтовского произведения. Интересно заметить, что и в контексте оригеновской концепции сохранился бы не в меньшей степени трагизм лермонтовского Демона, поскольку вопреки своей воле (например, «Да он и не взял бы забвенья!» [3: с. 49]) он был бы принужден божественной волей пройти обратный путь в совершенное состояние.

Вне связи с миром утрачивается смысл бытия, утрата смысла приводит к внутренней трагедии Демона, поскольку именно смысл структурирует личностное бытие. Вне смысла нет духовного развития. Лермонтов обращается к философской смыслообразующей проблеме: может ли часть, отвергнутая целым, смыслополагать себя вне связи с ним?

Демон ищет то, что может дать смысл его бытию. Для него не существует проблемы обретения бессмертия, однако бессмертие является сущностной, но не смыслообразующей чертой бытия Демона.

Еще в начале своего изгнания вне связей с божественным миром, на его периферии Демон идентифицирует себя как «царя познания и свободы». Следовательно, он уверен, что волен изменять жизненный путь своих рабов земных. Воля к власти может насытить гордость, но не дает ему ни одной плодотворной идеи на пути его духовных поисков, впрочем, кроме одной: власть над людьми и над «сонмищем духов» слишком ничтожна для того, чтобы стать смыслом бытия: «А стоили ль трудов моих // Одни глупцы и лицемеры?» [3: с. 63]. Этим, конечно, вместе с осознанием своего бессилия перед Богом, объясняется умеренность его богоборчества, которое, в конце концов, свелось к тихой ненависти, прикрытой маской презрения.

Надежда вновь обрести смысл бытия появилась у Демона вместе с чувством любви к Тамаре. Бесцельные скитания для него закончились. Четко обозначилась цель — быть вместе с Тамарой. Однако у Демона в смыслополагании сразу наметились два пути, что свидетельствует о противоречиях в его воле. Один путь — возвращение в свое прежнее состояние: «Меня добру и небесам // Ты возратить могла бы словом, // Твоей любви святым покровом // Одетый, я предстал бы там, // Как новый ангел в блеске новом...» [3: с. 61].

Возвращающийся Демон, вероятно, был бы легко принят сознанием читателей, поскольку являлся бы одним из художественных воплощений архетипа блудного сына. Но философская мысль Лермонтова идет дальше. Противоречивый и, следовательно, неустойчивый полюс триады стремится преодолеть временный характер своей сущности. Демон мыслит создать новую реальность, в которой зло и добро, земное и небесное, сохранив свои сущностные черты, слились бы в нечто единое, обладающее внутренней и внешней гармонией: «Тебя я, вольный сын эфира, // Возьму в надзвездные края; // И будешь ты царицей мира, // Подруга первая моя...» [3: с. 66].

Цель Демона — это наиболее полное выражение этического и эстетического идеала автора поэмы. Эта мысль так или иначе выражена и в других произведениях поэта. Особенно философски близко «Демону» стихотворение «Послушай, быть может...», в котором постулируется идеальная цель гармонического слияния мужского, демонского, и женского, ангельского, начал в реалиях другого мира: «Ты ангелом будешь, я демоном стану!» По Лермонтову, эти два начала есть самодостаточное основание и оправдание друг друга: «Пусть мрачный изгнанник, судьбой осужденный, // Тебе будет раем, а ты мне — вселенной!» [2: с. 261].

Являясь только частью целого, одно демонское начало не может быть целым, поэтому ему необходимо ангельское начало, чтобы новая реальность, созданная их гармоническим слиянием, приобрела свойство целостности.

Демон заявляет себя как начало созидательное и, следовательно, богоподобное. Его воление — в реализации своего творческого потенциала, в создании другого мира, построенного по другим законам. Величие и достижимость цели оправдываются самоидентификацией Демона: «Я царь познания и свободы», «вольный сын эфира». Она основана не столько на знании, что было бы более свойственно «царю познания», а на вере в свое могущество, которая возникла в нем раньше, чем вера в добро («Хочу я веровать добру» [3: с. 66]).

Для достижения своего идеала Демон готов изменить свой бытийный путь, наполнить его смыслом, дать направление движению взамен бесцельного блуждания в пространстве. Более того, Демон верит, что в его власти изменять жизненные пути людей, не замечая, что его воля становится произволом в мире, созданном по законам Бога. Эту веру укрепила легкая победа над женихом Тамары, которого «коварною мечтою // Лукавый Демон возмушал» [3: с. 51].

В разговоре с Тамарой Демон мыслит себя равным Богу, поскольку обещает ей другую судьбу в другом мире: «К иному ты присуждена; // Тебя иное ждет страданье, // Иных восторгов глубина» [3: с. 67]. Демон решил воплотить свою «бессмертную мечту»: собственной волей освободить Тамару из колеи ее судьбы, дать ей путь «в надзвездные края» и сделать ее «царицей мира».

Но неисповедимы пути Господни, и Демону, царю познания, не дано точного знания своей и чьей-либо еще судьбы. Жизненный путь Тамары заранее был определен Богом:

Ее душа была из тех,  
Которых жизнь — одно мгновенье  
Невыносимого мученья,  
Недостигаемых утех:  
Творец из лучшего эфира  
Соткал живые струны их,  
Они не созданы для мира,  
И мир был создан не для них! [3: с. 72].

Оказалось, что дерзкий план Демона есть часть более широкого смыслового контекста, в котором он играет роль испытаний для Тамары. «Дни испытания прошли» [3: с. 72], и этого плана уже не существует.

Мир, замышляемый Демоном, не для Тамары, ей открылся иной путь — путь в рай. Воля Демона вошла в противоречие с волей Божьей и вынуждена была уступить. Происходит катастрофа демонского сознания: кажимость сменяется истинным знанием об ограниченности своего могущества и свободы. «Царь познания и свободы», «вольный сын эфира» — ложные самоназвания, результат заблуждения. Нет ничего вне божественного мира. Никто в нем не может творить вопреки его законам, поскольку никто не равен Богу.

Лермонтов указывает на ограниченный характер демонского богоборчества и в финале поэмы. «Демон побежденный» проклинает не Творца, не созданный им мир, а «мечты безумные свои» [3: с. 72]. «Демон побежденный» — это образ, символизирующий переход триады в антиномическую пару *добро* — *зло*, которая лежит в основании мира и имплицитна ему.

В философской картине мира Лермонтова есть образы, принадлежащие вечности и времени. Демон проклял «мечты безумные свои», когда вышло их время, а пока оно не вышло, эти мечты являлись для него реальностью, изменившей его сущность и давшей направление его духовным устремлениям к добру. Безумность демонской мечты нисколько не умаляла ее величия, поскольку мечта оправдывалась любовью, а любовь не есть категория логики.

Демон создал собственный мир по иным, чем в Божьем мире, законам, гармонически соединив демонское и ангельское начало. Но он не мог избежать того, что творимый им мир обладает двумя сущностными чертами: во-первых, он ограничен пространством мысли, то есть обладает идеальным бытием; во-вторых, он ограничен во времени.

Поэты и философы до и после Лермонтова художественными средствами и научными теориями пытались прояснить проблему бессмертия: преодоление смерти через искусство, принадлежность личности к богочеловечеству. Для философского дискурса лермонтовской поэмы не существует подобной проблемы: Демон бессмертен. Для поэта важно, что статус бессмертного разума не дает решения проблемы свободы и необходимости.

Поэма «Демон» создавалась в исторический период, когда европейская философия в лице таких выдающихся своих представителей, как Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг, современников Лермонтова или предшественников, близких ему по времени, уже имела рассматриваемую проблему в качестве наиболее актуальной и разрабатываемой. Однако ни одна из точек зрения, была она известна поэту или нет, не совпала сколько-нибудь близко с лермонтовской.

Философия Канта не могла удовлетворить поэта, так как у Канта свобода достигается «ценой разрыва между реальным чувственным миром эмпирических явлений», в который он включает также «весь мир психических процессов», и «постулируемым сверхчувственным миром» [1: с. 56]. Для Лермонтова поэзия не может быть сверхчувственной, равно как и Демон не может не сочетать в себе сверхчувственную мысль с «психическими процессами».

Идея Фихте о свободе как созерцательно познаваемой необходимости «сверх-Я» диссонировала с семантикой лермонтовских героев-бунтарей.

Согласно Шеллингу, между свободой и необходимостью существует абсолютное тождество, которое создает основу для гармонии объективного и субъективного в свободной деятельности индивида. Философская притча Лермонтова о Демоне не признает этого тождества, а противоречие между свободой и необходимостью лежит в основе развития ее фабулы и характера главного героя.

Гегель рассматривал сущность свободы как осознание проявления необходимости Абсолютной Идеи в контексте всемирно-исторического процесса, поступательного развития общества и государства, жертвуя в их пользу потребностями индивида. Лермонтову, вспомним, «история души человеческой, хотя бы самой мелкой души, едва ли не любопытнее и не полезнее истории целого народа...» [4: с. 51]. «Душа человеческая», несомненно, проецирована и на Демона, она не примет жестких пут умозрительных теорий, как бы ни были они изящны в своей доказательности.

В поэме точка зрения Лермонтова относительно свободы и необходимости доказывается мыслями и поступками героев, то есть самим их бытием. Демон, по сути, отверг формулу Спинозы «Свобода — это познанная необходимость». Познание дало ему свободу, но лишь в пространстве мысли. Поэтому в этом контексте можно говорить об истинности его, Демона, самоидентификации — «царь познания и свободы». Однако как только Демон покинул пространство мысли и ступил в сферу слова и действия, он столкнулся с неведомой ему ранее необходимостью.

Если следовать классической европейской философской традиции, путь к свободе лежит через осознание необходимости. Но философские взгляды Лермонтова глубоко экзистенциальны. Его Демон осознал необходимость, но лишь как необходимость, а не как свободу. Только осознать необходимость еще недостаточно, чтобы стать свободным. Необходимость необходимо принять, внутренне присвоить. Демон не принял. Он выбрал свободу, уменьшив пространство своего истинного бытия до сферы мысли, оставшись чужим в мире, где правила необходимость.

### *Литература*

1. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 52–69.
2. Лермонтов М.Ю. «Послушай, быть может, когда мы покинем...» // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1983. 446 с.
3. Лермонтов М.Ю. Демон // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1983. 542 с.
4. Лермонтов М.Ю. Герой нашего времени // Лермонтов М.Ю. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1984. 527 с.
5. Роднянская И.Б. «Демон как художественное целое» // Лермонтовская энциклопедия. М.: Научное изд-во «Большая Российская энциклопедия», 1999. С. 132–137.
6. Серегин А.В. Апокатастасис и традиционная эсхатология у Оригена // Вестник древней истории. 2003. № 3. С. 170–193.

*Literatura*

1. *Asmus V.F.* Dialektika neobxodimosti i svobody' v filosofii istorii Gegelya // *Voprosy' filosofii.* 1995. № 1. S. 52–69.
2. *Lermontov M.Yu.* «Poslushaj, by't' mozhet, kogda my' pokinem...» // *Lermontov M.Yu. Sobr. soch.: v 4 t. T. 1. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1983. 446 s.*
3. *Lermontov M.Yu.* Demon // *Lermontov M.Yu. Sobr. soch.: v 4 t. T. 2. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1983. 542 s.*
4. *Lermontov M.Yu.* Geroj nashego vremeni // *Lermontov M.Yu. Sobr. soch.: v 4 t. T. 4. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1984. 527 s.*
5. *Rodnyanskaya I.B.* «Demon kak xudozhestvennoe celoe» // *Lermontovskaya e'nciklopediya. M.: Nauchnoe izd-vo «Bol'shaya Rossijskaya e'nciklopediya», 1999. S. 132–137.*
6. *Seregin A.V.* Apokatastasis i tradicionnaya e'sxatalogiya u Origena // *Vestnik drevnej istorii.* 2003. № 3. S. 170–193.

*O.V. Moscowsky*

**Philosophical Discourse  
of M.Y. Lermontov's Poem «Demon»**

The author considers Lermontov's «Demon» to the genre of philosophical parable, which contains a set of problems of ontological, epistemological and ethical type. Demon's riot is explained by struggle with the necessity and desire to become a free creator of a new reality. According to the classical European philosophical tradition, the path to freedom is through awareness of the necessity. But Lermontov's philosophical views are deeply existential. His Demon realized the necessity as the necessity and did not take it. He chose freedom, reducing the space of his true being to the sphere of thought.

*Keywords:* cognition; freedom; the necessity; good; evil.

**О.А. Сухорукова**

## **Деформация национального дискурса: к истории вопроса**

В статье рассматривается проблема истоков национализма. Почему происходит деформация национального дискурса, при котором естественный исторический процесс нациообразования приводит к национализму? Каковы причины этого явления и что служит предпосылками для формирования национализма? Отвечая на эти вопросы, автор анализирует такие понятия, как нация, секулярное общество, рассматривая их взаимосвязь через ценностные ориентиры.

*Ключевые слова:* политический национализм; секулярное общество; квазирелигия; обожествление нации; трансцендентные ценности.

**В** 1926 г. в Париже в четвертом номере журнала «Путь» вышла статья Г.В. Флоровского «Метафизические предпосылки утопизма». Статья была посвящена памяти известного русского философа П.И. Новгородцева, автора фундаментальной антиутопической монографии «Общественный идеал». Если Новгородцев большую часть своей работы посвятил анализу европейской политической и правовой мысли, ее деформации в сторону утопизма, то Флоровский, продолжая размышлять на эту тему, основное внимание сконцентрировал на религиозных истоках утопической мысли. «Общественный утопизм есть только симптом и как бы верхний пласт целого и целостного мировоззрения..., — пишет философ, — надо с предельной зоркостью увидеть, что в несдержанные утопические чаяния уводит совсем не только необузданная фантазия отдельных безответственных фанатиков, но и какая-то роковая последовательность самой трезвой мысли... Неслучайно ведь в утопизм упиралась по-своему и средневековая католическая мысль, и обмирщавшая философия Нового времени — эпоха Просвещения, и эпоха «исторической реакции», и современный богоборческий социализм» [10: с. 279].

Характерно, что в первой четверти XX в. представители отечественной философии большое внимание уделяют вопросу общественного идеала, возможности или, наоборот, невозможности его реализации в исторической действительности.

Это понятно, так как идет своеобразная социальная рефлексия после драматических перемен в истории Российского государства. Поэтому несчастливым явлением стали такие работы и у П. Новгородцева, и Г. Флоровского.

Между тем мы знаем, что в первой половине XX в. набирают популярность националистические идеи, которые либо соединялись с социалистическими, как это было в Германии в виде социал-национализма, либо обретали самостоятельное существование, как это было у хорватов, украинцев, венгров и других европейских народов.

Сегодня в XXI в. мы видим возрождение радикального национализма, при этом идея нации опять, как и в начале XX в., идет рука об руку с идеалом общественного устройства. В чем же причина этого явления и почему оно носит перманентный характер?

И у национализма, и у общественного идеала, невзирая на существующие отличия, есть общее начало, общие исходные позиции. Говоря об истоках общественной утопической мысли, Г. Флоровский указал на его метафизические предпосылки. Следуя за Флоровским, говоря о национализме, рассмотрим эти же исходные позиции.

Век XIX стал веком формирования идеологий и наций. Оба эти явления появляются и сосуществуют параллельно, в какие-то моменты пересекаясь. Вследствие этого, говоря о процессе создания нации, нельзя не говорить о его взаимосвязи с той или иной идеологией или даже о ее замещении в том случае, когда нация сама олицетворяет идеологию. В случае, когда «нация становится идеологией», выражая высшие ценности в обществе, мы видим появление национализма или его радикального варианта — нацизма. Исходя из этих особенностей, необходимо разделить понятия: *национальность* и *национализм*. Если о формировании наций многие специалисты говорят как о закономерном, историческом явлении, которое характерно для индустриального общества, то проблему возникновения национализма оценивают как деформацию национального дискурса или как неверное толкование национальности (так называемый «ложный национализм»).

В чем причины деформации национального дискурса или что такое национализм? Проблема сложная и неоднозначная, попробуем рассмотреть ее с двух позиций. Вначале определимся с понятием «нация». Поскольку нация является продуктом Нового времени, а значит, ее формирование происходит в контексте секуляризованной культуры, нам необходимо уточнить: что мы подразумеваем, говоря о секулярном обществе.

Большая часть современных исследователей сходится на том, что точкой отсчета процесса образования наций и идеологий является эпоха Нового времени, замечая, что особый импульс процесс национального образования приобретает со второй половины XVIII в. — с периода Великой Французской революции. Время появления и развития индустриального общества, его демократизация создают такие предпосылки для возникновения наций,

как развитие промышленности и массовой культуры с ее обязательным компонентом — становлением и распространением всеобщего образования. Сегодня нет единого общепринятого понимания нации, существует много дефиниций, которые группируются по двум направлениям: примордиалистскому и конструктивистскому. Данное деление условно, так как каждое направление по изучению национального вопроса имеет ограниченный характер. Нельзя говорить о нации только с позиции примордиализма, так как мы понимаем, что нация не является постоянной и неизменной субстанцией исторического процесса. С другой стороны, мы не можем признать, что нация — это некая абстракция или метафизическая конструкция, возникшая без опоры на определенный этнический материал.

Приведем несколько примеров по определению нации и обозначению факторов, повлиявших на ее формирование. Философ русского зарубежья П.М. Бицилли определял нацию как культурный оригинальный феномен: «Нация есть культура, т. е. творчество, создание ценностей. В творчестве народ, как и единичная личность, выражает себя, свою душу, свою индивидуальность. Всякая же индивидуальность ограничена» [1: с. 120]. На культурный аспект национальности обращает внимание современный исследователь В.М. Межуев: «...принципом существования национальных культур в отличие от культур народных является... свободная в своем самовыражении и духовном выборе личность. Если народ можно определить как коллективную личность (здесь личность как бы одна на всех), то нация — это коллектив личностей, где каждый имеет свое неповторимое лицо. Нация тем и отличается от народа, что рождает и культивирует особый тип личности, способный быть чем-то большим, чем просто слагаемое той или иной коллективной общности. Она не отрицает своих этнических корней, целиком вбирает их в себя, но потому и не является этнографической категорией, что связывает людей единством не крови, а культуры, которая дается индивиду не от рождения, а в результате его собственных усилий и свободного выбора» [6: с. 12].

Немецкий социолог К. Дойч считает, что образование нации есть следствие урбанизации, формирования рынка и сети железных дорог. Системы коммуникаций, без которых невозможны эти процессы, позволяют сформировать национальную общность. Британский ученый Э. Хобсбаум полагал, что национальная традиция, выраженная через определенную символику (литература, гимн, костюм), может сыграть решающую роль в процессе нациообразования. Эта традиция может быть вне исторического прошлого, она «изобретается» интеллектуальной элитой и становится основой единой национальной общности. По замечанию современного классика национализма Х. Кона, «национализм — это прежде всего и в основном способ мысли, творение сознания, которое становилось все более и более общим, начиная со времен Французской революции... Национальности являются продуктом исторического развития общества. Они неидентичны кланам, племенам

или народным группам — группам, объединенным реально существующим или предполагаемым родством и местом проживания. Подобные этнографические группы существовали на протяжении всей истории с самых ранних времен, но они не формируют национальностей; они не что иное, как «этнографический материал», из которого при определенных обстоятельствах может произойти национальность» [5: с. 36–37].

Б. Андерсон определяет нацию как культурный артефакт и говорит о формировании нации как о процессе возникновения новых смыслов, идей, образов и систем ценностей. Меняется историческое время, меняется мировоззрение: вместо религиозного — светское. Секуляризм вытесняет религиозную культуру. Поэтому нация приходит на смену сакральным образам общности — религиозному, династическому.

При суммировании определения нации и причин ее формирования можно выделить следующие положения: нации появляются в период индустриального общества; нация — это культурный конструкт, и хотя он создается на основе этнографического (этнического) материала, он не является этнической категорией, в основе которой доминируют кровно-родственные связи; нация — это определенное представление общества о себе самом; нацию можно сконструировать или создать; нация — это явление секуляризованной культуры.

Обратимся к понятию «секулярное общество», рассматривая варианты и определения по его классификации. Так, П. Бергер, предлагая свою типологию секулярного общества, замечает, что «любые типологии, конечно, слишком упрощают социальную реальность, однако полезно иметь в виду весь спектр существующих секуляризованных вариантов. Во-первых, существует умеренный вариант, характерный для традиционного американского взгляда на разделение церкви и государства. Затем существует более радикальный вариант, представленный французской *laïcité*, а позднее позицией ACLU, в котором религия одновременно ограничивается приватной сферой и защищается законодательством о религиозной свободе. И, наконец, существует секуляризм (как в советской ситуации), который приватизирует религию и стремится ее подавить; и его приверженцы могут быть столь же фанатичными, как и религиозные фундаменталисты» [2: с. 12]. Американский социолог Х. Казанова выделяет три положения, которые определяют секуляризованное общество: религия теряет свою социальную значимость; происходит приватизация религии; религия превращается в одну из подсистем общества наряду с другими.

Данные подходы к определению секуляризации общества показывают важную особенность: религиозное мировоззрение больше не является всеобщим и определяющим, каким было до Нового времени. Общественное мировоззрение стало дифференцированным, формально религия стала одним из элементов по восприятию и объяснению картины мира. В лучшем случае религия занимает автономное положение в обществе, становится приватным делом человека, и религиозные взгляды и убеждения защищаются законом,

но при этом они не могут получить равного и достойного применения в мировоззренческой парадигме. В худшем случае, религиозные идеи недопустимы, и люди, исповедующие их, подвергаются гонениям. Обмирщение культуры привело к отмене религиозных представлений о человеке, обществе, государстве, и поэтому секуляризация культуры начиная с XVII в. изменила расстановку ценностных ориентиров. И хотя эти перемены коснулись только образованной части общества, они не могли не сказаться на общей тенденции общественного сознания.

Изменив правовой, политический и социальный статус религии, человек в эпоху рационального века не мог трансформировать свою сущность, отметить свою потребность в высшей абсолютной ценности (или высших ценностях), высшем нравственном законе. Слишком тонкая грань между священным и мирским стала главной причиной неверного толкования высших абсолютных ценностей. Эта особенность привела к тому, что в отдельных случаях вместо трансцендентной ценности Божественного Бытия в культуре появляются иные объекты поклонения и превосходства, выражающие высший смысл и значение в жизни общества. Этими объектами становятся (в зависимости от исторической традиции и особенностей той или иной культуры) государство, человек, личность, этнос, природа и др. Каждый из них может символизировать высшую ценность, выступать в качестве высшего идеала, в некоторых случаях обожествляться. В результате, как замечает Флоровский, мир воспринимается как «органическое целое», в нем присутствует «соблазн пантеизма», когда соотношение мира и Бога уравнивается: «Есть только мир, — мир как всеединство. И это значит, что мир есть Бог» [10: с. 279].

Таким образом, одним из важнейших последствий секуляризации стало уравнивание абсолютного и относительного через соединение двух сфер бытия, перенос абсолютных трансцендентных ценностей на земную плоскость, что в конечном итоге привело к утопичности общественной мысли XIX в. Утопия может быть выражена либо через создание общественного идеала или идеала национального. Важно, что и тот и другой идеал выражают высшие абсолютные ценности.

Данной проблеме была посвящена работа известного философа и правоведа П.Н. Новгородцева «Об общественном идеале». Анализируя западноевропейскую и отечественную социальную философию, Новгородцев делает вывод о том, что в ее основе лежала идея о возможности создания идеального общества. От просветителей XVIII в. до учения К. Маркса это идея будет главенствовать в общественном сознании. В этом и будет заключаться проблема и кризис общественного правосознания — так обозначит П.И. Новгородцев ситуацию в области общественной философии. Кризис, по его мнению, заключался в том, что на «пути стремления к сверхприродному и божественному приходят к обоготворению исторического и относительного...» [7: с. 70], тогда как «в относительных условиях действительности абсолютный идеал

никогда не станет обладанием и блаженством. Полагать такую цель историческому созиданию — значит сбиться на ложный путь» [7: с. 68], ибо «тот идеал абсолютного блаженства, которого жаждет религиозное сознание и которое представляется как слияние относительного с абсолютным, как увековечивание человека в Боге, имеет в виду жизнь потустороннюю, порядок сверхприродный» [7: с. 70].

Параллельно с созданием и «обожествлением» общественного идеала идет процесс «обожествления нации» — нового явления (конструкта) в индустриальном обществе. Поскольку секуляризация культуры вытеснила церковь за границы общекультурной парадигмы и перенесла церковные функции на политические и общественные институты, это стало одним из факторов, повлиявших на изменение приоритетов в мировоззренческой парадигме XIX в., в которой отдельные идеологии, в том числе и понимание нации, приобретают сакральный характер.

Об этой проблеме соотношения национального и религиозного в XX в. пишет представитель русской эмиграции первой волны Н.А. Клепинин. «Имеет ли национализм религиозный смысл? Может ли он быть оправдан и утверждён религией или он совсем для нее безразличен? Этот вопрос особенно остро стоит в наше время. Ответы на него даются различные. Многие русские люди именно через национальную боль пришли к церкви. Для них национализм неразрывно связан с религией. Именно в религии, и только в религии они видят подлинное обоснование национализма... с другой стороны, есть другие люди, которые, именно придя к вере и Церкви, отвернулись от национализма» [4: с. 700].

Эта проблема, как считает Клепинин, напрямую связана с религиозным кризисом современного общества. Этот кризис затронул либо неопитов, либо людей, переживших мировоззренческий кризис, служивших до революции земным ценностям. В любом случае, как считает Клепинин, «для людей, бывших всегда церковными, этот вопрос не возникает, так как истинный национализм не противоречит вселенскости. Наоборот, путь к вселенскому лежит только через национальное... но национализм не должен утверждать своей самостоятельной, абсолютной ценности. Этим он теряет свое религиозное утверждение и лишается своего смысла» [4: с. 706–707].

Таким образом, Клепинин указывает на одну очень важную особенность национального процесса в христианской культуре. Нация появилась и существует как соподчиненная система в лоне метафизического процесса. Идея создания нации сопряжена с высшим религиозным смыслом. Нация или народ (если речь идет об эпохе Средневековья), их создание, роль в истории и предназначение целиком и полностью зависят от Божественного провидения. Сама по себе нация (народ) не является самостоятельной и автономной культурной единицей, ориентированной на себя и видящей смысл своего образования в себе самой. Нация подчинена высшей религиозной задаче, смыслу Божественного устройства мира. Классический пример — это история еврейского

народа, его создание как избранного народа, задача которого заключалась в том, чтобы сохранить веру в единого Бога.

При научном подходе, исследуя различные идеологии Нового времени, мы не придаем им высшего и безусловного значения. Но как только какая-либо категория — будь то нация, государство или общественное устройство — приобретает абсолютную категорию, это учение становится квазирелигиозным. Если речь идет о нации, то процесс национального дискурса деформируется, и мы видим обожествление нации, т. е. становление крайних форм национализма, чаще всего он проявляется в идеологиях расового или этнического превосходства. Эту особенность секулярного общества, его роль в формировании национализма отмечал Х. Кон: «Только в современной истории человек стал рассматривать национальность в качестве центра политической и культурной жизнедеятельности. Поэтому национальность не абсолютна, и большая ошибка (лежащая в основе большинства крайностей современности) — рассматривать ее как Абсолют, как некую объективную априорную данность, как источник всей политической и культурной жизни» [5: с. 37]. И, продолжая, Кон указывает на две неверные теории по трактовке национального вопроса: «...согласно первой теории, кровь или раса есть основа национальности... другая рассматривает народный дух (Volksgeist) как неисчерпаемый источник национальности во всех ее проявлениях...» [5: с. 37].

Квазирелигиозность — обожествление нации — идет рука об руку с политической мотивацией этого явления. Такая деформация национального дискурса обусловлена утилитаризмом Нового времени. Утилитарность вообще характерна для культуры индустриального общества, в котором господствуют экономические и политические интересы. Как заметил П. Сорокин, «истина, доведенная до нормы чистого удобства, до условности, до идеологии или “деривации”, прославляющая экономические и другие интересы, сама уничтожает себя. Ибо каждый в равной степени правомочен заявить, что его идеология верна лишь по той простой причине, что полезна ему» [8: с. 480]. В результате этой полезности появляется так называемый политический национализм, при котором происходит замена понятий. Вместо культурного смыслового наполнения национального конструкта мы видим политический субъект, который активно участвует в борьбе за свои интересы.

О политизации национальности пишет британский историк Э. Хобсбаум, отмечая, что «начиная с 1880-х годов дискуссии по “национальному вопросу” приобретают серьезность и остроту, особенно среди социалистов, поскольку политическое влияние национальных лозунгов на массы потенциальных или действительных избирателей или сторонников массовых политических движений превратилось теперь в насущный вопрос реальной политики» [11: с. 71].

Не случайно в конце XIX – начале XX в. большой популярностью пользуется политико-правовая формула «Право наций на самоопределение», согласно которой создание национального государства стало одним из главных и авторитетных принципов по созданию нации. О неразрывном единстве

народа и государства пишет историк А. Градовский, отмечая, что «в новейшее время, особенно с успехами гражданской и политической свободы народов, национальный вопрос получает в Западной Европе другую постановку. В глазах новейшей политической философии, в самостоятельности государства олицетворяются как право верховной власти на независимость, так и право каждой народности на самостоятельное развитие... через государство осуществляется некоторое право народности на самостоятельную народную жизнь» [3: с. 9].

Одним из первых критиков политического национализма стал русский философ-евразиец Н.С. Трубецкой. Изучая европейскую трактовку национального дискурса, Трубецкой создал классификацию (три типа) так называемого «ложного национализма», отдельные направления которого, по его мнению, нашли свое воплощение не только в европейской, но и в российской политике. Первый тип характеризуется утверждением нацией своей индивидуальности через государственную независимость. Лозунг «право наций на самоопределение» означает стремление нации к государственному суверенитету, государственной самостоятельности и, по существу, означает желание не восстановить самобытную национальную культуру, а реализовать общепринятый европейский шаблон: стать такими же, как государства европейского мира, стать на них похожими. Государственность и ее независимость становятся самоцелью, и это направление приводит к потере национального лица. При втором типе национальная идеология превращается в шовинизм, когда одна нация стремится насадить свои культурные ценности другому народу. Третий тип: национализм превращается в «культурный консерватизм» [9: с. 51], в стремление искусственным путем сохранить исторические формы народной жизни, не подвергая их изменениям.

Как замечает Н. Трубецкой, все три вида «ложного национализма» не решают главной задачи: задачи самопознания народной личности, при помощи которой нация сможет найти свою культуру, свои духовные ценности и тем самым прийти к наиболее соответствующей форме государственного устройства и всей культурной личности в целом. Обозначенные типы национальной идеологии, напротив, приводят либо к денационализации, либо к главенству какой-либо одной культуры и подавлению всех остальных, либо к застою и несовершенству всей общественной организации.

О политическом национализме, который стал популярным среди стран Восточной Европы в XIX и в XX вв., пишет М. Бицилли, отмечая, что «он гонится и за максимальной “самобытностью”, и за тем, чтобы его нация выглядела “как все”, “не хуже других”» [1: с. 124], и в результате мы видим ряд новых национальных образований, у которых есть все признаки нации, но нет самой нации. Ложный национализм, говорит философ, приводит не к созданию уникального национального конструкта, он только оформляет тот этнический материал, который существовал ранее, и делает это по общепринятому европейскому шаблону: стать такими же, как государства европейского мира, стать на них похожими.

Государственность и ее независимость становятся самоцелью, и это направление приводит к потере национального лица. Парадокс заключается в том, что, гонясь за самобытностью, политик устремляется к общепринятым признакам нации (в данном случае речь идет о европейских стандартах: язык, территория, государственный суверенитет). Именно поэтому создание нации через принцип политической целесообразности приводит к обратному результату. Вместо национального организма, обладающего своими культурными ценностями, получается суррогат, некое подобие оригинальной индивидуальности.

Наша современность предлагает нам ситуацию, в которой политический элемент принимает на себя чужую функцию, для него не свойственную. Говоря о национальном вопросе или проблеме национализма, необходимо отметить, что понятие национализма нельзя рассматривать с позиции «истинно – неистинно» или по принципу противопоставления: «национализм – патриотизм», где понятие национализма носит негативный характер, означая приоритет одной нации, ее возвышение над другими нациями, а понятие патриотизма — положительное значение, означающее любовь к Отечеству, к своему народу. В отличие от выше-названных определений, в данном случае национализм — это понятие, которое раскрывает процесс становления нации, что само по себе не имеет аксиологической оценки. Однако становление секулярного сознания и обмирщение культуры создают предпосылки для переноса трансцендентных ценностей в политическую сферу, создавая из нации культ, обожествляя ее. Результатом становится формирование национальной идеологии, которая вместо живого, вполне конкретного и своеобразного национального организма создает уродливую копию сконструированного общественного идеала.

### *Литература*

1. *Бицилли П.М.* Избранные труды по филологии. М.: Наследие, 1996. 710 с.
2. *Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2. С. 8–20.
3. *Градовский А.Д.* Национальный вопрос в истории и литературе. СПб.: Тип. и Лит. А.Траншиля, 1873. 320 с.
4. *Клепинин Н.А.* Мысли о религиозном смысле национализма // Путь. Орган русской религиозной мысли. 1927. № 6. С. 700–709.
5. *Кон. Х.* Идея национализма // Нация и империя. Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма: М.: Новое изд-во, 2010. С. 27–62.
6. *Межуев В.М.* Глобальное и локальное в современной культуре // Россия в диалоге культур. М.: Наука, 2010. С. 5–36.
7. *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. 638 с.
8. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
9. *Трубецкой Н.С.* Об истинном и ложном национализме // Мир России — Евразия. М.: Высшая школа, 1995. С. 43–55.
10. *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.
11. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 г. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.

*Literatura*

1. *Bicilli P.M.* Izbranny'e trudy' po filologii. M.: Nasledie, 1996. 710 s.
2. *Berger P.* Fal'sificirovannaya sekulyarizaciya // Gosudarstvo, religiya, Cerkov' v Rossii i za rubezhom. 2012. № 2. S. 8–20.
3. *Gradovskij A.D.* Nacional'ny'j vopros v istorii i literature. SPb.: Tip. i Lit. A.Transhilya, 1873. 320 s.
4. *Klepinin N.A.* My'sli o religioznom smy'sle nacionalizma // Put'. Organ russskoj religioznoj my'sli. 1927. № 6. S. 700–709.
5. *Kon X.* Ideya nacionalizma // Naciya i imperiya. Mify' i zabluzhdeniya v izuchenii imperii i nacionalizma: M.: Novoe izd-vo, 2010. S. 27–62.
6. *Mezhuev V.M.* Global'noe i lokal'noe v sovremennoj kul'ture // Rossiya v dialoge kul'tur. M.: Nauka, 2010. S. 5–36.
7. *Novgorodcev P.I.* Ob obshhestvennom ideale. M.: Pressa, 1991. 638 s.
8. *Sorokin P.A.* Chelovek. Civilizaciya. Obshhestvo. M.: Politizdat, 1992. 543 s.
9. *Trubeczkoj N.S.* Ob istinnom i lozhnom nacionalizme // Mir Rossii — Evraziya. M.: Vy'sshaya shkola, 1995. S. 43–55.
10. *Florovskij G.V.* Iz proshlogo russskoj my'sli. M.: Agraf, 1998. 432 s.
11. *Xobsbaum E'.* Nacii i nacionalizm posle 1780 g. SPb.: Aletejya, 1998. 306 s.

***O.A. Sukhorukova***

**Deformation of the National Discourse:  
to the History of the Problem**

The article considers the problem of the origins of nationalism. Why happens the deformation of national discourse, in which the natural historical process of nation formation leads to nationalism? What are the causes of this phenomenon, and that served as a prerequisite for the formation of nationalism? In answering these questions, the author analyses such concepts as nation, secular society, considering their relationship through value orientations.

*Keywords:* political nationalism; secular society; quasi-religion; deification of the nation; transcendental values.

**В.В. Михайлов**

## **Девестернизация как ключ к сохранению национального суверенитета и решению глобальных проблем**

В статье дана критическая оценка господствующей в современном мире западной культуры, показана ответственность западной цивилизации за все глобальные проблемы современности и предложена идея «девестернизации», как ликвидации разрушительных и неэффективных культурных стереотипов западной цивилизации и замена ее конгломератом наилучших культурных достижений всех мировых цивилизаций. Такая замена может стать способом разрешения и снятия всех глобальных проблем современности.

*Ключевые слова:* вестернизация; девестернизация; глобальные проблемы современности.

**О** глобальном кризисе современного мира, наверное, не говорит сегодня только ленивый, во всяком случае, эта тема уже давно стала общепризнанной и имеет массу соответствующей литературы (см. напр. [12–13]). Однако помимо констатации фактов, являющейся естественной задачей науки, необходимо и решение выявленных наукой и практикой проблем. Такое решение может предложить социальная философия, одно из определений которой — «дискурс о социальном проекте». Естественная для философии (но не для науки, политики, религии и обыденного сознания) свобода мысли предполагает право выдвигать различные идеи. Общество и его элита могут, в свою очередь, принимать или не принимать эти идеи, в меру своей нравственности, образованности и интеллекта.

Основная идея статьи довольно проста: если современный вестернизированный мир породил все современные глобальные проблемы, то именно девестернизация, как его очищение от деструктивных элементов породившей все эти проблемы западной цивилизации и культуры, и есть ключ к решению всех нынешних глобальных проблем.

Под западной цивилизацией и культурой мною в данном случае понимается специфическое социокультурное образование — буржуазно-технократическая, паразитарно-грабительская «антитрадиционная» и постхристианская цивилизация, возникшая после XVI в. на территории Западной Европы и после серии буржуазных революций (Голландия, XVI в., Англия, XVII в. и т. д.) и захватившая бразды правления сначала в Западной Европе, а потом и во всем мире. К западной цивилизации не имеет прямого отношения ни средневековая Европа, ни античный рабовладельческий мир, хотя они и содержали предпосылки ее

возникновения. Не связан жестко с западной цивилизацией и какой-либо расово-этнический субстрат. Ее «метастазы» проникли в настоящее время в элиты многих стран и народов. Поэтому субъектом и объектом девестернизации может быть и население США и Западной Европы, не разделяющее ценности западной цивилизации и навязанный ею всему миру политический и социокультурный порядок, а не только наиболее угнетаемые Западом народы «развивающихся стран».

Перечислим основные глобальные проблемы современности и рассмотрим негативную роль Запада (западной цивилизации) в их возникновении.

Первая глобальная проблема, которая у всех на слуху, — экологическая: загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, изменение климата в результате антропогенной деятельности. Породил эту проблему Запад: еще в XVI–XVIII вв. видные теоретики строительства западной цивилизации (сторонников, агентов и теоретиков западной цивилизации можно далее называть введённым А.А. Зиновьевым термином «западоиды» или мягче — «западники») в лице Ф. Бэкона, И.В. Гёте и других выдвинули идею покорения человеком природы, ее эксплуатации и использования в интересах «западоидов». Подобные технократические утопии популярны по сей день, например, в форме проекта «ноосферы» В.И. Вернадского, в котором биосфера должна объединиться с техносферой.

Как известно, продавший душу дьяволу гётевский Фауст — символ западного человека — обрел смысл жизни в бессмысленной и бесплодной борьбе с природной стихией. Другой видный западник — Петр I — реализовал идею Фауста на практике, построив столицу России в гнилом, затопляемом морем болоте, на костях согнанных на ее строительство крестьян. Естественно, что подобный подход не мог не породить глобальных экологических проблем.

Чтобы решить замеченные ими экологические проблемы, западники выдвинули в лице Римского клуба идеи «нулевого роста» и «устойчивого развития», которые предполагали сокращение населения и остановку научно-технического прогресса. То, что научно-технический прогресс может открыть новые источники дешевой и экологически безопасной энергии и новые технологии очищения и восстановления испорченных западниками ландшафтов, мудрецы из Римского клуба по недомыслию и (или) безнравственности упустили. В общем, все попытки западников разрешить экологический кризис по большому счету на сей день провалились. Вместо решения экологических проблем мы имеем пустую болтовню об этих проблемах.

А ведь выход есть — социокультурная девестернизация как очищение современного мира от деструктивно-грабительских и бессмысленных стереотипов мышления и поведения западников. Правильные коды отношения к природе содержатся во многих незападных культурах. Например, североамериканские индейцы, у которых следовало учиться западным колонистам, умели жить в гармонии с природой, зороастризм древних персов предписывал бережное отношение к природе. В общем, учиться западникам экологическому сознанию есть у кого. Только вот способен ли западник этому научиться?

Следующая глобальная проблема — демографическая, переплетающаяся с проблемой миграции и «нового переселения народов». На первый взгляд может показаться, что Запад здесь ни при чем, так как безудержный рост населения наблюдается в мире в основном в незападных, «развивающихся» странах. Однако, немного вспомнив историю, мы легко обнаружим, что резкий рост населения в некоторых развивающихся странах возник именно после их соприкосновения с западной экономикой и культурой. Причем если одни народы (китайцы, индийцы, часть африканцев) начали после соприкосновения с западной культурой бурно размножаться, другие народы не менее быстро вымирали в результате вестернизации: североамериканские индейцы, аборигены Австралии, население России и Украины после их вестернизации в 1991 г. Во всяком случае, демографического равновесия вестернизация народам Земли не принесла. Многие народы сознательно уничтожались западниками для очистки территории для их, западников, будущего проживания, как это произошло с североамериканскими индейцами. Наиболее откровенными в этом отношении были гитлеровские западники, другие меньше афишировали свои планы геноцида других народов.

В любом случае схема интеграции незападных народов в западную цивилизацию выглядела так: 1. Частичное уничтожение интегрируемого народа; 2. Порабощение и эксплуатация неуничтоженной части населения в западных интересах; 3. Последующее (часто через несколько столетий) предоставление равных прав с «коренными западоидами». По этой схеме интегрировались в американское общество негры и индейцы, которым только в XX в. предоставили статус полноправных граждан США; таким же образом «интегрировалось» население европейских колоний; аналогичные процессы вымирания населения и ограбления народов Западом проходили и продолжают идти в постсоветских государствах, «возвращающихся в лоно мировой (западной) цивилизации».

А были ли иные схемы включения иных народов в свою цивилизацию? Да, были. Свои схемы интеграции были в индийской, китайской цивилизациях [7; 10: с. 22]. В России, например, «инородцы» не угнетались, а, напротив, имели привилегии по сравнению с государствообразующим русским этносом. Так, 70–80 % дворян в Российской империи были этнически нерусскими, включая семью императора; прибалтийских крестьян освободили от крепостной зависимости на несколько десятилетий раньше, чем русских; жителей Средней Азии не призывали в армию; в СССР было четыре привилегированных республики: три прибалтийских и Грузия.

Отсюда можно сделать вывод, что народам Земли нет никакого резона интегрироваться в западную цивилизацию по означенной выше схеме, а решить свои демографические проблемы они могут за счет отказа от западной культуры. В завершение — показательный факт. Когда в Китае несколько лет назад была принята евгеническая программа улучшения качества населения, европейские ревнители «демократии» и «прав человека» стали требовать ее

отмены. Западных политиков, как видно, не устраивало улучшение качества китайского народа [3]...

Следующая глобальная проблема, о которой в последние десятилетия как-то позабыли, — проблема угнетенных западными колонизаторами, несвободных и несuverенных стран и народов. Речь здесь идет далеко не только о нескольких десятках мелких официальных колоний США, Великобритании, Франции, Голландии, Дании, Австралии и Новой Зеландии, многие из которых «на свободу» совсем не рвутся, прекрасно понимая цену «независимости» своих соседей, но прежде всего о десятках псевдосуверенных крупных государств, страдающих от западного неокOLONIALИЗМА. Например, можно ли считать независимыми некоторые постсоветские государства, президенты которых после «оранжевых революций» получают зарплату от госдепартамента США? Можно ли считать суверенными несколько десятков искусственно созданных колонизаторами в Африке государств, государственным языком которых является английский или французский, деньги печатаются во Франции, причем сразу на несколько стран, а в случае беспорядков туда быстро прибывает французский экспедиционный корпус?

Думаю, это вопрос риторический. Очевидно, что для того, чтобы обрести подлинный, а не показной суверенитет, мало нарисовать свои флаги и гербы, сочинить гимны и переименовать колониальных генерал-губернаторов и резидентов в президенты. Свои гербы, гимны, флаги, границы и чиновники есть ныне даже у муниципальных образований в городах мира и у учебных заведений, хотя суверенными государствами их никто не считает. Похоже, что реальная политическая (а не административно-территориальная) карта мира не очень сильно изменилась с начала XX в., когда целые континенты были раскрашены в цвета нескольких стран Запада, разве что состав колоний изменился за счет резкого роста колоний США. Похоже, что от статуса американского колониального протектората не спасает даже положение крупной развитой европейской страны: по сообщениям печати, ФРГ имеет секретный договор с США, ограничивающий ее суверенитет, да и оккупационные американские войска до сих пор находятся в Германии, также, видимо, нуждающейся в девестернизации.

Суть проблемы неокOLONIALИЗМА в том, что, получив формально-юридическую и административную независимость с ее атрибутами, бывшие колонии (или неокOLONIALIZED страны) не получили финансово-экономической, военно-политической и, главное, культурной независимости от бывших метрополий, продолжая пользоваться их языком, скопированными социально-политическими институтами, деньгами, правовыми системами, религиями, мировоззренческими клише, СМИ, системами образования, продуктами искусства и культуры и т. п. В результате их зависимость от Запада не уменьшилась, а возросла, так как колонизаторам удалось создать в элитах этих стран устойчивые популяции местных западников, замаскированных под представителей местного населения, взявших на себя функции прежней открытой колониальной администрации.

Отсюда вывод: чтобы добиться подлинного суверенитета, всем незападным народам требуется в первую очередь культурная девестернизация, очищение от архетипов, шаблонов и схем культуры колонизаторов, переход к самоуправлению и самостоятельному культурному, политическому и экономическому творчеству, свободному от влияния западоидов. Таков путь к подлинной независимости и свободе, а «деколонизацию» XX века можно считать уловкой колонизаторов, имитацией и обманом народов этих стран.

Следующая глобальная проблема — это войны, вооруженные конфликты, гонка вооружений, угроза ядерной, химической, биологической войны и «международный терроризм». Как-то так получилось, что обе мировые войны XX века разразились на Западе, в Европе, после чего в них были втянуты и неевропейцы, атомную бомбу первыми сделали представители западной цивилизации — США, а пострадали от нее представители незападной цивилизации — Японии. Также почему-то получилось, что «международные исламские террористы» атаковали 11 сентября 2001 г. США, а «в проигрыше оказались все, кроме США и «международного терроризма». Уже одно это обстоятельство позволяет сделать определенный вывод об их реальных отношениях» [8: с. 420].

На Ближнем Востоке (западе Азии) форпостом западной цивилизации стал Израиль, который на протяжении всей своей короткой истории ведет перманентную войну с палестинцами и всеми своими соседями. Израиль с полным правом может претендовать на статус самого милитаризованного государства в современном мире.

Однако главным агрессором в современном мире является все же не маленький Израиль [19], а США — безусловный мировой чемпион по числу развязанных им в последнее столетие захватнических войн. «Политическое и экономическое господство над миром предполагает военный контроль над всей поверхностью планеты. Для этого с 1 октября 2002 г. Вашингтоном введен в действие «План объединенных командований». В соответствии с ним все регионы Земли распределены между региональными объединенными командованиями (ОК) вооруженных сил США... Отныне главным приоритетом для армии США становится так называемая **оборонительная интервенция**, т. е. нанесение упреждающих ударов по государствам, которые, с точки зрения Белого дома, могут в будущем представлять угрозу для Соединенных Штатов» [4: с. 210], — отмечал украинский автор А. Ваджра (примеры: Ирак, Ливия, Сирия). При этом в американской концепции ведения превентивных войн допускается и использование ядерного оружия против любых противников. Несложно догадаться, что в будущем все государства могут когда-нибудь представить угрозу для США, поэтому означенный выше план представляет собой не что иное, как слегка завуалированное объявление войны США всему остальному миру.

Анализ американской и шире — западной кино- и видеопродукции, рок-музыки, компьютерных игр и т. п. на предмет культивирования в них агрессии,

сализма, сатанизма, насилия и прочих многообразных проявлений мракобесия — отдельная и очень интересная тема, так как там порой открыто говорится то, о чем политики и ученые предпочитают ради соблюдения приличий помалкивать. Но все это — «душа Запада».

Таким образом, вывод здесь однозначен: главным и, скорее всего единственным источником военно-террористической угрозы мирового масштаба является западная цивилизация. Американский философ С. Хантингтон подвел под американскую (западную) агрессию теоретическую базу в виде теории «столкновения цивилизаций» [18].

Если практически все незападные цивилизации Земли развивались и развиваются относительно локально, не стремясь принудительно навязать свою культуру всему миру (например, Древний Египет, Шумер, Инки, Майя, цивилизации Африки, Океании, Индия, Китай, Россия), то у Запада в эпоху «Возрождения» возникло патологическое стремление к завоеванию и порабощению всего мира, сдерживаемое только сопротивлением незападного мира.

Следующая глобальная проблема — социально-экономическое неравенство, неэквивалентный товарообмен между богатыми и бедными странами и связанные с этим проблемы голода, недостатка продовольствия и т. п. Здесь, пожалуй, все предельно ясно. Есть «богатый Север» и «бедный Юг», «золотой миллиард» западоидов и «бронзовая периферия», удел которой — ее обслуживание. Эту проблему также целиком и полностью породил Запад. С одной стороны, именно он ограбил, еще в эпоху колониальных захватов, иные цивилизации и народы (как, например, брутально грабили золото банды испанских уголовников-колонизаторов у инков и ацтеков, попутно создавая экономический базис западных «правовых государств») и, что еще хуже, разрушил их социальную организацию, экономику и культуру, архаизировав эти общества, затормозив их развитие, включив в систему колониальной эксплуатации.

С другой стороны, Запад породил специфическую локальную этноцивилизационную социально-экономическую модель хозяйства — капитализм, в которой изначально были заложены механизмы создания глубокого экономического неравенства и воспроизводства бедности и нищеты. А затем западники распространили капиталистическую модель хозяйства по всему миру и принудительно навязали ее почти всем народам. В результате богатые сегодня почти во всем мире непрерывно богатеют, а бедные столь же постоянно беднеют. При этом разрыв между беднейшими и богатейшими во всем мире непрерывно увеличивается.

Как Запад собирается решать проблему бедности? Конечно, по старому, по рецептам Т. Мальтуса. Как полагает вице-президент Академии геополитических проблем К.Н. Соколов, допустить аналогичного развалу СССР развала Китая Запад не может из-за угрозы массовой эмиграции многочисленных китайцев в западные страны. «Значит остается единственный выход — массовое уничтожение населения... Китай, как потенциальная жертва, стоит на первом

месте. Поэтому имеет смысл с особым пристрастием разобраться в вопросе, почему именно в Китае стали возникать эпидемии от неизвестных ранее вирусов (сначала — «атипичная пневмония», теперь еще какой-то вирус, поражающий в основном детей). Хочется знать и оценку специалистов о возможности стимулировать землетрясения, по типу случившегося в 2008 г. в провинции Сычуань.

Точно так же хочется понять, насколько обоснованно связывают цунами, вызвавшее катастрофические последствия в Юго-Восточной Азии 26 декабря 2004 г., с действием системы HAARP, размещенной на Аляске» [1: с. 7]. Но следом за Китаем в «списке на ликвидацию» К.Н. Соколов видит Индию, Японию (каковы причины землетрясений и цунами весной 2011 г. в Японии?) и другие страны. Его мнение косвенно подтверждают и американские документы. А как американцы истребляли местное население во Вьетнаме, Лаосе, Камбодже, всем хорошо известно. Публиковались и американские планы развала России и Китая до 2015 г.

Объем статьи не позволяет мне далее перечислять глобальные проблемы, в возникновении которых также виновата западная цивилизация, как руководящая и направляющая Землю по тупиковому пути развития сила. США, имея примерно 5 % мирового населения, потребляют 40 % мировых ресурсов и дают более 50 % мировых отходов (и еще при этом имеют наглость и глупость поучать всех об эффективности капитализма и своей «демократии»), будучи, по сути, неэффективным глобальным паразитом и главной глобальной проблемой современности.

Выводы. Виновность западной цивилизации и населяющих ее народов (конечно, в первую очередь, руководящего слоя) во всех глобальных проблемах современности свидетельствует о принципиальном несовершенстве и порочности всей западной цивилизации и культуры в целом. Тезис о передовом и прогрессивном характере западной культуры — выдуманный на Западе пропагандистский миф, не имеющий под собой никаких реальных оснований, следствие навязанной всему миру евроцентристской аберрации восприятия [17]. Тезис об отсталости, дикости, несовершенстве неевропейских народов, цивилизаций и культур (так же как и древних народов и цивилизаций) — также евроцентристский клеветнический миф [11], не имеющий оснований и многократно опровергнутый (европейцы любят порассуждать о человеческих жертвоприношениях у ацтеков, но почему-то не хотят считать человеческими жертвоприношениями многочисленные казни еретиков европейской инквизицией или террор против колонизируемых народов, тех же индейцев например).

Первые кругосветные путешествия совершили китайцы в 1421–1423 годах, а не Магеллан (тогда же они открыли Америку). От евроцентристского расизма отказываются и серьезные западные ученые. Например, К. Леви-Стросс отмечал, что если принять путь развития Запада за критерий, то индикатором уровня развития общества будет уровень энергозатрат на человека. В то же время эскимосы и бедуины лучше других сумели приспособиться к экстремальным погодным

условиям, Индия разработала лучшую религиозно-философскую систему, Китай — условия общежития в ситуации перенаселенности, ислам — теорию солидарности, австралийцы — лучшие способы гармонизации семейных и социальных отношений, Индия и Китай — совершенные методы психофизического развития и лечения человека: аюрведу, йогу, у-шу, цигун и т. п. [10: с. 261–262].

Однако западная цивилизация, сумев ограбить и разрушить многие цивилизации и культуры, в целом не сумела освоить их культурных достижений, интегрировать их в собственную культуру и распространить по всему миру. То есть ее культуртрегерская и колонизаторская деятельность в целом не повысила, а понизила культурный уровень человечества и обеднила мировую культуру в целом. Например, календарь майя был точнее григорианского, но Запад его не принял, продолжая вместо этого пользоваться неравномерным и отрицательно влияющим на сознание и бытие человека и общества григорианским календарем [2]. Китайцы пили в основном полезный для здоровья и более приятный на вкус зеленый чай, а англичане заменили его на вредный и невкусный черный, так как зеленый чай плохо хранился. И таким примерам нет числа.

Почему же тогда именно западная культура шире всего распространилась по всему миру, если она не является наилучшей? Ответ на это есть. Западная культура не была лучшей, но навязывалась всем наиболее активно и агрессивно. Реальное преимущество Запада не в качестве его культуры, а в маниакальном упорстве, с которым он ее навязывал. Да, у Запада определенно есть свои секреты и конкурентные преимущества: он бесспорный лидер и хранитель наиболее эффективных технологий разрушения, уничтожения, порабощения, деградации, эксплуатации, паразитирования, обмана, манипуляции сознанием и т. п. При этом Запад всегда выступает под прикрытием лицемерной демагогии христианства, прогресса, демократии, прав человека и т. п. В этом и заключается весь его, в общем-то, немудреный секрет и вся «тайна Запада». Только вот нужен ли миру подобный inferнальный «лидер цивилизационного развития»? Если нет, то девестернизация как очищение от деструктивных, ненужных и неэффективных форм западной культуры и замена господствующей в мире западной культуры конгломератом лучших культурных достижений всех мировых культур и цивилизаций есть ключ к решению всех глобальных и локальных проблем, к выживанию и прогрессу человечества.

Каковы могут быть более конкретные направления девестернизации? На мой взгляд, она может быть проведена в сфере российского образования. Действующие образовательные стандарты вполне позволяют преподавать все гуманитарные дисциплины с меньшей опорой на результаты исследований и точки зрения западноевропейских и американских ученых, философов и деятелей культуры и искусства, используя в большей степени достижения отечественных исследователей и ученых других цивилизаций, в первую очередь индийской, китайской, исламской. Этому и сегодня практически ничего не мешает, кроме инерционно-го «низкопоклонства перед Западом» и нежелания большинства преподавателей

самостоятельно и творчески подходить к своей деятельности. Конечно, творческий подход требует определенных усилий по самостоятельному изучению незападных культур, однако это окупается приобретением более качественных, по сравнению с западными, материалов. Например, геополитические и футурологические работы С.Б. Переслегина [14; 15] превосходят аналогичные трактаты С. Хантингтона и З. Бжезинского, но их, к сожалению, мало кто изучает.

Важнейшее значение имеет преодоление методологических и фактологических фальсификаций российской и мировой истории, созданных западными авторами или их последователями и учениками. Например, замалчивается многотысячелетняя история России до 862 г., когда согласно «Норманнской теории» в страну был с Запада приглашен правитель. Внутренне противоречивый норманнский миф до сих пор «гуляет» по российским школьным и вузовским учебникам. При этом все данные археологических раскопок и летописей, свидетельствующие о наличии до этого в стране и государственности, и высокой культуры игнорируются. Поэтому должны быть написаны новые девестернизированные учебники российской и мировой истории, а также созданы девестернизированные курсы политологии, социологии, экономики и прочих гуманитарных и социальных дисциплин, так как нынешние учебники, опирающиеся на западные исследования, методологии и концепции, не дают адекватного представления о реалиях всех незападных стран. Дело здесь в том, что наука и философия, особенно науки гуманитарные, имеют цивилизационную обусловленность, поэтому созданные учеными одной цивилизации модели плохо отражают реалии других цивилизаций. Известна старая проблема «азиатского способа производства» в марксизме или несоответствие неевропейских социальных реалий европейским формационно-стадиальным концепциям. Работа в направлении создания сугубо отечественной социологии уже проводится, например А.Г. Дугиным [9].

Ученым следует отказаться от слепой веры в западные ценности и от постоянного сравнения России с западными, прежде всего англо-американскими, образцами. Сугубо религиозный характер преклонения перед Западом хорошо заметен у раннего П.Я. Чаадаева, у В.С. Соловьёва. Российской интеллигенции следует преодолеть в себе «синдром ученика» Европы и странный комплекс неполноценности перед европейцами. Почему мы должны учиться у Запада, а не Запад у нас? Почему мы должны заимствовать всё только с Запада, а не создавать свое или учиться у Востока или Юга? К сожалению, в массовом сознании до сих пор работает программа глупого лозунга Н.С. Хрущева «Догнать и перегнать Америку!», которая на самом деле является тупиковой и деградационной программой вечно догоняющего развития. Как Ахилл у Зенона никогда не догонит черепаху, так и ученик никогда не перегонит, посредством копирования, своего учителя.

Остается только выразить надежду, что XXI в. станет веком подлинной деколонизации и девестернизации для народов Земли в противовес иллюзорной деколонизации XX в.

*Литература*

1. Агентура влияния и будущее России. Интервью К.Н. Соколова // Знание — Власть! Концептуальное приложение к № 398. 2008. С. 7.
2. *Аргуэльес Х.* Зов Пакаль Вотана: Время — четвертое измерение. М.: Читра, 2001. 128 с.
3. *Бенуа А.* «Дебилы рожают дебилов!» // За русское дело. 2000. № 1. С. 5.
4. *Ваджра А.* Путь зла. Запад: матрица глобальной гегемонии. М.: АСТ, 2007. 542 с.
5. *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991. 160 с.
6. *Голдберг Д.* Либеральный фашизм. М.: Рид Групп, 2012. 512 с.
7. *Гусева Н.Р.* Индуизм и мифы Древней Индии. М.: Вече, 2005. 480 с.
8. *Дугин А.Г.* Конспирология. М.: РОФ «Евразия», 2005. 624 с.
9. *Дугин А.Г.* Социология русского общества. М.: Академический проект, 2011. 582 с.
10. *Кара-Мурза С.Г.* Демонтаж народа. М.: Алгоритм, 2008. 702 с.
11. *Кюстин А.* Николаевская Россия. М.: Политиздат, 1990. 350 с.
12. *Мартин Г.П., Шуманн Х.* Западня глобализации: атака на процветание и демократию. М.: Альпина, 2001. 335 с.
13. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: Эксмо-Пресс, 2002. 416 с.
14. *Переслегин С.Б.* Самоучитель игры на мировой шахматной доске. М.: АСТ, 2006. 619 с.
15. *Переслегин С.Б.* Новые карты будущего. М.: АСТ, 2009. 701 с.
16. *Стогов И.* Челюсть Адама. М.: Эксмо, 2003. 204 с.
17. *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000. 560 с.
18. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2006. 571 с.
19. *Шамир И.* Каббала власти. М.: Алгоритм, 2007. 540 с.

*Literatura*

1. Agentura vliyaniya i budushhee Rossii. Interv'yuy K.N. Sokolova // Znanie — Vlast'! Konceptual'noe prilozhenie k № 398. 2008. S. 7.
2. *Argue'l'es X.* Zov Pakal' Votana: Vremya — chetvertoe izmerenie. M.: Chitra, 2001. 128 s.
3. *Benua A.* «Debily' rozhayut debilov!» // Za russkoe delo. 2000. № 1. S. 5.
4. *Vadzhra A.* Put' zla. Zapad: matricza global'noj gegemonii. M.: AST, 2007. 542 s.
5. *Genon R.* Krizis sovremennogo mira. M.: Arktogeya, 1991. 160 s.
6. *Goldberg D.* Liberal'ny'j fashizm. M.: Rid Grupp, 2012. 512 s.
7. *Guseva N.R.* Induizm i mify' Drevnej Indii. M.: Veche, 2005. 480 s.
8. *Dugin A.G.* Konspirologiya. M.: ROF «Evraziya», 2005. 624 s.
9. *Dugin A.G.* Sociologiya russkogo obshhestva. M.: Akademicheskij proekt, 2011. 582 s.
10. *Kara-Murza S.G.* Demontazh naroda. M.: Algoritm, 2008. 702 s.
11. *Kyustin A.* Nikolaevskaya Rossiya. M.: Politizdat, 1990. 350 s.
12. *Martin G.P., Shumann X.* Zapadnya globalizacii: ataka na procvetanie i demokratiyu. M.: Al'pina, 2001. 335 s.
13. *Panarin A.S.* Iskushenie globalizmom. M.: E'ksmo-Press, 2002. 416 s.

14. *Pereslegin S.B.* Samouchitel' igry' na mirovoj shaxmatnoj doske. M.: AST, 2006. 619 s.
15. *Pereslegin S.B.* Novy'e karty' budushhego. M.: AST, 2009. 701 s.
16. *Stogov I.* Chelyust' Adama. M.: E'ksmo, 2003. 204 s.
17. *Trubeczkoj N.S.* Evropa i chelovechestvo // Nasledie Chingisxana. M.: Agraf, 2000. 560 s.
18. *Xantington S.* Stolknovenie civilizacij. M.: AST, 2006. 571 s.
19. *Shamir I.* Kabbala vlasti. M.: Algoritm, 2007. 540 s.

*V.V. Mikhailov*

### **Devesternization as the Key to the Preservation of National Sovereignty and Solution of Global Issues**

The paper presents a critical assessment of the Western culture, dominant in today's world. The author shows the responsibility of Western civilization for all global problems of modernity and proposes the idea of «devesternization» as the elimination of destructive and inefficient cultural stereotypes of Western civilization and its replacement by a conglomerate of the best cultural achievements of all the world's civilizations. Such a substitution may be a way to resolution and removal of all global issues of our time.

*Keywords:* Westernization; devesternization; global problems of modernity.

**А.В. Жукоцкая**

### **Несколько слов о «девестернизации» и ключе к сохранению национального суверенитета**

Основной тезис статьи В.В. Михайлова «Девестернизация как ключ к сохранению национального суверенитета и решению глобальных проблем» сформулирован предельно четко и определено: *«Если современный вестернизированный мир породил все современные глобальные проблемы, то именно девестернизация как его очищение от деструктивных элементов, породивших все эти проблемы западной цивилизации и культуры, и есть ключ к решению всех нынешних глобальных проблем»* (здесь и далее курсивом выделены цитаты из статьи В.В. Михайлова). Кстати, у истоков экологического кризиса, например, по мнению автора, стояли Ф. Бэкон и И. Гёте вкупе со своим литературным персонажем Фаустом — *«символом западного человека, который обрел смысл жизни в бессмысленной и бесплодной борьбе с природной стихией»*. Также виноват еще и Петр I, который *«реализовал идею Фауста на практике, построив столицу России в гнилом, затопляемом морем болоте, на костях согнанных на ее строительство крестьян»*, *«подобный подход не мог не породить глобальных экологических проблем»*, считает автор. Пафос статьи тоже понятен и артикулируется примерно так: во всем виноваты американцы и европейцы, если бы их не было, на земном шаре давно установилась бы дорическая гармония. Хранителями подобной социальной

симфонии, как следует из статьи, были бы негры (терминология автора), индейцы, аборигены Австралии и т. д., то есть все те народы, которые *«начали после соприкосновения с западной культурой бурно размножаться» (китайцы, индийцы, часть африканцев), а также те, которые «быстро вымирали в результате вестернизации: североамериканские индейцы, аборигены Австралии, население России и Украины после их вестернизации в 1991 году»*. Если говорить серьезно, то уважаемый коллега действительно, как сейчас принято говорить, глубоко озабочен глобальными проблемами современности: экологическим кризисом, проблемами войны, демографическими проблемами, социально-экономическим неравенством и другими, но выход из ситуации кризиса, на мой взгляд, он предлагает весьма странный — девестернизацию.

Все проблемы, на которых автор сосредоточивает свое внимание, действительно актуальны. Хочется надеяться, что лучшие умы человеческой, не только европейской, цивилизации работают и ищут возможные пути их решения. И вряд ли путь девестернизации — это реальный, а главное — верный выход из военных, демографических, экологических и прочих кризисных проблем. Если бы все было так просто, как это представляется автору!

Вообще в статье поражает не только легкость и однозначность предлагаемого пути решения всех глобальных проблем — девестернизация, но и то, как философ обращается с фактами истории. Речь не идет о прямом искажении исторических фактов, скорее — о желании быть «в тренде». Нынче мы ведь в очередной раз переписываем нашу историю, и никого, кроме серьезных ученых, похоже, это не смущает. *«В России, например, «инородцы» не угнетались, а, напротив, имели привилегии по сравнению с государствообразующим русским этносом. Так, 70–80 % дворян в Российской империи были этнически нерусскими, включая семью императора, прибалтийских крестьян освободили от крепостной зависимости на несколько десятилетий раньше, чем русских, жителей Средней Азии не призывали в армию, в СССР было четыре привилегированных республики: три прибалтийских и Грузия»*. В этом историческом винегрете есть всё, кроме достоверности. О какой России, каких веков идет речь? Может, царская Россия и не была «тюрьмой народов», но была империей, и черта оседлости, например, существовала с 1791 по 1917 г. Я уж не говорю о многочисленных Кавказских войнах. Одно дело — декларативная политика власти, направленная на желаемую гармонизацию этнических и национальных отношений, а другое — реальное поведение местных чиновников и населения «на местах». Что касается этнически русского или не русского дворянства, то этот вопрос чрезвычайно сложный. Российское дворянство было разнородно и по происхождению, если так можно сказать, и по этническому составу: это и великорусское московское дворянство, и украинское и донское казачье дворянство, и прибалтийско-немецкое дворянство, и польская и литовская шляхта, и бессарабское дворянство, и осетинское, грузинское, армянское дворянство. Но это еще не основание для вывода о том, что царская имперская Россия пренебрегала титульными нациями (русские, украинцы, белорусы) в пользу привилегий «инородцам» и не имела

проблем в этнической политике. Эта современная, «модная» трактовка национальной политики царской России активно поддерживается Интернет-сообществом. Автор противопоставляет две схемы: «схему» интеграции *«не западных народов в западную цивилизацию»* и «схему» *«включения иных народов в Российскую империю»*. В первом случае — это *«уничтожение интегрируемого народа», «порабощение и эксплуатация неуничтоженной части в западных интересах», «последующее (часто через несколько столетий) предоставление равных прав с “коренными западоидами”»*. Во втором — вышеприведенное в цитате этническое и политическое благополучие России. По-моему, здесь проявляется мифологическое мышление самого автора. Далее В.В. Михайлов делает вывод, который не вписывается, на мой взгляд, ни в какие логические конструкции: *«...народам Земли нет никакого резона интегрироваться в западную цивилизацию по означенной выше схеме, а решить свои демографические проблемы они могут за счет отказа от западной культуры»*. Так и напрашивается: *«Народы всей Земли — освобождайтесь!»*

Вообще, на мой взгляд, автор в этой работе более мифолог и пропагандист, чем философ-исследователь. Такая социально-историческая мифология опасна. Она разъединяет людей и культуры, направлена на разрушение, а не на созидание и гармонизацию отношений. Часто используемый в статье термин «западники» сразу подсовывает нашему сознанию альтернативу — «славянофилы». Вот и готов стереотип. Западники — плохо, славянофилы — хорошо. В тексте преобладают худшие образцы пропагандистской лексики середины XX века: *«очистка территории», «геноцид», «порабощение и эксплуатация», «ограбление народов», «вымирание населения», «десятки псевдосуверенных крупных государств, страдающих от западного колониализма», «агрессия, садизм, сатанизм, насилие и прочее мракобесие» — «это — душа Запада»*. Согласитесь, что эмоционально нагруженные, негативно коннотированные пропагандистские штампы — далеко не лучшие помощники при анализе действительно важных социальных проблем и поиске выхода из кризисных ситуаций.

Итак, по мнению автора, *«чтобы добиться подлинного суверенитета, всем незападным народам требуется в первую очередь культурная девестернизация, очищение от архетипов, шаблонов и схем культуры колонизаторов, переход к самоуправлению и самостоятельному культурному, политическому и экономическому творчеству, свободному от влияния западоидов. Таков путь к подлинной независимости и свободе...»*. Видите, как всё просто. Главное, понятно, что надо делать всем, заметьте, всем не западным народам. Только небольшая заминка: кто и как, по каким критериям разделит народы на «западные» и «незападные»? По цвету кожи? Разрезу глаз? Географии? А может, по набору генов? Или по характеру — «стойкий» — «нестойкий», «нордический — ненордический». Вас это не смущает? Меня не только смущает, но и пугает. Интересно, а как философ собрался «очистить» сознание от архетипов культуры? Насколько я понимаю, очистить от архетипов культуры сознание людей можно лишь одним способом: физически уничтожить

носителей архетипов. Иной возможности избавиться от архетипов нет. Еще один вопрос, совсем не риторический — а сами-то «псевдосуверенные страны» и «угнетенные народы» хотят избавления от «Запада — лидера и хранителя наиболее эффективных технологий разрушения, уничтожения, порабощения, деградации, эксплуатации, паразитирования, обмана, манипуляции сознанием и т.д.»? Похоже, что их мнением автор статьи не интересовался. Не приводится никаких убедительных доказательств недовольства «угнетенных» западной цивилизацией народов, нет ссылок на результаты социологических исследований по этому поводу, статистику социальных протестов против «угнетателей».

Жанры философской статьи и пропагандистской листовки весьма различны. У этих двух продуктов творчества, в первом случае — интеллектуального, во втором — только вербального, разные цели и задачи. Автор не убедил меня ни как исследователь, носитель концепции девестернизации, так как я не увидела базы исследования, ни как пропагандист — так как используемые пропагандистские клише безнадежно устарели. Более того, меня изрядно напугали предлагаемые им способы девестернизации России. (В.В. Михайлову, видимо, представляется, что Россия — глубоко вестернизированная страна.)

Автор предлагает начать этот процесс в России, например, с изменения приоритетов в системе образования: «...действующие образовательные стандарты вполне позволяют преподавать все гуманитарные дисциплины с меньшей опорой на результаты исследований и точки зрения западноевропейских и американских ученых, философов и деятелей культуры и искусства, используя в большей степени достижения отечественных исследователей и ученых других цивилизаций, в первую очередь индийской, китайской, исламской». И далее: «...должны быть написаны новые девестернизированные учебники российской и мировой истории, а также созданы девестернизированные курсы политологии, социологии, экономики и прочих гуманитарных и социальных дисциплин, так как нынешние учебники, опирающиеся на западные исследования, методологии и концепции не дают адекватного представления о реалиях всех незападных стран».

Мне кажется, что этот процесс «очищения» науки и сознания, приведения их в соответствие с тотальной идеологией, навязчивой бредовой идеей уже проходил в недавней истории в одной европейской стране и одной неевропейской стране. Ничего, кроме беды, в том и другом случае, это людям не принесло. Осознаёт ли сам автор, к чему он призывает? И вновь В.В. Михайлов нам предлагает логику противостояния: индийская, китайская и исламская цивилизации, ну и русская, разумеется, это — хорошо. Остальное — «неэффективные формы западной культуры». А критерии эффективности культуры автору известны? И кто же будет определять эти критерии?

Мне трудно понять, как термин «эффективность» можно применить к понятию «культура». Любая культура самоценна, и вся логика исследования культуры говорит о том, что не может быть критериев для сравнения культур, для разделения их на высокие и низкие, прогрессивные и реакционные, хорошие и плохие.

И тот факт, что китайцы пьют «вкусный зеленый чай», а англичане «заменяли его на вредный и невкусный черный» никак не может быть аргументом вывода, что «западная цивилизация... понизила культурный уровень человечества и обеднила мировую культуру в целом». Я не вижу никакого смысла приводить аргументы в пользу значимости европейской культуры, цивилизации, науки, искусства, технологии и т. д. и той роли, которую они сыграли в становлении человеческой цивилизации вообще. На мой взгляд, это факт неоспоримый.

Когда ученый берется за какое-либо социальное исследование любого жанра, будь то монография, диссертация, статья, он несет ответственность не только за корректно и адекватно выбранные методы, не только за приводимые в качестве аргументов и доказательств факты, но, в первую очередь за идеи и концепции, которые он выносит на суд научного сообщества. Свобода исследования предполагает, что эти идеи могут быть самыми различными, неожиданными, оригинальными, с ними можно соглашаться или нет, но они не должны вести к деструкции общественных отношений. Я нисколько не сомневаюсь в самых патриотичных намерениях автора. Но этот суррогатный, иллюзорный, мифологический патриотизм построен на отрицании, а не на созидании. Ключ к сохранению национального суверенитета лежит не за пределами нашего дома — России, а в самой России. Как когда-то казал М. Булгаков устами профессора Преображенского, «разруха, батенька, не в сортирах, а в головах». Ключ к нашему суверенитету в нас самих: в нашей самоидентификации, в реализме, в не абстрактном, а конкретном гуманизме, в разумном и нравственном поведении власти, во взаимном уважении власти и народа, в развитии демократии и гражданского общества, во всем том, что составляет ценность прежде всего человеческой жизни, а значит, и жизни общества.

Присущий данной статье радикализм взглядов и высказываний, дух противостояния цивилизаций и культур, категорическое разделение на «свой» — «чужой», на «друзей» и «врагов», утопичность проектов девестернизации, настойчивое навязывание читателю этой концепции, мифологическое восприятие западной культуры и цивилизации как чуждой, вредной и крайне опасной, пропагандистская лексика прошлого века, все это вместе взятое, к сожалению, не делает ее научным социальным исследованием.

**С.В. Чёренькая**

### **Действия врага или собственное равнодушие?**

Важная, на мой взгляд, и достаточно сложная для понимания идея поднимается в дискуссионной статье В.В. Михайлова: всякий народ и его культура самодостаточны и, существуя или существовав в истории, вносят свой вклад в историю человечества. Идея не нова, но принимается она (и принималась всегда), как правило, с трудом. Самодостаточность не означает закрытость, хотя и такая черта характеризует некоторые культуры.

Подтверждая примерами значимость и роль тех или иных народов в истории, Владимир Владимирович Михайлов почему-то отказывает народам Европы и американскому народу в их самобытности, и оценка их ценности и значимости оказывается отрицательной. Россия исторически связана с европейской культурой. Философия, которой мы занимаемся, — это дитя западной культуры. Конечно, я помню, что философия чуть ранее, нежели в Древней Греции, зародилась на Древнем Востоке, но как понятийно-категориальное мышление философия определяется именно в Древней Греции, наследуется и развивается в основном в рамках западно-европейской культуры. Вне связей с Европой, политических и духовных, Россия вряд ли может существовать полноценно.

Читая статью, вспомнила «Письма из Ламбарене» А. Швейцера. Не каждый европеец мог уехать, как он, в Африку и безвозмездно работать там, строить больницы. И все-таки такое поведение характерно для европейцев. Ценности западной культуры не всегда совпадают с ценностями русской или восточной культур. Но этот факт не отменяет наличия общего в нашем мировосприятии. В философии было выделено достаточно типологий культур. Если вспомнить работы М.Ю. Лермонтова, взглядам и позиции которого посвящены некоторые статьи этого журнала, то в его типологии Россия — это Северная страна, отличная как от Запада, так и Востока, в то же время тесно связанная с ними.

В.В. Михайлов отмечает факт агрессивной экспансии западной культуры, и, видимо, с этим нельзя не согласиться. Но такому типичному, присущему скорее американскому образу жизни, чем европейскому, поведению противостоять можно, не умаляя того, что создано другими народами, а сохраняя и укрепляя собственные традиции. В системе Конфуция как основное понятие выделяется понятие «Ли». Оно многозначно — ритуал, традиция, обычай. Буквальный его перевод означает — горлышко кувшина. Согласно Конфуцию, именно традиция — Ли — скрепляет культуру, и все новое, что неизбежно со временем вносится в культуру, приживается постольку, поскольку соответствует традиции — «проходит через горлышко кувшина».

Чужая культура не всегда является «чуждой», если она выступает таковой, то противостоять ей можно только позитивным содержанием своих традиций. Почему современное молодое поколение так зависимо, управляемо и податливо воздействию извне? Этот вопрос адресован скорее всего нам — родителям, воспитателям, педагогам, часто неосознанно, а иногда и сознательно не формирующих той устойчивости, которая позволяла бы молодым, при отсутствии жизненного опыта противостоять чуждым разрушительным воздействиям как извне, так и внутри своей родной культуры. Собственное равнодушие, безразличие к родной стране психологически легче оправдать целенаправленными разрушительными действиями извне, тем более что они имеют место быть.

Позволю себе возразить уважаемому В.В. Михайлову — не Запад виноват в том, что в России падает качество жизни, в том числе образования. И обособление от Запада не решит проблемы. Нам есть чему учиться у Запада, в том числе и в рамках педагогики и, конечно, в рамках философии. Но учиться критически, принимая то, что соответствует основаниям нашей культуры.

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,  
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,  
2015, № 1 (13)**

**Бессонов Борис Николаевич** — заведующий общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, профессор, доктор философских наук.

**Вишев Игорь Владимирович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Южно-Уральского государственного университета.

**Горелов Анатолий Алексеевич** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

**Жбанков Александр Борисович** — кандидат философских наук, проректор по вопросам безопасности Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

**Жукоцкая Александра Васильевна** — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ

**Матренина Лилия Федоровна** — кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры философии, социологии и политологии Московского государственного технического университета радиотехники, электроники и автоматики» (МИРЭА); ответственный секретарь журнала «Вестник Российского философского общества».

**Михайлов Владимир Владимирович** — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ

**Московский Олег Викторович** — кандидат филологических наук, доцент, Университет китайской культуры (Chinese Culture University)

**Сухорукова Ольга Александровна** — кандидат исторических наук, доцент общеуниверситетской кафедры истории МГПУ

**Чёрненькая Светлана Васильевна** — кандидат философских наук, доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ

**Чеснокова Татьяна Григорьевна** — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной филологии МГПУ

**Шлемова Наталья Анатольевна** — кандидат философских наук, доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ

«МСТТУ Vestnik» / Authors,  
series «Philosophical Sciences», 2015, № 1 (13)

**Bessonov Boris Nikolayevich** — Doctor of Philosophy, professor, head of all-university department of Philosophy, МСТТУ.

**Vishev Igor Vladimirovich** — Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy and Sociology department, South Ural State University.

**Gorelov Anatoly Alekseevich** — Doctor of Philosophy, senior research fellow Institute of Philosophy of Russian Academy of Science.

**Zhbankov Alexander Borisovich** — Ph.D. (Philosophy), vice rector for security issues, Omsk State University named after F.M. Dostoevsky.

**Zhukotskaya Aleksandra Vasilevna** — Doctor of Philosophy, professor, all-university department of Philosophy, МСТТУ.

**Matronina Lilia Fedorovna** — Ph.D. (Philosophy), docent, Philosophy, Sociology and Political Science department, Moscow State Institute of Radio Engineering, Electronics and Automation, responsible secretary Vestnik of the Russian Philosophical Society.

**Mikhailov Vladimir Vladimirovich** — Doctor of Philosophy, professor, all-university department of Philosophy, МСТТУ.

**Moskovskiy Oleg Viktorovich** — Ph.D. (Philosophy), docent, Chinese Culture University.

**Sukhorukova Olga Aleksandrovna** — Ph.D. (Philosophy), docent, all-university department of Philosophy, МСТТУ.

**Chernenkaya Svetlana Vasilevna** — Ph.D. (Philosophy), docent, all-university department of Philosophy, МСТТУ.

**Chesnokova Tatiana Grigorievna** — Ph.D. (Philology), docent, department of Foreign Philology, МСТТУ.

**Shlemova Nataliya Anatolievna** — Ph.D. (Philosophy), docent, all-university department of Philosophy, МСТТУ.

## Требования к оформлению статей

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам.

Журнал адресован научно-педагогическим работникам, педагогам высших и средних учебных заведений, учителям школ, аспирантам, соискателям ученой степени и студентам — всем, кто интересуется вопросами философского осмысления истории человечества и цивилизации, современной жизни общества, сущности человека в свете его творческой деятельности, проблемами устойчивого развития мира в эпоху глобализации и экологического кризиса, участия человека в судьбе планеты.

Редакция просит Вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

1. Шрифт Times New Roman, 14 кегль, межстрочный интервал 1,5, поля: верхнее, нижнее и левое — по 20 мм, правое 10 мм. Объем статьи, включая список литературы и постраничные сноски, не должен превышать 18–20 тыс. печатных знаков (0,4–0,5 а.л.). Рисунки должны выполняться в графических редакторах. Графики, схемы, таблицы нельзя сканировать.

2. Инициалы и фамилия автора набираются полужирным шрифтом в начале статьи слева, заголовок — посередине полужирным шрифтом.

3. В начале статьи после названия помещаются аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5), разделяют их точкой с запятой.

4. Статья снабжается затекстовыми ссылками, оформленными в соответствии с требованиями ГОСТ 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» на русском и английском языках.

5. Ссылки на издания из пристатейного списка, в том числе на интернет-ресурсы и архивные документы, даются в тексте в квадратных скобках: [З: с. 147], по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 «Библиографическая ссылка».

6. В конце статьи (после списка литературы) указываются название статьи, автор, аннотация (Resume) и ключевые слова (Keywords) на английском языке.

7. Рукопись подается в редакцию журнала в установленные сроки на электронном и бумажном носителях.

8. К рукописи прилагаются сведения об авторе (ФИО, ученая степень, звание, должность, место работы, электронный или почтовый адрес для контактов) на русском и английском языках.

9. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте [www.mgpi.ru](http://www.mgpi.ru) в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ», серия «Философские науки» обращаться к составителю, заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеевне*.

Телефон редакции (499) 181-66-29. E-mail: [philos-mgpi@mail.ru](mailto:philos-mgpi@mail.ru).

**Вестник МГПУ**  
Журнал Московского городского педагогического университета  
*Серия «Философские науки»*  
№ 1 (13), 2015

**Главный редактор:**  
доктор философских наук, профессор *Б.Н. Бессонов*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:  
ПИ № 77-5797 от 20 ноября 2000 г.

Главный редактор выпуска:  
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденеева*

Редактор:

*В.П. Бармин*

Корректор:

*Л.Г. Овчинникова*

Перевод на английский язык:

*А.С. Джанумов*

Техническое редактирование и верстка:

*О.Г. Арефьева*

**Научно-информационный издательский центр ГБОУ ВО МГПУ:**

129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.

Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 06.04.2015 г. Формат 70 × 108 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага офсетная.

Объем 7,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.