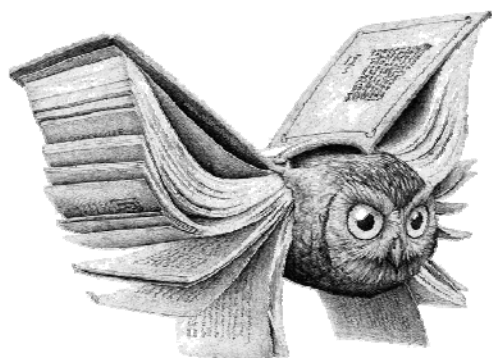
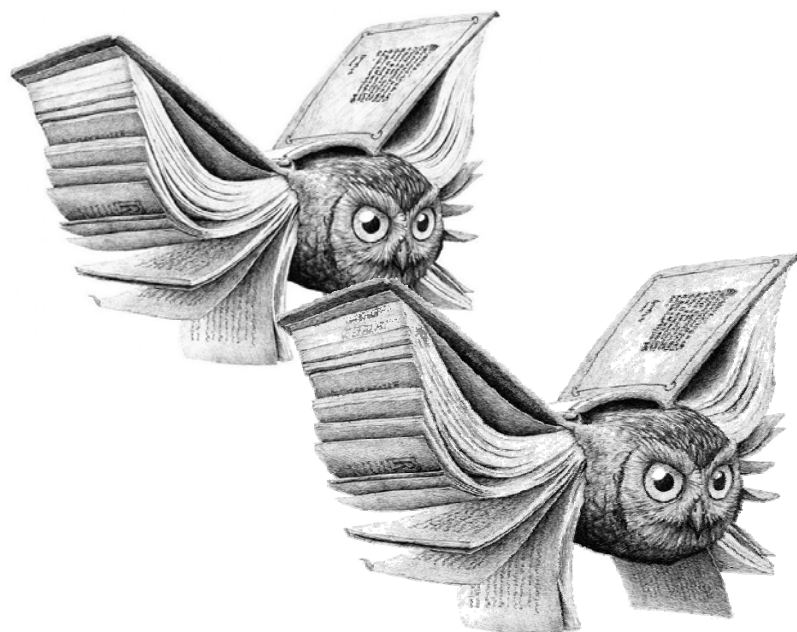


№ 1 (20)' 2021



СОФИЯПОЛИС



**Электронный научный журнал
гуманитарных исследований**

Редакционный совет

Арапова Э.Б. – кандидат философских наук, доцент Академии государственного управления при Президенте Кыргызской Республики

Бернюкевич Т.В. – доктор философских наук, доцент кафедры истории и философии Национального исследовательского Московского государственного строительного университета

Иванова Ю.В. – доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры, искусств и дизайна Забайкальского государственного университета

Нестеров А.Ю. – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и истории Самарского национально-исследовательского университета им. академика С.П. Королева

Рид Алекс – докторант Нюрнбергского университета, геронтолог Arbeiterwohlfahrtsverband (Ассоциация социального обеспечения работников), Мюнхен, Германия

Павлов А.В. – доктор философских наук, профессор, Тюмень

Главный редактор

Крылов Д.А. – доктор философских наук, президент Забайкальской гильдии политологов и социологов, руководитель школы "Новые софисты", координатор проекта "София-Шекина"

Редакционная коллегия

Горковенко А.Е. – кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы Забайкальского государственного университета

Романов И.А. – кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы Забайкальского государственного университета

Черняк Е.Г. – директор Образовательного центра дополнительного обучения ЧОУ ДПО "ИнтеГРА", старший преподаватель кафедры международного права и международных связей Забайкальского государственного университета

Янков И.В. – кандидат философских наук, независимый исследователь (г. Екатеринбург)

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА	3
РАЗДЕЛ I. ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ	7
Крылов Д.А. Периферия иных миров и дистрофия самоопределения	7
Амир Ст-н. Конец истории постнеолитического человечества	21
РАЗДЕЛ II. ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	57
Горковенко А.Е. Современная русская литература в контексте истории .	57
Романов И.А. Актуализация античного культурного кода в поэзии И.Бродского	64
РАЗДЕЛ III. ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ	74
Малышев М.А. Девятый круг ада	74

ОТ РЕДАКТОРА

Наконец-то созрели темы для рассуждений в новом номере. Круг авторов почти не изменился, как и понимание того, что читательский отклик ждать сегодня не просто, точнее, не стоит. Увы, приходится констатировать, что культура приобщения к научному дискурсу в социуме не сформирована, а критическое мышление пребывает в зачаточном состоянии и те же «Идолы сознания» Френсиса Бэкона никуда не ушли от нас. Более того, «Корабли дураков» заполнили собою всё мыслимое земное пространство и готовы к отправке в Космос. Люди не прочь уплыть от прежней жизни, но не готовы измениться и осознать, что они сами виноваты в том, как живут. Естественно, что они бегут от дискурсивного мышления, чтобы не перегружать свой мозг.

Спросите, а чем плохи те, кто пребывает в зоне комфорта, даже если их мир это сплошные суеверия и мифы, слабые желания и краткосрочные страсти, вера в чудеса, простейшие радости, злость на себе подобных, укорененность в среде многих таких же обывателей? Как люди без свойств они, как правило, не знают, чего хотят по-настоящему, не умеют отличать ложь от правды, не способны создавать новые миры и жить ради их воплощения. Оно, как говорится, им и не надо. Они не более чем совокупный Grey man, целью которого является быть как все. Их воля ослаблена настолько, что уже приходится тормозить, чтобы приобщить к неким целям политического спектакля. Жизнеспособность общества таких людей стремится к нулю, а подпитка сил извне вызывает критику и отторжение, как чужеродного начала. Это экзистенция мертвых душ.

Я скептически воспринимаю гений Ф.М. Достоевского, но ему удалось обнаружить этот мир «подпольного человека», который возник в российской действительности. Несомненно, просто так, выглядывая из окна, проникнуть в мир серых писатель не мог. Надо было в него войти, стать своим, выпить с его обитателями, что говорится, не одну рюмку водки, чтобы потом написать такое: «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек. Я

думаю, что у меня болит печень. Впрочем, я ни шиша не смыслю в моей болезни и не знаю наверно, что у меня болит. Я не лечусь и никогда не лечился, хотя медицину и докторов уважаю. К тому же я еще и суеверен до крайности; ну, хоть настолько, чтоб уважать медицину. (Я достаточно образован, чтоб не быть суеверным, но я суеверен). Нет-с, я не хочу лечиться со злости. Вот вы этого, наверно, не изволите понимать. Ну-с, а я понимаю. Я, разумеется, не сумею вам объяснить, кому именно я насолю в этом случае моей злостью; я отлично хорошо знаю, что и докторам я никак не смогу "нагадить" тем, что у них не лечусь...».

И всё бы ничего, если эти рассуждения читали те, о ком он написал. Серые принципиально не желали и не желают ничего читать, чтобы заставляло их задуматься, предаться долгому мышлению. Можно, разумеется, найти тех, кто еще в школе прочитал «Преступление и наказание», но помнят они из этого произведения только об убийстве старухи-процентщицы. Мало кого вообще могут привлечь депрессивно-маниакальные копания в себе, а уж поверхностно мыслящих людей и подавно. И ответ будет в духе мультипликационного героя: «Пошто вы животину (меня) Достоевским своим мучаете?».

Поэтому впору было бы вспомнить об интеллигенции, которая ощущает свою вину за состояние серых. Точнее сказать, ощущала, так как ее сегодня надо искать днем с огнем. Одним из последних, кто писал об интеллигенции, был Д.С. Лихачев, который, может быть, подозревал, что скоро ее не станет. По его мнению, интеллигенция должна рассматриваться как понятие чисто русское, имеющее ассоциативно-эмоциональную природу. То есть, интеллектуальная деятельность не является здесь определяющей. Хотя, а куда же без нее? От нее и все беды и от желания просвещать серых, которые об этом их не просили. Как в итоге разговора Руматы и Будаха из «Трудно быть богом», когда были перебраны возможные благодеяния, представитель высшей цивилизации получают отповедь: «Тогда, господи,

сотри нас с лица земли и создай заново более совершенными... или, еще лучше, оставь нас и дай нам идти своей дорогой».

На смену серым могут придти только черные и не важно, какого цвета будут их знамена. И даже призывы к свободе здесь будут звучать как обещание молочных рек и кисельных берегов, где разум уже не нужен. Это будет свобода для стада, которому дано право питания на отведенном для этой цели лугу. Независимых людей не любят ни деспотически ориентированные правители, ни массы, предпочитающие свободу слуг. К слову, этой же позиции придерживается часть интеллигенции, которая считает бессмысленным занятием войну с ветряными мельницами. Оппозиция к власти обходится дорого, а народ не жалуется умников и моралистов, так что пусть всё остается как есть. Хотя, есть одно «но», о котором стоило бы помнить этим коллаборационистам. Их всегда будут считать «гнилой интеллигенцией» и не важно, кто автор этой фразы, Александр III или Владимир (Ул.) Ленин. Способность интеллигенции к инакомыслию пугает власть предержащих, заставляя следить и наказывать тех, кто призывает к свободе от исторической парадигмы, основанной на насилии и угнетении. Иных она просто презирает, видя в них добровольных рабов.

Сравнение интеллигенции с болящей совестью нации довольно парадоксально, так как устремленность к общему благу и устройству мира на этических принципах, имела мало общего с существующим жизнеустройством. Не случайно ее обвиняли в религиозном отщепенстве, то есть в стремлении жить без страха Божьего, а внутренними убеждениями. Приверженность народу также вызывала подозрение, так как предполагалось, что она просто желает заменить собою прежнюю власть. Неоднородность самой интеллигенции также давала повод к подозрению, особенно когда речь шла о радикально настроенной ее части. Но именно борьба против существующего политического режима, ригоризм и те методы, которыми она велась, давала повод к обвинениям в деструктивном характере всего течения.

Как правило, интеллигенция оказывается неспособной к захвату политической власти. А в тех случаях, когда это происходит, то от нее довольно быстро избавляются те, чье мышление сформировано в парадигме борьбы за превосходство. По-сути, борьбе за власть и воле к господству должна быть противопоставлена воля к знанию. Путь к истине, о котором пишет М. Фуко, не может не разрушать запретов власти, догматических констант. Собственная идея как раз состоит в том, что власть стремится в большей степени контролировать иные дискурсы, чем создавать нечто новое. В итоге, она должна проигрывать и только благодаря отсутствию внутреннего единства у людей знания этого не происходит. Ведь приходится еще преодолевать не только завалы из суеверий, но и ложное знание, мифы, нарративы, которые находят свою поддержку у власть предержащих.

Истина, согласно Фуко, выступает самостоятельной силой и отнюдь не принуждения, «это вовсе не закон, сковывающий людей, скорее, это сила, способная освободить их от цепей». Более того, истина сама определяет границы для политической власти. Требование законности, несомненно, выполняет важную роль, но ее возможности ограничены. Тем не менее, правовое общество находится ближе к целям совершенного мироустройства, чем мир с фальшивой законностью, где интеллект не имеет права на самостоятельное существование. Поэтому, так необходимы представления о том, что парадигма власти это не единственная историческая форма формирования цивилизационных структур и общностей. Просто развитие разума шло более сложным путем, а своего могущества оно пока еще не достигло.

Тьма власти поддерживается властью тьмы, то есть невежеством людей, теми, кто завис на уровне пралогического мышления. Их неокортекс не получил должного развития, соответствующего характеристике человека разумного.

*Главный редактор «Софияполис»
Дмитрий Крылов*

I. ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

УДК 32

Д.А. Крылов
Забайкальская гильдия
политологов и социологов,
президент,
доктор философских наук
E-mail: dmdak@yandex.ru

D.A. Krylov
Trans-Baikal association
of political sciences and sociology,
President,
doctor of philosophical Sciences (PhD)
E-mail: dmdak@yandex.ru

ПЕРИФЕРИЯ ИНЫХ МИРОВ И ДИСТРОФИЯ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ¹

Аннотация: В статье автор задается вопросом о том, почему Россия как бы зависла в недооформленном состоянии. Здесь постоянно воспроизводимый внешний автократический политический режим, опирающийся на схоластическую догматику, не смог привести к внутреннему соответствию подвластный социум. Лишенный возможности самоописания и самоопределения социум, выступающий сугубо как биоресурс, продолжает испытывать неполноценность в собственном бытии. Не сумев стать современным обществом, российский социум постоянно оказывается в ситуации отсутствия настоящего, необходимости возврата в прошлое, к истокам психологической травмы. Автор делает вывод о том, что дистрофия самоопределения, как и неспособность к самопрезентации остаются причиной того, что российская цивилизация продолжает оставаться периферией сложившихся в мире цивилизационных моделей или мир-систем.

Ключевые слова: Периферия, миросистема, самоопределение, гипертрофированное самовластие, дистрофия самоопределения, недосформированный этнос.

¹ Первая публикация: Fundamental science and technology – promising developments XXV. Сборник материалов международной научной конференции «Фундаментальная наука и технологии – перспективные разработки» 16-20.04.21, North Charleston, USA. С. 51-62. ISBN 9781667144641.

THE PERIPHERY OF OTHER WORLDS AND THE DYSTROPHY OF SELF-DETERMINATION

Abstract: In the article, the author asks the question of why Russia seems to hang in an underformed state. Here, the constantly reproduced external autocratic political regime, based on scholastic dogmatics, could not bring the subordinate society to internal conformity. Deprived of the possibility of self-description and self-determination, the society, acting purely as a bioresource, continues to experience inferiority in its own being. Having failed to become a modern society, Russian society constantly finds itself in a situation of absence of the present, the need to return to the past, to the origins of psychological trauma. The author concludes that the dystrophy of self-determination, as well as the inability to self-presentation, remain the reason that the Russian civilization continues to remain the periphery of the existing civilizational models or world-systems in the world.

Keywords: Periphery, world system, self-determination, hypertrophied autocracy, dystrophy of self-determination, underformed ethnos.

До сих пор нет устойчивого понимания того, чем является российская цивилизация, и какое место она занимает в ряду других цивилизационных универсумов. Среди мыслителей, сторонников цивилизационного подхода, наиболее полно идею сформулировал Арнольд Тойнби. Он же предложил рассматривать Россию с позиции формирования русского универсального государства. Произошло это в конце XV века и «до того, как она стала испытывать на себе давление со стороны западной цивилизации» [13, с. 172]. К этому замечанию мы еще вернемся, отметив, что английский мыслитель активно противопоставлял западноевропейскую цивилизацию другим, альтернативным цивилизационным путям.

В этом плане он пошел дальше, скажем, Освальда Шпенглера, который усматривал в России только вариант существования протонарода, генезис которого был искажен псевдоморфозом внешних заимствований. Мыслитель считает, что «примитивный московский царизм» был подан как некое подобие династийных систем Западной Европы. Тогда как собственная культура так и не получила своего оформления, а народ не смог стать ее носителем [19, с. 650-561]. Показательно, что О. Шпенглер демонстрирует не

только знакомство с творчеством Ф.М. Достоевского или Л.Н. Толстого, но и знаком с идеями славянофила И.С. Аксакова. Его вывод о том, что у Москвы нет души, должен удручать всех тех, кто пытался прежде и теперь рассуждать об особой духовности.

Претензия на то, чтобы считаться макромиром и обиженность на иные не признающие значимости этого особого цивилизационного мира народы, стало неодолимым препятствием на путях саморазвития. Действительно, а для чего это делать тем, кто уже достиг состояния высшей культуры? Разумеется, что можно не слушать противников такой самооценки, как и опустить рассуждения Н.А. Бердяева о том, что «русский народ не был народом культуры по преимуществу» [2, с. 44].

Вот только, как ответят ур-патриоты на мнение крайнего консерватора и сторонника неограниченного самодержавия Н.Г. Устрялова, написавшего: «Мы коснели в старых понятиях, которые переходили из рода в род, из века в век; мы спесиво и с презрением смотрели на все новое и в каком-то чудном самозабвении воображали, что "православный россиянин есть совершеннейший гражданин в мире, а святая – Русь первое государство". Бесспорно, привязанность к родному, национальному так же необходима для благоденствия общества, как и само образование. Но если это благородное чувство переходит в закоренелый предрассудок, отвергающий всякую новую мысль, ужели государство, ими зараженное, может благоденствовать?» [16, с. XXIX].

Историк-монархист видел в сближении с просвещенной Европой благо, а не вред. Из ценностей старины он указывал на крепкую, единую и нераздельную власть, доводя ее значение до известного ему времени [16, с. XV]. Естественно, что значение власти им ставилось выше развития социальных связей и возрастания самостоятельности населения, в котором он видел только радеющих о своем долге перед царями верноподданных. И по идее, он должен был бы увидеть прямую связь между политической

организацией государства и отсталостью в нравах и экономике. Но так далеко он не шел.

Сама идея преодоления отсталости подается Н. Устряловым как забота и попечительство власти. Поэтому никакой причинно-следственной связи с отсталостью в развитии общества он и не проводит. Более того, сама идея развития оказывается привязанной к деятельности автократической власти. И если этот аспект продолжать игнорировать в дальнейшем, рассуждая о «культурно-генетическом коде» или «суперэтническом потенциале» русского народа, то проблема цивилизационного отставания будет и дальше списываться на русофобские настроения недругов. Отсутствие рефлексии по этому поводу особенно заметно в декларативных заявлениях политиков.

Одно из таких заявлений было сделано Президентом России В.В. Путиным: «Россия – это не просто страна, это действительно отдельная цивилизация: это многонациональная страна с большим количеством традиций, культур, вероисповеданий. <...> Если мы хотим сохранить цивилизацию, мы, конечно, должны делать упор именно на высокие технологии и на будущее развитие» [8]. Как из первого проистекает второе остается только догадываться. Сохранение традиций не нуждается в каком-либо техническом развитии. Другое дело, если бы речь шла о развитии общества. Но руководитель государства игнорирует природу технического развития, которое было сформировано на условиях жизнедеятельности открытого общества. Его интересуют современные виды вооружений и демонстрация некой мощи.

Это стиль мышления автократического правителя, выступающего с позиции мегалотимии или признания своей исключительности, как об этом пишет Френсис Фукуяма. На инструментальном уровне это поведение находит свою реализацию в популистском национализме, также связанном с ценностью превосходства. Это путь торжества силы над изотимией или уважением человеческого достоинства, это политика ресентимента или враждебности и зависти к тем, кто достиг успеха [17, с. 32]. Издержкой такой

политики является отсутствия уважения к собственному народу, которое просматривается довольно ясно. Но более важным здесь оказывается то, что такое отношение серьезно мешает любым попыткам обнаружить отличные от внешних форм образы для описания внутренней идентичности. Такому социуму явно не хватает оснований для самоопределения, необходимой самостоятельности и рефлексии.

Классическое описание сложившейся ситуации получило поэтическое оформление у Ф.И. Тютчева, сказавшего: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить, у нее особенная стать, в Россию можно только верить». Российский социум как бы завис на стадии самоопределения. И непреодолимым до наших дней препятствием на этом пути стала политическая матрица, то самое «вечное самодержавие», которое подобно колее не позволяет увидеть более удобной дороги. У Н.С. Розова это метафора, которая выглядит более удобной и используется вместо сравнения с хроническим заболеванием и попыток выздоровления. В основание его рассуждений положены представления о цикличности социально-политической истории России [12, с. 141].

Мы также придерживаемся этого подхода, хотя идея В.З. Паперного о двух культурах представляется более содержательной и очищенной от принудительно-обязательного политеса. Речь идет о периодах растекания (культура 1) и затвердевания (культура 2), которые хотя и условно, со слов автора, но позволяют понять процессы, происходившие в советской архитектуре на рубеже 20-х и 30-х годов [9, с. 20]. Показательно, что исследователю удалось обнаружить прямое свидетельство изменения сознания людей за весьма непродолжительный период времени. Фактически ему также удалось увидеть тот циклический круговорот в самовоспроизводстве монументального самодержавия, которое совершается российской властью. Незначительные по времени периоды растекания освобождают социум от тотального контроля со стороны самовластного ордунга и позволяют обществу развиваться в системе горизонтальных

отношений. Культура 1 устремлена в будущее, тогда как культура 2 на будущем стремится поставить крест.

В нашем понимании культура 1 в те непродолжительные периоды относительной свободы лишь пыталась вырваться из-под глыб *вечного деспотизма*. Получалось, что говорится, не очень, так как культура 1 не проникла в массовое сознание тех, кто не обрел себя. И если вернуться к рассуждениям Н.А. Бердяева, то можно найти близкие рассуждения: «Формы русского государства делали русского человека бесформенным. Смирение русского человека стало его самосохранением. Отказ от исторического и культурного творчества требовался русским государством, его сторожами и хранителями. Необъятные пространства, которые со всех сторон окружают и теснят русского человека, – не внешний, материальный, а внутренний, духовный фактор его жизни. Эти необъятные русские пространства находятся и внутри русской души и имеют над ней огромную власть. Русский человек, человек земли, чувствует себя беспомощным овладеть этими пространствами и организовать их» [3, с. 63].

Философ остро представил то противоречие между формой и содержанием, которое возникло из засилья государства и замороженных процессов самоопределения. Вместо народа обладающего внутренней общностью был создан социум из подданных московских правителей. Ширь русской души, о которой с такой страстью пишет Н. Бердяев, была лишь отчасти связана с широтой пространства. Она была следствием отсутствующих представлений о внутренней ценности горизонтальных связей и самой жизни. Подданнические отношения имели громадную силу, переводя народ в состояние ресурса или требующей строгого контроля некой темной глубинной массы. Не случайно, что в триаде графа С.С. Уварова говорится о народности, а не о русском народе, что выглядит довольно странно. Ведь православие же он называет в качестве одной из центральных идей, но ничего не говорит про ислам или буддизм. Религия играет здесь вспомогательную и поддерживающую власть роль. Так, что здесь нет ничего

ценного с точки зрения русского национализма, если его не строить на безусловной любви к царю и Домострою. Об этом сам Уваров и говорит: «Не что иное, как русский дух, источник нашего государственного начала, тот краеугольный камень, на коем твердою пятою стоят трон и алтарь» [15, с. 80].

Само понятие «народность» вызывало трудности, которые министр просвещения относил на счет терминологии, предпочитая указывать: «Народность не состоит в том, чтобы идти назад или остановиться; она не требует *неподвижности* в идеях» [15, с. 105-106]. По-сути, за русским народом он сохранял только историю российского государства, той самой, по его выражению, неизменной «физиономии». Поэтому в переписном листе в графе «Род деятельности» в «Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 года» Николай II, нисколько не погрешив против истины, записал «Хозяин земли Русской». Народ в таком качестве даже не рассматривался. Более того, говорить в таком ключе, то есть не с точки зрения государственного первородства, превращает любого скептика в записного русофоба.

Вот только с пониманием русского народа что-то не складывается, точнее с его коллективным осознанием и самоописанием себя. Даже в современных идейных конструкциях, предлагаемых в ближайшем окружении президента России, предпочитают говорить о русском государстве, русской истории, «Русском мире» или «русском политическом алгоритме», но никак не хотят рассуждать о «русском народе». Вместо этого предлагается концепт некоего «глубинного народа», неопределенной массы тех на кого опирается мифический Левиафан. И речь здесь идет даже не о В. Суркове с его статьей «Долгое государство Путина». Есть и другие государственники, пишущие об обидах и победах во имя величия страны, где тот же А. Проханов провозглашает: «В пучинах русской истории живёт таинственная глубоководная рыба, имя которой – Сталин. В разные периоды русской истории эта рыба всплывает на поверхность и освещает своей флюоресценцией огромные периоды нашей жизни. Достоевский утверждал:

"Душа русского человека – христианка". Да, душа русского человека христианка, но народ – сталинист. И эта теодицея – присутствие глубинного, донного, потаённого, сокровенного Сталина в русской истории – является загадкой и не поддаётся рациональному осмыслению» [11].

То есть, весь разговор сводится к темным метафизическим конструкциям. И это, думается, не случайно, так как речь идет о некоем государстве, которое называют русским, но оно является абсолютно внешним и деспотическим по отношению к тем, кого называют русским народом. Сошлемся для примера на мнение непредвзятого специалиста Ицхака Адизеса, который заметил, что административный стиль не свойственен русским изначально и он был навязан [1, с. 129]. И действительно, стремление к порядку не свойственно для русских, которым намного привычнее бардак и неустроенность. «Дураки и дороги», «Пьют и воруют» в этом контексте не являются неизлечимыми бедами, а выступают в качестве форм сопротивления или борьбы с насаждаемыми властью порядками. И, естественно, что ни о каком осознанном сопротивлении речи здесь не идет. Сама система порождает эти искаженные и уродливые формы жизнедеятельности. Поразительно, когда эти недостатки начинают выдавать за достоинства.

Показательно, что появление русской или московской миросистемы вписывается в идею Иммануила Валлерстайна о «длинном XVI веке», периоде появления всех основных «исторических систем». Итогом стало создание собственной мироимперии, сформированной вместо «монгольского звена». Правда это была мироимперия старого типа, основанная не на развитии торговых отношений и производства, а на завоеваниях и обложении данью. Путь мироэкономики был для нее чуждым и всегда отвергался, так как ставил под сомнение автономность государства, стремившегося к увековечиванию своего существования. Способность же к развитию и требование выхода за пределы костного мировосприятия носили здесь, скорее, вынужденный характер, а не являлись внутренней потребностью. Эту

противоестественность мы видим в тех неизмеримо больших издержках, которые связаны с подменой интенсивного на экстенсивный путь развития. Поэтому все предпринимавшиеся попытки модернизации экономики страны не были завершены. Не было для этого определенным образом сформированного и готового к самостоятельности социума.

Здесь стоит отметить ту особенность, которая проистекает из бикамеральных особенностей отношений, сложившихся в России, где только власть имеет право говорить. Народу отводится роль работника, благоговейно слушающего и исполняющего волю правителей. Самосознание у такого народа отсутствует, либо находится на зачаточном уровне, довольствуясь расхожими представлениями, сформированными бинарным противопоставлением «мы – они». При этом видение иного оказывается с заранее принятой отрицательной оценкой, отсутствует желание признавать более высокий горизонт бытия и, соответственно, увековечивая собственное невежество. И при этом хвалиться тем, что «еллинским борзостям (мудрости) не текох». Заметим, что никакой ошибки здесь нет, так как скептическое, если не презрительное отношение к интеллекту или умствованию в России всегда рассматривалось в контексте проявления подлинной самобытности [7, с. 178].

Основополагающим мотивом в автократической политической системе является отношение к правителю. Большая дистанция между людьми, наделенными властью, и остальным народом, требовала формирования идеального подданного, а не идеального гражданина. Известный консерватор К.Н. Леонтьев прямо рассуждает о том, что русский народ не создан для свободы: «Чтобы русскому народу действительно пребыть надолго народом – "богоносцем", он должен быть *ограничен, привинчен, отечески и совестливо стеснен*. Не надо лишать его тех *внешних ограничений и уз*, которые так долго утверждали и воспитывали в нем *смирение и покорность*» [4, с. 252]. Эта своеобразная апология миру принуждения и насилия была призвана показать, то, что без этого данная мир-система развалится, так и не достигнув великой метафизической цели. Поэтому деспотии мыслитель и придает такое

значение, как дисциплинирующей и принуждающей силе по благоустройству этого мира. Ведь народу как таковому он не доверяет.

Обратим внимание на то, что, рассуждая об определенном типе мир-империи, основанной на даннических отношениях, мы обнаруживаем важный момент. Этническая общность не играла здесь сколько-нибудь видную роль, выступая как фоновое «по умолчанию» сопровождение. В качестве инструментального обеспечения внутренней идентичности выступали принадлежность к политическому телу и православию. На них активно и опиралось самодержавие. В последующем таким идеологическим сопровождением для автократической власти стали идеи о формировании советского человека на принципах веры в наступление коммунизма. То есть, ни о каком свободном развитии того же русского народа как этноса речи не шло. Не случайно, что начавшиеся в 90-е годы поиски «русской идеи» обернулись ничем, а власть вернулась в довольно топорной форме к государственному патриотизму. Даже с созданием «гражданской нации» у нее ничего не вышло, так как предполагалось бы, что в перспективе должен был появиться универсум в виде среднего класса, обладающего не только собственными интересами, но и гражданской включенностью в политико-социальные процессы. А именно этого допускать автократическая власть не могла.

Впрочем, средний класс это не этнос, он, скорее, производная от развития этносов и формируемого гражданского общества. И речь мы ведем о неких отличных путях по формированию национальных государств. В нашем случае речь идет о внешнем по отношению к этносу политическом образовании. Исходная легенда о призвании варягов на Русь отнюдь не художественная форма речи, призванная показать рождение государства у прежде безгосударственных восточных славянских народов. «Дар» варягов означал не благо порядка, а порабощение местных племен, обложение их данью. И, полагаем, в этом едва ли стоит усматривать отсутствие собственных устремлений к подчинению окружающих племен. Варяги

смогли воспользоваться тем, что славяне не успели выйти на уровень сильных племенных союзов и, соответственно, оказать сопротивление лучше организованным в военном плане пришельцам. Заметим, что равно такую же картину мы могли наблюдать позднее во времена нашествия монгольских завоевателей.

Сошлемся на мнение евразийцы Э. Хара-Давана, который приписал создание России монгольским завоевателям: «Организация России, явившаяся результатом монгольского ига, была предпринята азиатскими завоевателями, разумеется, не для блага русского народа и не ради возвеличения Московского великого княжества, а ввиду собственных интересов, а именно для удобства управления покоренной обширной страной. Они не могли допустить в ней обилия мелких владетелей, живущих на счет народа, и хаоса их нескончаемых распрей, подрывавших экономическое благосостояние подданных и лишавших страну безопасности сообщений, а потому, естественно, поощряли образование сильной власти Московского Великого князя, которая могла бы держать в повиновении и постепенно поглощать удельные княжества» [18, с. 181-182]. Думается, что стоило бы более внимательно отнестись к коллаборационизму русских князей. Ведь они довольно быстро вписались в систему подданнических отношений, став союзниками монгольских завоевателей. Разумеется, что были и те, кто сопротивлялись и пытались сохранить собственные вотчины.

Вотчинный политический строй нес в себе все черты предшествующей организации властных отношений до нашествия монголов. Он же лег в основание московского самодержавия. Показательны в этом плане рассуждения К.Д. Кавелина: «Тип вотчинладельца, полного господина над своими имениями, лежит в основании власти московского государя; из-за этого типа трудно разглядеть ее новое, более высокое значение. Московский государь еще великий князь; он отчич, дедич, наследственный господин своих владений. Области и государство – его вотчина; придворная служба преобладает, и название слуги теперь почетный титул, жалуемый за заслуги»

[6, с. 48]. Постепенно вся страна стала рассматриваться как вотчина московского правителя, а люди ее населяющие в слуг и холопов.

На протяжении всей российской истории лишь Новгородская республика демонстрировала установку на организацию тесной связи между политической системой и жизненным миром людей. Здесь же мы обнаруживаем и свойственные для продвинутых политических систем договорные отношения.

Конец самостоятельности Великого Новгорода в 1478 г. и погром, учиненный в 1570 г. Иваном IV, ознаменовали не просто завершение вечевого традиция, но и, как замечает протоиерей Вячеслав Тулупов, новгородцы были уничтожены как самобытный русский этнос. При этом было найдено свое место в государстве в качестве подданных для астраханских и казанских татар [14, с. 254]. Здесь, отметим, важнейшее место будет отведено понятию «подданные», т.е. признающие неограниченную власть над собою правителя. При этом любое инакомыслие или попытка собственной трактовки даже отсылками к авторитетным догматам, рассматривалась как ересь и призывы к низвержению устоев. Государство рассматривалось таким автократическим владыкой как дарованная свыше вотчина, на землях которых проживают его рабы: «А жаловать своих холопов мы всегда были вольны, вольны были и казнить» [10, с. 136].

Можно говорить о русской земле как русском царстве, но большие сомнения вызывает этническое единство тех, кого называют русским народом. Не по этой ли причине такое внимание уделяется русскому этосу, характеру и привычкам, нежели осознанию внутреннего единства? Ведь с точки зрения страны, именующей себя Россией, было бы естественным считаться государством русских. Что не исключает проживания на ее территориях иных народов, но не делает их равнозначными сторонами политических процессов, обладающими собственными особыми правами. Такое возможно только в том случае, когда декларируемая национальная

принадлежность государства имеет иные основания, в нашем случае, сугубо внешние.

В результате, мы имеем авторитарную власть, гипертрофированное самовластие, воспроизводство «вечного самодержавия», а не развитие общественных отношений, основанных на осознании собственной субъектности. На этом фоне возникает эффект дистрофии самосознания. Зависимость от заимствований оказывается вынужденной, порождаемой государственными скрепами, исключая проявления неразрешенной свыше самостоятельности. Естественно, что и сами заимствования обставлялись с точки зрения действий властей и признаваемой ими пользы. В сходных мотивах следует искать и те ограничения, которые накладываются на рост материального благосостояния народа. Ему постоянно навязывается идея о его особой духовности. Естественно, что критика того же «загнившего в материальной роскоши, разврате и бездуховности» Запада никоим образом не касается тех, кто входит в круг власть предержащих. Поэтому и все разговоры про коррупцию, если не затрагивать проблему природы российской власти, оказываются бессмысленными.

Возвращаясь к рассуждениям А. Тойнби, стоит обратить внимание на то, что Россию он рассматривает как антизападную страну, вставшую на пути продвижения западной цивилизации. Видя в этом некий ответ на внешнее давление, демонстрацию закона «Вызова-и-Ответа», мыслитель указывает на то, что видную роль в этом процессе играли сторонники архаической реакции – зилоты. Зилотизм рассматривается им как реакция, которая свойственна обществам примитивного склада [13, с. 147]. Периодическое сползание в сторону архаики оказывается естественным явлением для подобных неразвитых социумов. Борьба с западной культурой, по сути, вылилась в борьбу против развития, чем она является и в наши дни. Все это прикрывается пространными разговорами об уникальной судьбе и призвании свыше. И если отбросить идеологическую начинку, навязываемую

мифологию, то на поверхности окажется биополитика, изоощренная форма воздействия на социум с целью достижения подчинения власти.

В духе М. Фуко мы можем сказать, что «живое множество» это все, что привлекает тех, кто с этого живет, используя расизм сугубо лишь для формирования климата неприятия иного. Право на актуализацию и приватизацию смерти, производство агрессии, делает власть надсоциальным субъектом, существующим для себя и рождаемым из себя. Население здесь выступает в качестве объекта, каковым оно и должно оставаться, чтобы однажды не почувствовать себя порождающим началом. Не случайно, именно критике либерализма, как форме организации горизонтальных связей вне бюрократических скреп, уделяется такое пристальное внимание со стороны автократических режимов. Собственно говоря, полагаем, именно из развитых этнических отношений вырастает то, что позднее должно стать так называемым «сетевым обществом». А это уже совершенно иная новая мир-система и такое развитие ситуации потребует формирования базовой структуры, создаваемой из этнического субстрата.

Список литературы

1. Адизес И. Политические озарения. – М.: Рид Групп, 2012. – 240 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М.: Наука, 1990. – С. 43 – 271.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – 240 с.
4. Бердяев Н.А. Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли) // Н. Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – Ч. 1. – С. 149 – 284.
5. Валлерстайн И. Миросистемный анализ / пер. с нем. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 248 с.
6. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. – М.: Правда, 1989. – 654 с.
7. Лихачев Д.С. Текстология на материале русской литературы X – XVII вв. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 605 с.

8. Лахутина К. Путин назвал Россию отдельной цивилизацией // Российская газета / URL.: <https://rg.ru/2020/05/17/putin-nazval-rossiiu-otdelnoj-civilizaciej.html> (Дата обращения: 31.01.21).
9. Паперный В. Культура Два. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 416 с.
10. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – Л.: Наука, 1979. – 431 с.
11. Проханов А. Глубинный Сталин // Universe-tss. Вселенная – территория свободной стаи / URL.: <https://universe-tss.su/main/politika/russia/65386-aleksandr-prohanov-glubinnyj-stalin.html> (Дата обращения: 03.02.21).
12. Розов Н.С. Колея и перевал: макросоциологические основания стратегий России в XXI веке. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. – 735 с.
13. Тойнби А., Хантингтон С. Как гибнут цивилизации / пер. с англ. – М.: Родина, 2018. – 304 с.
14. Тулупов В.Г. Русь Новгородская. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2009. – 288 с.
15. Уваров С.С. Государственные основы. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – 608 с.
16. Устрялов Н.Г. История Петра Великого. – СПб.: Тип. II-го Отделения Собств. Его Имп. Вел. Канцелярии, 1858. – Т. 1. – 399 с.
17. Фукуяма Ф. Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия / пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2019. – 256 с.
18. Хара-Даван Э. Чингис-хан как полководец и его наследие. Культурно-исторический очерк Монгольской империи XII – XIV вв. – Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991. – 196 с.
19. Шпенглер О. Закат Западного мира; Очерки морфологии мировой истории. Полное издание в одном томе / пер. с нем. – М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2014. – 1085 с.

УДК 32

Амир Ст-н,
независимый исследователь
e-mail: amirst-n@mail.ru

Amir St-n,
independent researcher
e-mail: amirst-n@mail.ru

КОНЕЦ ИСТОРИИ ПОСТНЕОЛИТИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Аннотация: В статье автор предпринимает попытку разобраться и понять ту возможность, которая заложена в человечестве природой. Создавая вторую природу, человек как бы отложил собственное развитие, зависнув в

прежнем мифологически ориентированном мышлении. Отложенное развитие, как и зависание в прежних парадигмах жизнедеятельности, не может длиться вечно. И, возможно, уже сегодня есть послышки для того, чтобы возникла ситуация, когда сопротивление ретроградного сознания начнет преодолеваться, а мир человека станет другим.

Ключевые слова: Пралогическое мышление, мир-система, конец знакомого мира, ретрограды, смена парадигмы.

THE END OF THE HISTORY OF POST-NEOLITHIC HUMANITY

Annotation: In the article, the author makes an attempt to understand and understand the possibility that is inherent in humanity by nature. By creating the second nature, man seems to have postponed his own development, hanging in the old mythologically oriented thinking. Delayed development, as well as hanging in the previous paradigms of life activity, can not last forever. And, perhaps, even today there are premises for a situation to arise when the resistance of retrograde consciousness will begin to be overcome, and the human world will become different.

Keyword: Pralogical thinking, world-system, end of the familiar world, retrogrades, paradigm shift.

Введение. Идеиные сомнения

Исходная идея в наших рассуждениях не нова, а является некой проекцией с известной книги Фрэнсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек». Сторонники нескончаемой истории человечества почти одновременно набросились с критикой сего труда и их отнюдь не устроили разъяснения ученого о том, что он лишь следовал за Гегелем и Марксом. В его рассуждениях речь шла не о «конце» в смысле «прекращения», а о достижении «конечной цели». Отличие состояло в том, что Маркс рассуждал о коммунистической утопии, а Фукуяма увидел итог в победе либерального государства и его идей [31, с. 19].

Вместе с тем, окончание Третьей волны демократизации поставило вопрос о том, что либерализация не достигла своей цели, а автократические режимы смогли сохраниться. В ряде случаев они просто принимали внешние формы или подобия демократических институтов, не меняя своей сути. Все свои усилия они направили на сдерживание формирования в своих странах открытого общества. Демократические процессы были свернуты, а либеральные устои подверглись жесточайшей критики, как взгляды противоречащие традиционным устоям, ценность которых свята. Так или иначе, пока приходится говорить об обратном процессе.

Второй момент в критике своих идей Фукуяма связывает с тем, что его оппоненты не пожелали увидеть вопросительного знака и в начальной главе и опустили главы, где автор рассуждал о проблеме последнего человека Ницше. Ведь он указывал на то, что значение религии и национализма продолжают влиять на мировые процессы. То есть либерализм не смог изменить сути проявления человеческого неприятия себе подобных и признания превосходства одних над другими [31, с. 19-20].

Собственно говоря, именно сохранение определенных исторически сложившихся форм поведения и создает серьезные проблемы на путях улучшения человека. Тем более что эти формы поведения активно используются в системе политической жизнедеятельности, где миры формируются вокруг государств, неизменно контролирующих поведение своих подданных и направляя процессы доместикации молодых поколений в русле преданности стране и верховной власти. Процессы самостоятельной рефлексии и инакомыслия отменяются, как отвратительная ересь. Так что довольно сложно в таких условиях говорить о формировании обществ основанных на взаимном уважении и признании ценностью человеческого достоинства. Свобода, равенство и братство в таких социумах не получают поддержки и остаются сомнительного качества метафорой, призванной разложить опирающиеся на историческую традицию иерархические режимы.

В дополнение к обозначенным идеям Ф. Фукуямы, нам представилось важным взглянуть на воззрения Эриха Фромма, посвятившего свои работы пониманию того, каким должно быть здоровое человеческое общество. Его мысль о том, что человечество до сих пор пребывает сердцем или душой в каменном веке, имеет значение, показывая все возрастающую дистанцию между техническим прогрессом и нежеланием меняться [28, с. 12]. Все чего бы не достиг человек, создавая технемный мир, никоим образом не смогло повлиять на иррациональные страсти и эмоциональную отсталость. И те же предрассудки и суеверия живут в сознании современного человека, словно он никогда не изучал законы физического мира. Можно сказать, что спрос на шаманов и предсказателей остается сегодня фактически тем же, что и во времена каменного века.

Наше допущение состоит в том, что дистанции между разумом и иррациональным или пралогическим сознанием на самом деле нет. Более того, всё это было заложено в модель эволюционного становления человечества ещё в эпоху каменного века. Точнее, речь должна идти о неолитической революции, когда человек перешел от присваивающего хозяйства к производящей деятельности. С учетом того, что периодизация каменного века насчитывает не менее 2,5 млн. лет, а на неолит отводится лишь 7-8 тыс. лет, прогресс был невероятным. На определенном этапе усложнение технической деятельности совпадало с формированием более сложных социальных отношений. Но затем люди просто стали повторяться, создавая лишь более сложные модели одного и того же – полиса. Как говорится, чаша может менять свою форму, но чашность остается неизменной. В итоге, мы оказались банальными носителями ментальных представлений прошлых эпох, хотя и обрамленных в мишуру своего времени, но едва ли имеющих некое принципиальное отличие. Люди никак не хотят познавать самих себя (γνώθι σεαυτόν), хотя, то ли Хилон, то ли Фалес, изрекли эту мысль несколько тысяч лет тому назад.

1. Торжество пралогического мышления

Французский антрополог Люсьен Леви-Брюль в 1922 году опубликовал книгу «Первобытное мышление». Исследователь связал отсутствие желания к рассуждению с древнейшим поведением. Эти люди живут обыденными представлениями, связанными с удовлетворением одних и тех же привычек: «Чего им не хватает, так это обычного умения прилагать свой разум к вещам иным, нежели те, которые воспринимают их чувства, либо преследовать иные цели, нежели те, немедленная польза которых очевидна» [14, с. 14].

Способность или склонность к рефлексии приписывается современному сознанию. Что, разумеется, говорит о проделанном человеком пути по развитию своего мозга. Точнее, если следовать за рассуждениями исследователя, этого превосходства достигли далеко не все народы, а лишь те, которые смогли сформировать представления, основанные на чувстве интеллектуальной уверенности. При этом о степени влияния такой интеллектуальной уверенности на массовое сознание, укорененности интеллектуального начала в современных народах, Леви-Брюль не пишет. Указывая на зависимость низших обществ от магического сознания, он не анализирует схожей зависимости развитого общества от тех же религиозных представлений. Да и естественно-научные взгляды, полагаем, существуют и ныне вне массовых представлений, а потребность в рефлексии явно не является врожденным качеством.

Показательны в этом плане рассуждения Иммануила Канта о духовидце Эммануэле Сведенборге. В «Грезах духовидца» философ показывает то, с какой легкостью люди могут стать заложниками собственного воображения и надуманных историй. Будучи сторонником метафизики, мыслитель рассматривает ее на предмет границ познания мира силой разума, но никак не в качестве результата нелепых измышлений [11, с. 260]. Людьюми, как считал Кант, делает нас образование, а не некие

врожденные свойства. Поэтому он такое пристальное внимание и уделял разоблачению праздного любопытства и лености ума, приносящих вред разуму. Хотя, думается, речь должна была бы идти не о лени, а связанном уме. Ведь такой не рефлексивный и связанный разум весьма ограничен, отказывается от познания и в этом плане современный Кант, а теперь и нам, человек, мало чем отличается от своих доисторических предков. Он всячески стремится закрыться и избегать сложностей, требующих направленной работы мозга.

Рассуждения о движении сознания от мифа к логосу призваны показать то, как рождались новые представления, происходило освобождение ума и формировалось понятие интеллектуальной свободы. Вот только этот процесс явно надуман и имеет мало общего с реальностью. Мифология упорно сохраняет свои детерминирующие позиции, обеспечивая воспроизводство ментальных скреп для масс. Поэтому любые утопии и стремились показать развитие человеческого сознания. Как, скажем, писал Лев Троцкий: «Человек станет несравненно сильнее, умнее, тоньше. Его тело – гармоничнее, движения ритмичнее, голос музыкальнее, формы быта приобретут динамическую театральность. Средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гете, Маркса. Над этим кряжем будут подниматься новые вершины» [27, с.197]. Итог этого эксперимента нам известен и мы по-прежнему имеем дело с теми, кто довольствуется переизобретаемыми иррациональными представлениями.

Эразм Роттердамский, написавший своеобразную апологию глупости, прямо говорит о двух силах, противостоящих разуму – гневу и похоти. Эти «жесточайшие тираны» составляют основу повседневной жизни [35, с. 48-49]. В другом своем выводе он указывает на то, что именно глупость выполняет роль своеобразной коммуникативной смазки, снижая социальную напряженность [35, с. 54]. Тем самым подчеркивается существенное значение коллективного невежества, присущего людям в целом. Ведь, принимая на веру и как должное те или иные установки, люди с пралогическим

мышлением не способны к большему, чем к спонтанному выражению своих чувств. Причинно-следственные представления остаются за гранью их мировосприятия. Поэтому там, где нет механизмов, стимулирующих индивидуальность, там мы получаем социумы посредственностей, живущих архаическими представлениями и сконструированными на их основе мифами.

Для таких социумов крайне важно поддерживать свою внутреннюю идентичность, образно говоря, сотрясание веригами культурного превосходства. Но все, что они ожидают, связано с чудом и дарами, которые мы можем найти в карго-культе. И разве нельзя обнаружить здесь сходства между рассуждениями тех же меланезийцев, считавших, что белый человек обманом завладел товарами, которые были подарены богами, и рассуждениями тех же россиян, считающих, что процветание западного мира есть результат обмана. Им кажется, что, имитируя действия западных людей, можно получить те же блага. Ведь принять образ мышления этих людей они не могут, что говорится, по определению.

В итоге, мы имеем целые структуры, заполненные симулякрами, копиями подобий, но сохраняющими неизменной свою внутреннюю суть. Ведь по-настоящему они и не могут вести себя, чтобы не потерять связь с принятыми нормами мышления. «Мыслить» здесь можно только штампами и расхожими фразами. Естественно, что это напрямую связано с особенностями организации мышления. Как пишет Л. Леви-Брюль, такое мышление больше походит на непосредственное, прямое восприятие или интуицию, чем на дискурсивное мышление [14, с. 43]. Поэтому и достучаться до непроницаемого для рефлексии сознания в принципе оказывается невозможным. Мешать этому будут и так называемые групповые или культурные истины, те мифы, которые, как замечает Алексей Лобок, «задают человеку размерность восприятия мира и заставляют его восприятие подстраивать мир под эту – ту или иную – мифологическую размерность» [16, с. 17].

По мнению российского философа, различие между первобытным и современным мышлением все-таки существует, но связано он с различным отношением к фактам и не касается сути того, что он остается все тем же. То есть оно является мифологическим [16, с. 17]. А вот со способностью к рефлексии, думается, нет той дистанции, которая должна была пройти, но не сделала этого культура. Поэтому нами и делается вывод в пользу того тезиса, согласно которому, качественного развития сознания мы не обнаруживаем. Изменился антураж и аксессуары бытия, скорость проживания и возможности коммуникации, но остался неизменным массовый человек. Не смогло его «испортить», все усилия просветителей, которые пытались расшевелить людей, предлагая им максимуму Рене Декарта «*Cogito ergo sum*».

2. Старые песни о главном или вперед в прошлое

Желание переиграть прошлое, вернуться и что-то подправить или даже кардинально изменить, отнюдь не только игра ума фантастов. Ведь даже рассуждения о благе прежних времен, преемственности традиций, оказываются расхожими попытками убежать из новой реальности. Тем более что количество этих рассуждений не уменьшается, они становятся частью политики. Зачастую им сложно возразить, ведь в тех же рассуждениях о будущем мы сталкиваемся с тем же эмоционально и интеллектуально неразвитым человеком. И если это так, то какой смысл стремиться в это будущее, полное неизведанных опасностей, потрясений и неизменных житейских передряг, если в прошлом всё это уже было и мы знаем, что следует делать. Хотя, заметим, люди продолжают жить задним умом, наступая на одни и те же грабли многократно. То есть, не стоит даже пытаться входить в одну и ту же реку дважды.

Сторонники традиций – это люди с пассивным сознанием. Они живут как бы по инерции, и подобно бабочкам однодневкам не стремятся к изменению программы своего существования. Повседневность стоит на

страже, устраняя отличие от принятых представлений, либо ассимилируя их. Характерно, что для такого сознания возможны только проявления эмоциональной крайности. Его возможности незначительны и ограничены максимум механистической пересборкой уже известного и подобного. И в этом плане такая деятельность мало чем отличается от механистического движения электрона или муравья в замкнутом пространстве в соответствии с общей структурой тела или муравейника.

Противники изменений не желают в первую очередь изменений себя. У них «короткая воля», иногда ради какого-либо желания они готовы выйти из спячки, чтобы потом снова в нее впасть и перебирать в мозгу пустые события. И, думаю, что будить таких людей специально не стоит, чтобы не вызвать всплеска коллективного недовольства. Ведь если вы пообещаете людям новый мир и новое небо, а там не будет накрыт стол и отсутствует рог изобилия, более того, надо много трудиться, то зачем вообще эти ваши перемены нужны. Разумеется, что можно предложить свой вариант сна – миф, который как мечта, точнее, пение сирен, поманит за собою массы лишенных способности к критическому восприятию людей.

В тех социумах, где в той или иной степени восторжествовал утилитаризм возможности по продвижению ценности мышления значительно выше. Естественно, что и запрос на изменения среды обитания и людей там носит векторный направленный характер, повышая ценность тех, кто являются носителями знаний. Ведь установка на счастье для максимально большего числа людей связана осознанным выбором, цель которого возведение здания счастья «руками разума и закона» [4, с. 4]. Это общее положение, естественно, требовавшее пояснений, так как оно строилось на понятии пользы. Поэтому даже среди утилитаристов все было довольно неоднозначно и тот же Дж. Беркли в «Пассивном повиновении» доказывал ценность подчинения верховной власти, действия которой априори направлены на общее благо. Выяснить это, как мы понимаем, крайне сложно, поэтому мыслитель ссылался на авторитет св. Писания: «Противящийся

власти противится Божию установлению» [5, с. 256]. Так пассивность получала своеобразную индульгенцию и становилась жизненным принципом. Вот только лояльность вообще не требует критического мышления, а без него разум впадает в спячку.

Впрочем, к счастью утилитаризм предлагал не только повиновение, и уже Дж. Милль постарался примирить между собою частные максимы и принципы справедливости. Прагматичность здесь играет определяющую роль, уравнивая крайности и приводя нас на позиции практической целесообразности. Поэтому Милль и говорит: «Лучше быть недовольным человеком, чем довольной свиньей, недовольным Сократом, чем довольным глупцом. И если у глупца или свиньи иное мнение, то это потому, что они могут смотреть на вопрос только со своей стороны, в отличие от тех, кто может сравнивать обе точки зрения» [18, с. 55]. Мыслитель указывает на то, что низменные удовольствия имеют преимущество перед возвышенной мотивацией и интеллектуальной деятельностью, так как более доступны и часто являются единственным способом давать наслаждения. Далее он делает вывод: «Можно было бы спросить, действительно ли человек, который сохранил способность к обоим видам удовольствий, может сознательно и спокойно предпочесть более низменные; впрочем, во все времена многие люди терпели неудачу в безуспешных попытках более или менее удовлетворительно их сочетать» [18, с. 57].

Естественно, что предполагалось достижение не синтеза всех известных вариантов удовольствия, а морального стандарта, к которому и должны были стремиться люди. И с этим как раз и возникала проблема, так как, придерживаясь эмоциональных реакций на те или иные действия, люди не стремились руководствоваться доводами разума. Для прагматически мыслящих социумов табу или система моральных запретов имеет приоритетное значение, а все рассуждения об общем благе выносятся в область мифов. Нарушая связь с архаикой, мы подрываем базовые установки, ломаем те самые пресловутые скрепы, которые структурировали бытие, делая

его неизменным. Поэтому и счастье в таком социуме неизменно связано с даром свыше, а не с результатами осмысленных действий.

В рамках дальнейших рассуждений следовало бы сказать, что утилитаризм оказался не лучшей системой воззрений и был подвергнут обоснованной критике. Делать мы этого не будем, так как внутренние противоречия учения, возникшие вследствие неких личных заблуждений или непреодолимых социокультурных установок, так или иначе, были движением ума. Суть встречного движения некогда выразил Ганс Гербигер, сказав, что «преступление – тоже движение, а преступление против ума – благодеяние» [20, с. 291]. Анти, псевдо и квази интеллектуалы, сторонники возврата в Темные века, могли уйти в тень лишь на время, но не успокаивались никогда. И сегодня, даже не крича «Долой ортодоксальных ученых», они постоянно указывают на то, что наука всего не знает, а тот же рациональный гуманизм ущербен и опасен. Их поддержка в массах также говорит за то, что до желаемой трансформации человечеству еще далеко и если бы не печальный «опыт» динозавров, то на этом можно было бы поставить точку.

Обскурантизм или затемнение неизменно возникает там, где люди начинают испытывать дискомфорт от попыток заставить их думать. Это был своеобразный механизм компенсаций, призванный снизить градус давления со стороны беспокойного интеллекта на пассивное невежество. И то, что шло сверху не возникало без поддержки снизу, как, к примеру, гонения на ведьм или отыскание и сожжение еретиков, в которых надо обвинять не только святую инквизицию. Мрачное Средневековье нет, да и дает о себе знать и поныне, находя своих сторонников среди людей со связанным сознанием. Это сознание имеет древнее происхождение и оно не склонно считать себя атавистическим придатком эволюционирующего разума. В его структуре доминируют рептильный мозг и лимбическая система, которые подавляют в той или иной мере неокортекс, не давая ему развиваться. И если это спорная идея, то в нашем случае она дает некий шанс разобраться с поведенческими моделями, где человек всячески сопротивляется установке на рефлексивность.

Социокультурные или ментальные скрепы играют неоспоримо важную роль при доместикации членов своей группы. Вместе с тем их воздействие должно опираться на психологическую лояльность, а точнее, на заложенные в мозгу поведенческие установки. Иначе придется возвращаться к идее «чистой доски» – *tabula rasa*. Показательно, что положительная евгеника, отброшенная по известным причинам, была ориентирована именно на выведение человека с особыми качествами. Образ такого общества описал в своей антиутопии «О дивный новый мир» Олдос Хаксли, где с помощью химического воздействия на эмбрионы выращивают людей с разным уровнем интеллекта. Правда для поддержания гармонии в этом мире используют наркотик – сома и гипновнушения, а тех, чья индивидуальность вышла из-под общественного контроля, высылают. С учетом того, что наука, искусство и религия здесь находились под фактическим запретом, то развитие в этом мире не предусматривается, а только поддержание сложившегося статус-кво.

Вместе с тем, думается, рациональное зерно в понимании сути исследуемого нами явления здесь есть. Ведь тот же Платон в «Государстве» пытался построить мир замкнутый на себя, где разум с его установкой на познание и рефлексию подавлялся и строго контролировался, допуская, что ради общего блага интеллектуальной деятельностью могли заниматься исключительно правители – философы. И, судя по всему, их деятельность не была направлена на изменения, а на статику, где требовалось, чтобы люди придерживались предопределений мифа о своем создании и предназначении. Иная мифология подвергалась строгой цензуре: «А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, что Гефест был сброшен с Олимпа собственным отцом, когда тот избивал его мать, а Гефест хотел за нее заступиться, или о битвах богов, сочиненных Гомером, – такие рассказы недопустимы в нашем государстве, неважно, сочинены ли они с намеком или без него. Ребенок не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, обычно становятся неизгладимыми и неизменными» [19, с. 154].

Такого рода рассуждения имели свою пролонгацию и в «Индексе запрещенных книг», и в кострах нацистов, и сходных действиях по запрету инакомыслия уже в наши дни. Людям нельзя доверять право собственных умозаключений. И если с пропагандой насилия и нетерпимости как бы всё понятно, то клеймение воззрений по политическим мотивам, скажем, требуя указания «иностранный агент», оказывается лишь разновидностью обскурантизма. Перефразируя Леви-Брюля, мыслить здесь позволено только предписанными штампами и санкционированными представлениями. Поэтому и возврат в прошлое, где коммуникации носили строго упорядоченный характер, а бык не притязал на права Юпитера, выглядит наиболее предпочтительным. Тем более что люди с пассивным сознанием, которых большинство, что говорится, и так знают свое место.

Разумеется, под приведенное описание подходят далеко не все цивилизационные сообщества и народы, а преимущественно те, где данные ретроградные процессы обрели наиболее зримые черты. Речь идет о фундаментализме и автократии, а в случае с той же Россией и бюрократическом фундаментализме, который пока еще не сформировался до конца, но явно идет семимильными шагами во времена Домостроя. Всё возрастающий антиинтеллектуализм власть предержащих и их окружения, стремление закрыть российский народ от порочного «Свободного мира» хорошо подходит под идею борьбы с эволюцией человеческого сознания.

«Старые песни о главном», проект, возникший на ОРТ в конце 90-х годов, выходил в эфир под Новый год. Современные исполнители пели песни советского времени на фоне соответствующих той эпохе декораций. В условиях «дикого капитализма», осуществлявшегося по советским лекалам и напором, люди стали всё чаще смотреть на прошлое. И такое лакированное прошлое им было дано, послужив делу формирования мифа об утраченном Рае. Ящик Пандоры был открыт на пороге 2000-х годов, а вот Окно возможностей, пускай и не сразу, но закрылось. Вместо развития общества и роста благосостояния граждан мы получили поиски сакральности,

формирование культа Победы, множественные запреты на неконтролируемую сверху жизнедеятельность и введение ограничений на просветительство. Фактически это означает, что любой гуманитарий может быть обвинен в нарушении закона. Российское самодержавие базируется на принципах самовластия, самозванства и самодурства, но не имеет никакого отношения к формированию отношений, построенных на принципах свободной конкуренции и уважения к человеку. Поэтому здесь всегда будет присутствовать установка на «подмораживание» интеллекта и сохранения архаических отношений.

3. Воля к мышлению

Известная максима Иммануила Канта «Имей мужество использовать свой собственный разум» звучит, думается, шире исходной цитаты от Горация «Дерзай знать» (*Sapere aude*). В «Посланиях» Гораций говорит о том, что «тот уж полдела свершил, кто начал: осмелся быть мудрым» [6, с. 290]. И речь он ведет о необходимости упорядочения жизни, чтобы жить разумно. Поэт, полагаем, будучи стоиком должен был придерживаться позиции добродетели, которая согласована с природой и состоит в совершенствовании собственного разума. Что само по себе выглядит, как положительное целеполагание и должно было приветствоваться, но, как замечает Бертран Рассел, в римском стоицизме того же Марка Аврелия мы видим век утомления, а не век надежды [22, с. 326].

Эпоха Просвещения, как и период Возрождения, несомненно, были связаны с надеждой. Поэтому у Канта в его ответе на вопрос «Что такое просвещение?» и говорится о том, что человек должен выйти из состояния несовершеннолетия, в котором он продолжает пребывать по собственной вине [13, с. 29]. Он объявляет *Sapere aude* девизом Просвещения, призывая к решительным действиям, а не терпению, как это было у стоиков. Впрочем, речь он ведет не о революции, которая может избавить от деспота и

угнетения, а о реформе образа мысли, способствующей преодолению старых и недопущению новых предрассудков. Люди должны научиться пользоваться своим разумом и делать это свободно и публично. Для этого необходимо свертывание того избыточного опекунства, которое проявляет государство и, главным образом, в делах религиозных. Философ заключает: «... именно склонность и призывание к *свободе мысли*, то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципах правительства, считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина*, сообразно его достоинству» [13, с. 37].

Тем самым, как мы видим, мыслитель возлагал большую надежду на способность идеи влиять на формирования качественного уровня сознания людей. И к процессу движения в этом направлении приступили тогда, когда сторонники интеллектуализма стали оказывать существенное влияние на этику и социальную жизнь в Европе и Америке. Одновременно возрастало и сопротивление, накапливался груз ошибок, главное, не была достигнута главная цель – самостоятельность мышления людей, на что Кант и обратил свое внимание, полагая просветительство недостаточным инструментальным обеспечением.

Иного рода проблема была связана с тем, что даже идея «Общественного договора» не смогла отменить сути авторитарного устройства государства. Не избежал этого и Кант, когда в «Критике чистого разума» стал развивать идеи Платона о философах и законодательном разуме. Он в частности пишет о том, что «философ есть не виртуоз разума, а законодатель человеческого разума» [12, с. 610]. Но он оговаривает свою идею, считая, что эти претензии оправданы лишь с точки зрения идеала, который еще не достигнут. Во всяком случае такой подход не вызывал тогда возражений. Вместе с тем, уже современный мыслитель Зигмунт Бауман, критикует заложенные в философии установки на воплощение одной или

другой подобной идеи, которые не меняют сути воплощения «законодательного разума». С этих позиций он и рассматривает воззрения Иммануила Канта. Ведь тот прямо указывает на превосходство философов и их высшее предназначение, тем самым, оказываясь в одном ряду с Платоном [3].

Впрочем, необходимо пояснить, так как речь идет о критически мыслящем философе, который если и оказался под «чарами Платона» (термин Карла Поппера), то слишком много говорил о свободе в качестве задачи для разума. Естественно, что он рассматривал законы в их практическом значении и необходимости внешнего попечительства при устройстве нашего разума. Философия по Канту призвана помогать обыденному рассудку: «Я не буду здесь восхвалять услугу, которую философия оказывает человеческому разуму огромными усилиями своей критики, хотя бы результат ее и был негативным» [12, с. 605].

Отметим, что З. Бауман выступает с позиций защиты постмодернизма и интересов социологии, считающий, что речь идет о столкновении двух интеллектуальных традиций. Законодательному сознанию он противопоставляет интерпретационное мышление: «Если законодательный разум стремится завоевать право на монолог, интерпретирующий участвует в диалоге. Он заинтересован в продолжении того диалога, который законодательный разум хочет прекратить. Интерпретирующий разум не знает, где остановиться, относится к каждому акту овладения как к приглашению продолжить обмен» [3]. Более того, он четко проговаривает мысль, высказанную в духе Пиррона о том, что социология должна вернуться к комментированию повседневной жизни. Поправка на то, что речь идет о расширяющемся знании выглядит довольно сомнительной.

Странно, заметим, такой довольно противоречивый ригоризм и дихотомия явно находится в конфликте с собственной установкой на неподавление другого. Даже в мягкой форме критики можно усмотреть проявления авторитаризма. И еще один момент, социология уделяет свое

основное внимание коллективному сознанию, где довольно проблематично выделять индивидуальное начало, но зато свободно можно говорить о связывающей ментальной идентичности. Увы, но до достаточно больших сообществ индивидуальностей мы еще не доросли.

К «Критике чистого разума» обращается и Мартин Хайдеггер, который видит в этой работе движение к решению проблемы темпоральности, то есть выведения бытия на свет за пределы суждений «обычного разума» [33, с. 23]. Естественно, что защищать обычный разум как таковой он не хочет, так как говорит об освобождении горизонта событий. Кант же остается, как считает философ, на позициях Декарта и его «*cogito sum*», то есть не идет далее объявления принципа. В таком объявлении оказывается больше не от новых начал в философии, а от схоластических рассуждений и насаждения предрассудков. И в этом ракурсе дальнейших рассуждений, думается, мы оказываемся заложниками поисков описания данного бытия и присутствия в нем имеющегося сущего. Возможность синтетических суждений и поиск доказательств объективности реальности у Канта едва ли подходят к тем основаниям, которые ищет Хайдеггер, пытаясь ухватить сущее как оно есть. Трансцендентальный или чистый разум здесь оказывается поглощенным сущим (*Dasein*), привязанным к «бытию-в-мире». В итоге, как известно, в своей погоне за мышлением философ стал заложником бытия и соответствующих ему заблуждений.

Возможно, что речь здесь должна была бы идти не только об одном Хайдеггере, но и всех адептах Просвещения. Естественно, что отношение к ним никогда не было однозначным. И если речь о критике со стороны консерваторов, начиная, скажем, с Эдмунда Бёрка, нам понятна, то вот с мнением Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно далеко не так всё просто. В 1947 году они попытались дать ответ на вопрос «почему человечество, вместо того, чтобы прийти к истинно человеческому состоянию, погружается в пучину нового типа варварства» [34, с. 8]. Сами мыслители, нисколько не сомневаясь в том, что свобода в обществе не может быть отделена от

просвещающего мышления, указывают на то, что нельзя не учитывать того, что встречные процессы были недооценены Просвещением. В итоге произошло его вырождение в мифологию и дурную философию, а мир оказался вновь заколдован.

Основной упрек Просвещению состоит в том, что оно тоталитарно. В духе древней мифологии о богах, оно заменяет их людьми или духами-строителями, когда пробуждение субъекта оказалось «куплено ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» [34, с. 22]. Показательно, что мыслители фактически используют идею критики Человекобожия, которую мы можем обнаружить у русского философа Владимира Соловьева. Идеалом для последнего было создание свободной теократии, соединение человека с Богом через подчинение в свободе [25, с. 375]. Важным моментом в его рассуждениях было объединение Грядущего Бога с тварной природой и скепсис по отношению к существующему миру людей. Фактически об этом же говорят М. Хоркхаймер и Т. Адорно, хотя и в проходном варианте ссылаясь на христианскую метафизику: «Самость людям даруется в каждом случае как их собственная, ото всех других отличная для того, чтобы тем вернее была она той же самой. Но так как ей никогда не удавалось полностью ликвидироваться, на протяжении всего либералистского периода Просвещение постоянно симпатизировало социальному насилию. Единство манипулируемого коллектива состоит в негации каждого единичного его члена, что очень далеко от того способа, каким общество сумело сделать его одним-единственным» [34, с. 26-27]. И в том, и в другом случае, идея провисла, а социум отреагировал в негативном ключе. По-сути, не только Просвещение, но и христианство не выполнили своей миссии.

Вот только после такой критики, заметим, остается пустыня и мы перестаем понимать то, к чему по-настоящему стремились сторонники Просвещения. И не случайно в свое время Кант попытался дать ответ на вопрос: «Что такое Просвещение?». Заслуживающим внимания этот вопрос считает Мишель Фуко, видя в нем оценку текущей ситуации, а не

рассуждения о грядущем или с его позиций. Для начала следовало понять смысл посылки философа о том, что «человек сам ответственен за состояния своего несовершеннолетия» [29, с. 338]. Сложность этого посыла, по мнению Фуко, состоит в том, что неясно до конца, идет ли речь о все совокупном человечестве или добровольном участии тех, кто решил измениться. Ответ он обнаруживает в некой двусмысленности в рассуждениях Канта о том, что «разум должен быть свободен в своем общественном употреблении, а в частном своем использовании он должен подчиняться» [29, с. 340]. Что, с точки зрения самого Фуко, философ как бы сужает тему свободного употребления разума в жизни индивидов, но зато указывает на условия для его публичного употребления. И несмотря на то, что он не собирался давать подлинного описания Просвещения, ему важен дух этого проявления заботы о разуме: «Беззаконное использование разума вместе с заблуждением порождает догматизм и гетерономию, зато в том случае, когда в своих началах ясно определено законное применение разума, его автономия может быть обеспечена» [29, с. 342].

Думается, что современным критикам Просвещения стоило бы повнимательнее присмотреться к этому выводу, а не уподобляться религиозным фундаменталистам. Упомянем здесь для примера Дэвида Эренфельда, американского профессора биологии, написавшего в 1978 году книгу с весьма характерным названием «Высокомерие гуманизма». Защита окружающего мира представлена им в сугубо пессимистических тонах, а претензия на разум объявляется ложным посылом: «Оставляя в стороне понятия человеческого достоинства и ценности, которые являются частью многих религий, мы приходим сразу к сути религии гуманизма: наивысшей вере в человеческий разум – его способность разрешать многие проблемы, с которыми сталкивается человеческая раса, его способность перестраивать как мир Природы, так и человеческие дела, чтобы жизнь человека процветала. Соответственно, поскольку гуманизм привержен не подлежащей сомнению вере в силу разума, он отвергает все другие проявления власти, включая

власть Бога, власть сверхъестественных сил, и даже никем не направляемую власть Природы, действующей в согласии со слепым случаем» [36].

Разумеется, что мнение Фрэнсиса Бэкона или Канта представлено исследователем с позиции слабого голоса, а не в контексте борьбы мнений. И ни слова о том, что человек должен эволюционировать сам вслед за создаваемой им Второй природой. Ведь здесь важнее тема ухудшения существующего мира, которое происходит по вине человека. Апелляция к множественным недостаткам людей считается наиболее сильным аргументом против гуманизма и его поисков совершенства. А чтобы мы не обращали внимание на явное противоречие в сказанном, изменяется и смысл гуманизма, который объявляется родом религиозного фундаментализма.

Сошлемся на мнение Льва Балашова, пишущего: «Если говорить о мире в целом, то он, безусловно, не является только средой обитания человека. Мир необъятен и как таковой не подчиняется человеку. Гуманизм имеет свои границы; он не претендует на вселенство, на антропоцентризм, на то, чтобы человек рассматривался как центр Вселенной; он лишь указывает, что человек для человека – высшая ценность. Утверждая достоинство человека, гуманизм в то же время выступает против возвеличивания, обожествления человека. Гуманизм и высокомерие несовместимы» [2].

Характерно, что Карл Поппер, считавший, что предтечей современного тоталитаризма был Платон, видит в Канте «последнего поборника Просвещения». Он подчеркивает одну из важнейших этических установок философа, связанную с тем, что никогда не следует слепо подчиняться сверхчеловеческому авторитету, который претендует на роль законодателя морали [21, с. 50]. «Этика свободы» наравне с ньютоновской космологией признавалась Поппером прорывной, способствовавшей превращению идеи Сократа о формировании общества свободных людей в идею гражданского общества [21, с. 51]. В тоже время ему явно импонирует критический стиль мышления философа, который был забыт теми, кто ухватился за идею

создания собственных философских систем. И не понимать этого, значит двигаться в том же неверном направлении.

Без смены существующей парадигмы нам не обойтись. Установка на то, чтобы развивать мышление и сделать его сутью существования людей, понятно, пока не дошла до адресата. Установка на власть всячески этому препятствовала, подавляя в большей или меньшей мере, стремление к свободомыслию. Знать разрешалась только в тех пределах, которые поддерживали существование самой власти. Отношения господства требовали строгого контроля над тем, чтобы воля к знанию не получила своего оформления в качестве реальной политической силы. Ведь воля к знанию выводила к довольно скользкой для власть предержащих теме, поиска истины, а значит и выявлению обмана. Достаточно вспомнить рассуждения Никколо Макиавелли о том, что государь может и пренебречь добродетелями и быть готовым проявить противоположные качества [17, с. 97].

Введение поиска истины в процесс познания придает смысл тому, что определяется со времен Аристотеля, как стремление к знанию. По мнению Мишеля Фуко: «Если вообще существует стремление к знанию и если познание в своем собственном движении может порождать такую вещь, как желание, то только потому, что все это происходит в регистре истины» [Фуко2, с. 36]. То есть речь идет о целенаправленном процессе, а не, скажем, любопытстве, которое, по нашему мнению, как раз и лежит в основании поведения детей. Позднее оно угасает под воздействием процессов доместикации. Поэтому, полагаем, прав Джон Ролз, указывающий на исходную ситуацию, когда дети находятся за «занавесом неведения» [23, с. 127]. Он также считает, что истина, как и справедливость, относятся к первым добродетелям систем мысли и общественных институтов соответственно.

На этот тандем, думаю, стоит обратить особое внимание, так как по раздельности они явно проигрывают воли к власти, открывающей путь к господству и обладанию социально значимыми благами. Критическое мышление должно не только заниматься описанием идолов разума, но и их

изгнанием, а заодно и тех, кто за ними стоит, способствуя формированию качественно иных социальных отношений. Естественно, что без развития воли к мышлению всё останется как есть, без изменений. Ведь власть также стремится к «производству истины» [29, с. 286].

4. Ожидания и реальность: 1987-й, 2045-й и далее

Христианство, как известно, восприняло и воспроизвело иудейские апокалиптики, ожидание Судного дня и хилиазм, историю о тысячелетнем царстве торжества правды Божьей на земле. Пролог к этим построениям мы можем увидеть еще в Ветхом Завете, где описывалось прекрасное будущее: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис. 11:6). В Книге Откровения эта идея была дополнена представлением о том, что это будет тысячелетнее царство праведников во главе с Христом (Откр. 20: 1-4).

Эти праведники не могли быть новым человечеством и, как подчеркивает прот. Сергей Булгаков, оживление праведников «не означает воскресения в теле, которое имеет совершиться для всех в конце века сего. Ожили именно *души* – как бестелесные, находящиеся в разлучении с телом, причем это "первое воскресение" не возвращает им телесности» [24, с. 179]. Сохранение тел остается важным аспектом для религиозных представлений, как и участие во всей полноте души и тела в последнем суде. Вместе с тем, привязанность тела к материальному миру и жесткая зависимость от него приводили к известному диссонансу и росту психозов. Ведь люди с пралогическим мышлением далеки от того, чтобы овладеть миром благодаря использованию разума. Они падки до суеверий и довольствуются мифами, визуальными нарративами, не требующими рефлексии и доказательств. В итоге из идеи Страшного суда был сделан вывод не о

нравственном совершенствовании человека, а о неумолимой гибели этого мира и людей.

Жажда сокрушения этого мира отражала периодически возникавшую неудовлетворенность своим бытием. Воля к разрушению или воля к смерти, как об этом рассуждал Зигмунд Фрейд, связана со стремлением к восстановлению прежнего исходного состояния. Фатальные стратегии начинают превалировать над любыми увещеваниями, и даже запрет в 1516 г. на одиннадцатой сессии V Латранского собора проповедникам указывать точную дату пришествия Антихриста и Страшного суда уже не имел никакого принципиального значения. Назначения новых дат конца света и пророчества продолжались [9, с. 184]. Собственно говоря, и эпоха Просвещения, борьба за разум, так и не смогли преодолеть стремлений к мистификации мира, и мы продолжаем слушать и читать о том, что в этом или следующем году разразится катастрофа, а человечество должно погибнуть. Выжившие будут владеть жалкое существование.

Впрочем, есть и менее мрачные описания будущего. Мы решили взять в качестве исходного посыла заверения Хозе Аргуэльеса. Он интересен тем, что о пророчестве мая 2012 никто еще не рассуждал, когда писатель-визионер предложил тему «фактора Майя» и грядущей Гармонической Конвергенции. Согласно этой идее 16 августа 1987 года должны были в священных местах на Земле собраться 144 тысячи человек (просматривается христианский мотив о богоизбранных праведниках) для медитации о всеобщем мире. В качестве положительного результата было записано окончание холодной войны.

Эзотерический синкретизм составляет суть подобного рода интеллектуальных конструкций, где вся информация о грядущем мире почерпывается в прошлом. Что, впрочем, вполне понятно, так как приходится искать авторитетные представления, а других доказательств нет. Иначе придется уподобляться пророку-визионеру, человеку, получившему санкцию свыше или извне. В этом случае этот прием также используется, создавая

более сложную картину с привлечением представителей галактического разума – инженеров-синхронизаторов [1, с. 25-26]. Требование научной достоверности опускается и по умолчанию утверждается, что наука и ее апологеты сами многого объяснить не могут.

Иной, но только на первый взгляд, путь предлагают те, кто создает мифологию нового мира, отталкиваясь от достижений науки. Научная фантастика стала мощнейшим стимулом для формирования надежды на светлое будущее и успех человеческой цивилизации. Отчасти это было скомпенсировано неверием в способности людей, стать другими и ожиданием всё той же катастрофы. Станислав Лем обозначил проблему футурологии, которая после недолгого периода популярности ушла в тень из-за неспособности своих адептов возвращаться и анализировать собственные прежние прогнозы, которые не сбылись [15, с. 8].

Отсутствие обязательности делает футурологию родом беллетристики или вольностями ума, а не достоверным описанием грядущего бытия. Естественно, что найти различие между реальностью и ее подделкой непросто. Гораздо проще играть в искусственные миры, создавая иллюзии с помощью «фантоматики». Но, как считает Лем, такая фантоматика способна привести не к появлению новой действительности, а лишь к погружению в мир снов, суррогатной реальности [15, с. 30]. Тем самым, он еще в 1962 году отказал позднейшей идее превращения нашей реальности в мир «Матрицы», хотя и не исключил их смешения и ухода людей в мир суррогатных удовольствий.

Побег от существующей обыденности с ее ограниченным горизонтом событий никогда не будет полным, так как в нашем разуме, перефразируя Лема, «нет ничего, что отсутствовало бы ранее в чувственном восприятии» [15, с. 33]. Думается, что это одна из тех причин, которая мешает развитию человеческого ума, его способности стать тем же синтомом Жака Лакана. На фоне проблемы создания искусственного интеллекта или симбиоза человека и машины мы также стоим перед дилеммой смены жизнеобеспечивающей

парадигмы. Homo hominy lupus est¹ продолжает преследовать человеческий род и лишь переносится в мир иного существования, начиная с описания борьбы с Вечным злом, инопланетянами или между собственными потомками.

Собственно говоря, оно продолжает двигаться в одном и том же направлении, подобно тому о чем рассуждал Рене Декарт описывая движение тел по прямой и понимании того, что любая вещь пребывает в одном и том же состоянии, пока ее что-либо не изменит [8, с. 368]. То есть, измениться самостоятельно мы не можем, но можно к этому подталкивать, благо, что свои надежды философ возлагал на рефлексию. Этот как бы механизм должен был способствовать разрыву человечества с предрассудками. И если на это смотреть с точки зрения панэволюции, то именно благодаря разуму человек превращается из цели в себе в промежуточный этап. Поэтому, как пишет Станислав Лем, человек может воображать себя «высшей Космической Постоянной», но на деле это оказывается лишь «прелюдией к следующей, трансантропической фазе "информационного овладения Вселенной"» [15, с. 48].

Пока же, как говорится, за неимением фактов, мы вынуждены искать намеки на то, что процесс не только идет, но и близок к некоему осязаемому результату. Естественно, что периодически появляются указания на то, что осталось недолго ждать. Исходный тезис для таких прогнозов, это упоминание глобального антропологического кризиса, который должен завершиться появлением homo novus – нового человека. Хотя, стоит напомнить, что у этого латинского высказывания есть и другой перевод, который обозначает выскочку, человека незаслуженно занявшего общественно значимое положение. Действительно, довольно заманчиво объявить себя тем же самым сверхчеловеком или свободным умом. И едва ли кто желает оказаться в мире, где эволюция привела к появлению идиократии.

¹ Человек человеку волк (лат.).

А опасность такого исхода для человечества мы не можем исключать. Об этом задумался еще Герберт Уэллс в своей «Машине времени».

Для того, чтобы появился homo novus надо его вытащить из той общественной среды, в которой он существует. То есть предстоит длительная борьба с прежней идентичностью, призванной связывать развитие человеческого ума, добиваясь адекватности поведения тех, кто проходит принудительную доместикацию. Там, где индивидуальность порицается, эта схема работает наиболее эффективно и развитие, соответственно, сводится к нулю. И не по этой причине такое неприятие идеи Карла Поппера об открытом обществе, которое насквозь пропитано критическим мышлением, неприязнью к традиционализму и всевозможным табу.

Столь же проблематично воспринимается и идея эволюционизма. Однако, изменяя мир и создавая Вторую природу, человек должен доказывать свою жизненность, что соответствует законам выживания наиболее приспособленного вида. Понять и принять это явно не желают не только сторонники креационизма. Разумеется, человек создан по образу и подобию и точка. Максимум, на что они согласны, так это на признание результатов микроэволюции и едва ли их сознанию доступна идея прерывистого равновесия.

Как пишет Джон Ренни: «Любой, кто знаком с работами палеонтолога Стивена Джея Гулда из Гарвардского университета, знает, что Гулд был не только соавтором модели прерывистого равновесия, но и одним из самых красноречивых защитников и выразителей теории эволюции. Прерывистое равновесие объясняет закономерности в летописи окаменелостей, предполагая, что большинство эволюционных изменений происходит в геологически короткие промежутки времени, которые, тем не менее, могут исчисляться сотнями поколений. Тем не менее, креационисты с удовольствием вычленивают фразы из объемистой прозы Гулда, чтобы заставить его звучать так, как будто он сомневается в эволюции, и они представляют прерывистое равновесие, как будто оно позволяет новым видам

материализоваться в одночасье или птицам родиться из яиц рептилий» [38]. Впрочем, это уже частности, так как любые научные доказательства будут отторгнуты или искажены.

Еще один аспект спора связан с выяснением будущего человечества, которое если оно остается неизменным, то должно согласно второму закону термодинамики рано или поздно исчерпать возможности своего вида. И если это так, то идея антропологических кризисов не так уж и далека от реальности. Во всяком случае, именно этой идее, в частности, придерживаются сторонники трансгуманизма. Их ожидания связаны с тем, что человек не завершил свой эволюционный путь, а кризис существующей совокупной цивилизации связан с ее хронической неспособностью жить не уничтожая окружающий мир и представителей собственного вида. Впрочем, сами трансгуманисты озабочены в большей мере продлением собственной жизни, генной инженерией, клонированием, созданием постчеловека и трансчеловека с сильным сверхразумом, переносом собственного мозга в небιологические носители, короче, стать таким человеком, который человеком уже не является.

Заметим, что это довольно странное желание овладело довольно большой группой людей в разных странах. Они готовы расстаться со своей биологической сущностью, чтобы жить вечно, время от времени производя апгрейд. Хотя, если подумать, то сама идея бессмертия не нова и известна с древности. Особенно она занимала умы правителей, тиранов и деспотов на протяжении всей человеческой истории, от фараонов и китайских императоров, до вождей революционного пролетариата в России. Здесь же мифология обросла представлениями, связанными с техническим прогрессом. Поэтому сторонники трансгуманизма с таким нетерпением ожидают наступления сингулярности, благо, что и сроки уже назначены. Американский изобретатель-футуролог Рэймонд Курцвейл назвал в качестве даты 2045 год. К этому времени искусственный интеллект должен будет превзойти человеческий ум.

Показательно, что даже в России, где автократическая власть настойчиво толкает общество в прошлое, появился свое общественное движение «Россия 2045», а также собственные трансгуманисты. По вполне понятным причинам в движущую силу развития это движение так и не смогло превратиться, но заявка была сделана [10, с.12]. Власть предрержащие мыслят категориями древнего человека, рассматривая власть на предмет собственности и могущества. Их могли заинтересовать идея создания институтов бессмертия, разумеется, используемых для своих целей, появление армии роботов-слуг, но они едва ли готовы к появлению явно независимых умов, с которыми придется конкурировать.

Собственно говоря, и сами трансгуманисты готовы признать идею, что прежнее человечество обречено на вымирание по факту появления нового вида. Не случайно в ориентированной на трансгуманизм фантастической литературе постоянно поднимается тема хорошо всем известного апокалипсиса. Восставшие машины стремятся уничтожить или поработить своих создателей, которых считают низшими существами. То есть, их поведение на деле не является действиями иного более совершенного сознания, а повторяет известную историю человечества. Как замечает Фрэнсис Фукуяма, анализируя «Дивный новый мир», у новых людей «нет фиксированных свойств человека, помимо общей способности выбирать, какими мы хотим быть, и модернизировать себя в соответствии с нашими желаниями [32, с. 17]. Мыслитель указывает на те опасности, которые связаны с применением биотехнологий и так называемым «лобовым решением» прежде, чем будут созданы новые регламентирующие институты. Но он также выступает против того, чтобы встать в глухую защиту в отношении прогресса технологий.

Действительно, довольно странно, когда обсуждают процессы, но не думают о конечном результате. Раскручивая идею и утверждая, что ее воплощение почти свершившийся факт, трансгуманисты забывают о традиционных оврагах и граблях или минных полях, где нет никаких

указателей. Более того, полагаем, что они по-прежнему сердцем или душой пребывают все в том же каменном веке. Возможно, что определенные внутренние сомнения не оставляют сторонников этого течения. Мы даже обнаружили указания на то, что трансформация людей должна сопровождаться не только внешними изменениями. Так в «Принципах экстропии: Версия 3.1 (2003)» мы читаем: «Экстропия означает утверждение постоянного этического, интеллектуального и физического самосовершенствования через критическое и творческое мышление, постоянное обучение, личную ответственность, проактивность и экспериментирование. Использование технологии – в самом широком смысле искать физиологическое и неврологическое увеличение наряду с эмоциональным и психологическим утончением» [37].

Хотелось бы думать, что это так. И последователи трансгуманизма осознают необходимость разработки не только антропотехнологических преобразований человека, видение которых явно доминирует в их парадигме будущего [10, с. 9]. В противном же случае, мы просто повторим путь отрицательной евгеники. И в итоге нами будет осуществлен антиутопический проект Олдоса Хаксли, который окажется еще более или менее лучше того, что может произойти в реальности. Всегда есть место пониманию того, что может быть еще хуже, скажем, человечество окажется втянутым в новую мировую войну, подведя черту под своим существованием. Инопланетяне, как говорится, не понадобятся. И в этом случае просто не окажется тех, из кого сможет появиться наш новый вид.

Пользуясь той же методикой произвольных предсказаний, мы скажем, что в 2045 году никакой сингулярности не произойдет, а начнется тотальное самоуничтожение человечества. Выжившие просто одичают в большей или меньшей степени, вернувшись в лучшей степени в темные времена Средневековья или в пещеры. Вариантов не так уж и много. Отброшенные в прошлое они будут пытаться повторить известный из истории путь, но им не удастся разорвать отношений с прежним биогенезом, заложником которого

люди являются до сих пор. И если не появятся те, кто будет кардинально отличаться на психическом и биологическом уровнях, то предсказывать особенно и нечего. Чтобы это произошло, человек должен начать изменяться на психическом уровне, а не внешне. Поэтому, считаем, что заблуждаются те, кто считает следующим этапом эволюции сращивание человека с техникой. Скорее всего, произойдет разделение человечества на те три типа, о которых писали еще гностики, выделявшие пневматиков, психиков и гиликов, чье поведение было связано с внутренней природой. Познать гнозис могли только пневматики, тогда как гилики существовали исключительно для удовлетворения своей плоти. Определенно сложнее всего было дело с психиками, которые имели душу Ялдобаофа, то есть унаследовали сознание злого прародителя всех людей.

Нами была предпринята попытка в художественной форме описать собственное видение ближайшего будущего и того, как произойдет кардинальное разделение человечества [26]. Здесь показан путь к знанию как цели в себе и его кардинального разрыва с системами кратоса, основанных на воспроизводстве властных отношений. И это уже совершенно иная парадигма, путь из предзаданного природой коллективного бессознательного вне существующих биологических и социальных запретов. Для тех же, кто во всем видит симптомы теории заговора, заметим, что сказанное не более чем гипотетическое описание возможного будущего.

Заключительные соображения

Несмотря на то, что исследованные нами воззрения и факты не указывают на то, что человечество находится на пороге своего эволюционного изменения, а, скорее говорят о сохранении известной всем ситуации, мы должны внимательнее присматриваться к происходящему. Очевидно, что возрастает сопротивление возможным изменениям. Поэтому мы можем, хотя и с оговорками, принять тезис Дэвида Гребера о том, что

«начиная с 1970-х годов, произошел масштабный переход от инвестиций в технологии, связанные с возможностью построения альтернативного будущего, к инвестициям в технологии, которые усилили трудовую дисциплину и контроль над обществом» [7, с. 110]. Консервативные настроения и реакция явно усилились в начале XXI века, что, к слову, привело к завершению процессов Третьей волны демократизации и росту фундаменталистско-авторитарных настроений в переходных обществах.

Вместе с тем, у любого сопротивления есть свой предел, когда система теряет необходимые межмолекулярные связи и начинается ее разрушение. Возможно, что успехи сторонников традиционализма и всевозможных обскурантов не просто временны, а являются крайним проявлением отчаяния обреченных на гибель систем представлений. Громоздкие этатистские структуры вместо развития, тянут людей ко дну, предлагая ностальгию по ушедшим временам и поддерживая в людях страх перед будущим. Критическое и свободное мышление подавляется, затуманивается, дискредитируется. А вот процессы энтропии на фоне раскручиваемого властного дискурса становятся всё более отчетливыми. Свою порочность он прикрывает, эксплуатируя суеверия и мотивируя необходимостью вечной борьбы с войной, голодом и мором.

Есть поговорка, согласно которой, если Бог хочет наказать человека, то он лишает его разума. В нашем случае, в роли наказания выступает пресловутая бюрократия, которая постоянно противодействует росту социальных возможностей, создает фантомы порядка и обеспечивая существование самовластия. Все разговоры об ее эффективности и способности к принятию адекватных управленческих решений легко проверяются в условиях тех же внештатных ситуаций или природных катаклизмов. Погрязшие в мелочах эти «выдающиеся» управленцы больше всего боятся появления «черных лебедей». И чем жестче политический режим, с его максимальной регламентацией жизнедеятельности, тем ниже способность к существованию в изменяющихся условиях. В итоге, рано или

поздно политический режим погружается в системный кризис. Энтропия одерживает верх и, как в случае с таким большим политическим телом как Советский союз, система распадается. С совокупным человечеством, разумеется, ситуация не сопоставима, но в условиях глобализации мы можем получить тот же результат.

Нам уже приходилось прежде рассуждать о роли пралогического мышления, которое продолжает оказывать свое влияние на воспроизводство архаических форм сознания. В определенном смысле можно утверждать, что такое мышление продолжает оставаться базовым, а скорость его изживания будет зависеть от желания расстаться с традиционными формами социального мироустройства.

Эволюция подарила человечеству разум, но природа невероятно долгое время не давала его использовать по-настоящему, не отпускала от себя. В итоге, человечество начало мстить природе, ведя себя подобно непослушному рассерженному ребенку. И если прав Артур Кларк, то однажды должно наступить время, когда детство с его иррациональностью и фобиями закончится, а люди покинут свою колыбель.

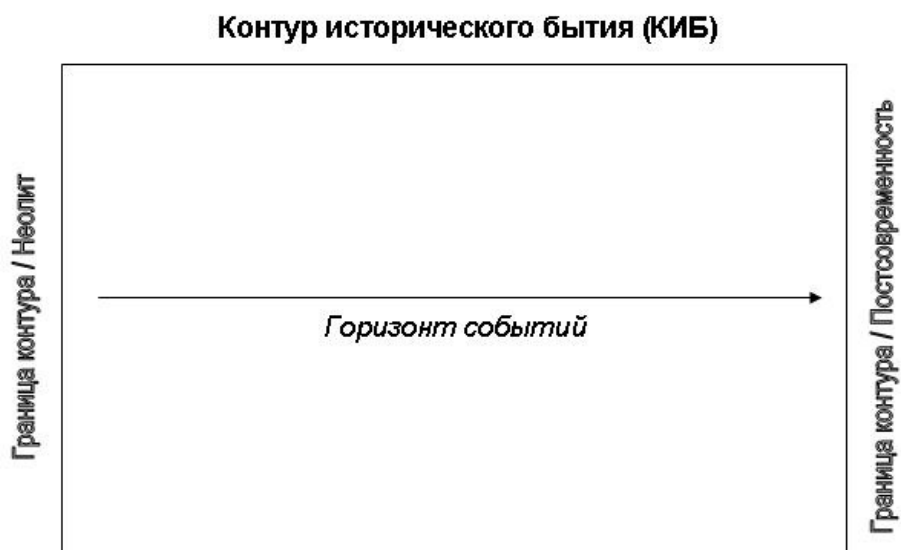
Приложение

Контур исторического бытия (КИБ) – условное обозначение пространственно-временного континуума, объединяющего историческое существование человечества от того момента, когда был сформирован тот самый неантроп, который существует и поныне. Несмотря на то, что в основание его мироосознания легло пралогическое мышление, он довольно активно стал искать способы более активного воздействия на окружающую среду. Был дан толчок созданию всевозможным технических средств и их постепенного совершенствования.

Неолитическая революция стала границей для существования всего предшествовавшего периода палеолитических культур и перехода к новым

формам жизнедеятельности. Наиболее значимая характеристика, связана с переходом людей от присваивающего к производящему типу деятельности. Пиком такой деятельности стала промышленная революция, повлиявшая на социальную структуру обществ. Вместе с тем, технемое сознание незначительно повлияло на развитие коллективного эмоционального тела человечества. Развитие же новых форм сознания, в том числе и индивидуальных, блокируется пралогическим мышлением и требованием общей идентичности, соответствия культурным традициям.

Линия горизонта событий направлена от принятой за исходную границы контура к границе, завершающей пребывание в данном КИБ. Повышение контура бытия ускоряет движение к цели, а стремление к низкому горизонту бытия (консервативно-фундаменталистские воззрения, ретроградные движения к собственному прошлому), замедляют продвижение к новому состоянию. Нахождение политических систем по отношению к линии горизонта событий может помочь объяснить успех в их развитии или отставание. Страны с низким горизонтом событий могут быть только догоняющими, но не передовыми.



Граница контура – постсовременность, отражает условный переход в следующий контур исторического бытия, связанный с формированием новых

условий существования и качественного отличия человечества от нынешнего. Новая структура чувств будет соответствовать задачам поддержания второй природы и рефлекслирующего сознания. Общественные отношения и связи приобретут максимально открытый характер. Воля к власти, действовавшая на протяжении всего предшествующего контура, уступит место воле к знанию. Соответственно будет дезавуирована и идея борьбы за превосходство, которую некоторые футурологи и фантасты пытаются протащить в будущее. Появятся разветвленные институты и глобальные структуры знания, став неким подобием глобальной информационной сети.

Список литературы

1. Аргуэльес Х. Скользящие по волнам Зувуйи. Рассказы о путешествиях в других измерениях / пер. с англ. К.: София, 1999. 192 с.
2. Балашов Л. Тезисы о гуманизме // Российское гуманистическое общество / URL: <http://www.humanism.ru/documents/70-tezis.html> (Дата обращения: 10.05.21).
3. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Filosofy.vuzlib.ru. Библиотека философии / URL: https://www.filosofy.vuzlib.ru/book_o007_2.html (Дата обращения: 04.05.21).
4. Бенгам И. Введение в основания нравственности и законодательства. М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.
5. Беркли Д. Алкифрон, или Мелкий философ: Работы разных лет. СПб.: Алетейя, Санкт-Петербургский Университет МВД России; Академия права, экономики и безопасности жизнедеятельности; Фонд поддержки науки и образования в области правоохранительной деятельности «Университет», 2000. 427 с.
6. Гораций Квинт Флакк. Полное собрание сочинений. М.-Л.: Academia, 1936. 447 с.
7. Гребер Д. Утопия правил: о технологиях, глупости и тайном обаянии бюрократии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 224 с.
8. Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
9. Делюмо Ж. Ужасы на Западе / пер. с фр. М.: Голос, 1994. 416 с.
10. Ицков Д.И. Общественное движение «Россия 2045» и глобальное будущее // Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11 – 12 апреля 2003 г. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 352 с.
11. Кант И. Сочинения в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 2. 429 с.

12. Кант И. Сочинения в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
13. Кант И. Сочинения в 8-ми т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. 718 с.
14. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет / пер. с франц. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
15. Лем С. Молох / пер. с пол. М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛИ, 2006. 781 с.
16. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.
17. Макиавелли Н. Государь: Сочинения. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. 656 с.
18. Милль Дж. Ст. Утилитаризм / пер. с англ. Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. 240 с.
19. Платон. Государство // Мыслители Греции. От мифа к логике: Сочинения. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1998. С. 91 – 438.
20. Повель Л., Бержье Ж. Утро магов / пер. с фр. К.: «София», Ltd, 1994. 480 с.
21. Поппер К. Все люди философы: Как я понимаю философию; Иммануил Кант – философ Просвещения. М.: Едиториал УРСС, 2003. 56 с.
22. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2003. 992 с.
23. Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. 536 с.
24. Сергей Булгаков, прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М.: Изд-во Братства Трезвости «Отрада и Утешение», 1991. 351 с.
25. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. СПб.: Издание товарищества «Общественная Польза», 1878 – 1880. Т. IV. 588 с.
26. Ст-н Амир. Этот мир уже не наш // Интеллектуальный дивертисмент. Литературное приложение к журналу «Софияполис». 2021. № 1 (7). С. 7 – 66 / URL: https://sofiapolis.ru/user-files/prilozhenie_1_2021_polnyu.pdf (Дата обращения: 29.05.21).
27. Троцкий Л.Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. 400 с.
28. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / пер. с англ. Мн.: ООО «Попурри», 1998. 672 с.
29. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / пер. с франц. М.: Праксис, 2002. 384 с.
30. Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа»: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970 – 1971 учебном году / пер. с фр. СПб.: Наука, 2016. 351 с.
31. Фукуяма Ф. Идентичность: Стремление к признанию и политика неприятия / пер. с англ. М.: Альпина Паблишер, 2019. 256 с.

32. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической эволюции / пер. с англ. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 449 с.
33. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
34. Хоркхаймер М. Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. – СПб.: «Медиум»; «Ювента», 1997. 311 с.
35. Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М.: Советская Россия, 1991. 464 с.
36. Эренфельд Д. Самонадеянность гуманизма. Выдержки из книги // Виктор Постников. Проза.ру / URL: <https://proza.ru/2014/01/09/2030> (Дата обращения: 10.05.21).
37. Cordeiro J.L. The Principles of Extropy: A Quarter Century Later // Lifeboat Foundation / URL: <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy> (Дата обращения: 28.05.21).
38. Rennie John. 15 Answers to Creationist Nonsense Opponents of evolution want to make a place for creationism by tearing down real science, but their arguments don't hold up // Scientific American / URL: <https://www.scientificamerican.com/article/15-answers-to-creationist/> (Дата обращения: 28.05.21).

II. ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 82

А.Е. Горковенко
Забайкальский государственный университет,
доцент кафедры литературы,
кандидат филологических наук
E-mail: angor.10.09.66@list.ru

A.E. Gorkovenko
Trans-Baikal state University,
associate Professor in the Department of literature,
candidate of philological sciences
E-mail: angor.10.09.66@list.ru

СОВРЕМЕННАЯ РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ

Аннотация. В статье категория историзм рассматривается как важнейший инструмент литературоведческого исследования. Концепция истории в художественном произведении реализуется в виде нарративного текста, в котором мысль автора выражается в конкретной жанровой форме через элементы поэтики (жанр, сюжет, система персонажей).

Ключевые слова: Художественный текст, современная русская литература, методология, историзм, нарратив, исторический дискурс.

MODERN RUSSIAN LITERATURE IN THE CONTEXT OF HISTORY

Annotation: In the article, the category of historicism is considered as the most important tool of a literary study. The concept of history in the artistic work is implemented in the form of narrative text, in which the author's thought is expressed in a specific genre form through elements of poetics (genre, plot, character system).

Key words: Artistic text, modern Russian literature, methodology, historicism, narrative, historical discourse.

Во второй половине XIX века на базе позитивистской философии (Спенсер, Конт) начинает формироваться культурно-исторический метод в литературоведении. Культурно-историческая школа сформировалась в работах Ипполита Тэна¹ («Философия искусства», 1865 г). Тэн считал, что на искусство влияют три позитивистских фактора: **раса, среда, историческая обстановка**. При этом понятие **раса** у Тэна связано понятием национального характера. Тэн утверждал, что северные народы медлительны, а южные народы темпераментны. Противопоставлял англичан и итальянцев. Понятие национального характера по мысли Тэна объясняло влияние одной культуры на другую: притяжение итальянцев и французов: Итальянское Возрождение (Данте) выросло из провансальской (французской) поэзии трубадуров. Влияние французской поэзии Данте назвал «новым сладостным стилем».

Фактор **среды** Тэн раскрывал через понятие среды природной: объяснял гармоничное искусство Античности гармоничным средиземноморским климатом. В русской философии начала XX века Николай Бердяев² размышляет о понятии пейзажа души. В книге «Судьба России» Н. Бердяев объясняет поведение государств, народов влиянием природных факторов: русский характер сложился под влиянием Великой русской равнины. С одной стороны, пространство российское определяет широту русского мироощущения, а с другой стороны, бесформенность русской души

¹ Ипполит Адольф Тэн (фр. Hippolyte Adolphe Taine; 1828, Вузье, Арденны – 1893, Париж) – французский философ-позитивист, теоретик искусства и литературы, историк, психолог, публицист. Основатель культурно-исторической школы в искусствознании. Член Французской академии (1878).

² Николай Александрович Бердяев (6 [18] марта 1874, имение Обухово, Киевская губерния, Российская империя – 23 марта 1948 (по другим данным, 24 марта 1948), Кламар под Парижем, Четвёртая французская республика) – русский религиозный и политический философ, представитель русского экзистенциализма и персонализма. Автор оригинальной концепции философии свободы и (после Первой мировой и Гражданской войн) концепции нового средневековья.

(анархия). Этим же философ объясняет притяжение русской культуры, души к Германии, утверждая, что германский этнический тип основан на культуре формы, в основу его положена интеллектуально-волевая стихия. Русская нация женственная, а германская нация мужественная, чем объясняет многократное стремление Германии овладеть Россией. Национальный характер и национальный пейзаж могут иметь культурологические последствия и проявляться в искусстве. Влиянием этим объясняется активное воздействие на русскую традицию разных цивилизаций. Достоевский называл это качество всемирной отзывчивостью. В древнерусский период источником этих влияний была Византия и греческая цивилизация, а в послепетровский – западно-европейская (сначала – из Голландии, Германии, с конца XVII века – французский). В результате чего в первой половине XIX века русские образованные люди по-русски не говорили. Обычно русская литература принимала это влияние в виде художественного стиля или жанрово-родовые формы, т.к. европейская литература была более древней, развитой. Но принимая художественную модель, русские писатели наполняли ее новым смыслом, что было связано с тем, что в XIX – начале XX веков у писателя не было существенных языковых барьеров.

Всякое литературное явление связано с определенной исторической обстановкой, за счет чего возникает культурно-исторический контекст.

Третий фактор (**историческая обстановка**) культурно-исторического аспекта повлиял на формирование социологического литературоведения (в том числе и марксистского).

Главная заслуга Тэна – то, что он научно обосновал принцип историзма. Сущность его в том, что в искусстве отсутствует прогресс. В науке новое открытие последовательно вытесняет прежнее. В искусстве новое – далеко не обязательно лучшее, совершенное. Тэн говорил, что каждый историко-литературный период должен прочитываться в рамках тех традиций, что существовали в данное время. Этим объясняется сложность понятия литературного процесса. Примеры: средневековая поэзия не может

оцениваться менее значимо, чем поэзия современника; поэзия Некрасова ставилась современниками выше поэзии Пушкина, сейчас воспринимается как исторический факт, явление времени.

Культурно-историческая школа повлияла на другие научные методы (на биографический, сравнительно-исторический). В России эта школа была одной из самых популярных. Главные представители: А.Н. Пыпин, Н.С. Тихонравов, С.А. Венгеров. В рамках критико-исторической школы работали литературоведы: П.Н. Сокулин, Н.К. Пиксанов. В Европе принципы культурно-историческая школа развивала университетская критика.

«Исследователи литературного процесса XX–XXI веков нередко говорят об «историческом ренессансе», о «давлении» и даже «диктате истории» в литературе, – справедливо констатирует Трубина Л.А., и утверждает – Этому есть свое объяснение. Наше время можно определить как «одномоментную» (по Шпенглеру) с рубежом XIX и XX веков эпоху. Очевидно их типологическое созвучие. Резкий исторический разрыв, распад великой страны, слом многих судеб, длительный идеологический, аксиологический и социальный кризис, сложные поиски выхода... Выдвинув в ходе бурных дискуссий начала прошлого века ряд философских и социальных концепций, Россия в своей практике испытала часть из них – и на новом историческом витке вновь вернулась к «проклятым вопросам» русской и мировой мысли. Сама история – из числа таких вопросов» [4, с. 14].

Действительно, важнейшим инструментом литературоведческого исследования вплоть до 1990-х годов была категория «историзм», однако начиная с 1990-х годов на протяжении почти четверти века в работах ученых это понятие употреблялось крайне редко. Тому есть ряд причин – как собственно филологических, так и внелитературных.

Причины методологического кризиса Л.А. Трубина видит в смене ценностных ориентиров, в переходе от единой (и единственной) идеологии, единой методологии к множественности идей, концепций, точек зрения, интерпретаций. «Эта смена, – подчёркивает исследователь, – происходила

революционным путем, с излишней, противопоказанной науке поспешностью, яростным стремлением поквитаться со всем, что так или иначе было связано с советским периодом истории. «С парохода современности» были «сброшены» не только писатели, составившие гордость отечественной и мировой литературы, но и вся методология советского литературоведения. В этом ряду была отторгнута как догматическая категория «историзм», которая являлась основополагающей для литературоведческих исследований советского периода» [4, с. 21].

К концу XX века за термином «историзм» закрепилось понимание его как одного из принципов подхода к действительности. Суть историзма составляет рассмотрение действительности в развитии, взаимных связях, взаимообусловленности. «Историзм в литературе – художественное освоение конкретно-исторического содержания той или иной эпохи, а также ее неповторимого облика и колорита», – дано определение в Литературной энциклопедии терминов и понятий (2003 г.).

В 2000-е годы жанровой доминантой современных писателей становится историческое повествование. Литература начала восприниматься в качестве альтернативы исторической науке. Стремление воссоздать «белые пятна» истории, дать свою интерпретацию даже известным фактам отличает произведения Ю. Дружникова («Русские мифы»), Л. Юзефовича («Самодержец пустыни»), Н. Коваля («Крутиловка Тридцатого Года»). История России стала темой стихов целого ряда поэтов: В. Артемова, О. Кочеткова, К. Коледина, М. Попова. Получили развитие мемуары, автобиографическая и художественно-документальная проза на историческом материале.

Актуально звучат сегодня слова академика Д.С. Лихачев: «Время отвоевывает и подчиняет себе все более крупные участки в сознании людей. Историческое понимание действительности проникает во все формы и звенья художественного творчества... Время – это объект, субъект и орудие изображения. Сознание и ощущение движения и изменчивости мира в

многообразных формах времени пронизывает собой литературу» [3, с. 212-213].

Социокультурная парадигма рубежа тысячелетий и общая динамика исторической мысли стали факторами, сформировавшими новое понимание цивилизационного процесса. Для исторического дискурса начала XXI века характерны более взвешенное и объективное отношение к прошлому, интерес не только к т.н. «белым пятнам истории», но и к быту, культуре, проблемам повседневности. Концепция истории в художественном произведении реализуется в виде нарративного текста, в котором мысль автора выражается в конкретной жанровой форме через элементы поэтики. Поэтому выбор жанра, создание сюжета и системы персонажей в значительной мере определяются природой концепции истории, а художественный текст в целом является формой ее репрезентации.

Вместе с тем, художественный текст обладает собственной эстетикой. Историческое событие и связанная с ним художественная рефлексия преломляются в структуре литературного произведения, приобретают форму самостоятельного образа. Используемые художественные средства (жанровая парадигма, принципы сюжетостроения, хронотоп, сама природа художественной образности), в свою очередь, влияют на процесс формирования концепции истории автора: они требуют поляризации конфликтов, введения положительных и отрицательных персонажей. В конечном итоге писатель создает принципиально иную, художественную реальность, в которой обнаруживаются «не только точные или неточные воспроизведения событий реальной истории, но и свои законы, по которым совершаются исторические события, своя система причинности или "беспричинности" событий» [2, с. 77].

В настоящее время в российском (любом другом) обществе активизируется процесс восстановления ценностей (материальных и нематериальных) народов в их историческом развитии, что обуславливает, в том числе, и научную рефлексия относительно ценностей культурного

наследия. Вертикальная глобализация, ориентированная на стирание культурных и этнических различий, ситуация информационно-психологической войны в условиях проницаемости государственных границ запускает активные механизмы трансформации духовно-исторического кода нации, что приводит к противоречивым последствиям. С одной стороны, происходит интенсификация межкультурного диалога; с другой, размывание идентичности на всех уровнях её существования. «Русский народ является государствообразующим – по факту существования России, – утверждал в одной из предвыборных речей Владимир Владимирович Путин. – Великая миссия русских – объединять, скреплять цивилизацию. Языком, культурой, «всемирной отзывчивостью», по определению Федора Достоевского, скреплять русских армян, русских азербайджанцев, русских немцев, русских татар. Скреплять в такой тип государства-цивилизации, где нет «нацменов», а принцип распознавания «свой–чужой» определяется общей культурой и общими ценностями.

Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности. Это тот культурный код, который подвергся в последние годы серьёзным испытаниям, который пытались и пытаются взломать. И тем не менее, он, безусловно, сохранился. Вместе с тем его надо питать, укреплять и беречь» [4].

Наиболее эффективно сфера сохранения, сбережения культурного кода представлена в пространстве текста. Текстопостроение – процесс сложный и неоднозначный. Творческая личность, будучи носителем определённого этно / самосознания, вербализованного в языковой картине мира, нацелена на репрезентацию исконных смыслов, в результате текст предстаёт как средство передачи и хранения культурных ценностей.

Список литературы

1. Владимир Путин. Россия: национальный вопрос. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html – (дата обращения: 17.04.2021).
2. Лихачев Д.С. Внутренний мир художественного произведения // Вопросы литературы. 1968. № 8. – С. 77.
3. Лихачев Д.С. В чем суть различий между древней и новой русской литературой // Вопросы литературы. 1965. № 5. – С.212-213.
4. Трубина Л.А. Художественный текст в аспекте категории исторического сознания. В книге: Текст как филологический феномен: актуальные аспекты рецепции и интерпретации. Коллективная монография. Составление и научное редактирование: Л.А. Трубина, В.К. Сигов. – М.: МПГУ. 2018. – 444 с.

УДК 82

И.А. Романов
Забайкальский государственный университет,
доцент кафедры литературы,
кандидат филологических наук
E-mail: igorromanoff@mail.ru

I.A. Romanov
Trans-Baikal state University,
associate Professor in the Department of literature,
candidate of philological sciences
E-mail: igorromanoff@mail.ru

АКТУАЛИЗАЦИЯ АНТИЧНОГО КУЛЬТУРНОГО КОДА В ПОЭЗИИ И. БРОДСКОГО

Аннотация: Интерес к античности можно проследить на протяжении всех этапов развития европейской культуры. Не случайно в этой связи и обращение искусства и литературы к греческой и римской мифологии, образы и сюжеты которой воспринимались как устойчивые, повторяющиеся в разные эпохи модели, всегда наполняющиеся современными смыслами. У авторов XX века наблюдается особый интерес к античной мифологии (О. Мандельштам, М. Цветаева, В. Брюсов, А. Белый, Дж. Джойс, Ж. Ануй, Ж. Кокто, Д. Апдайк и др.). Элементы античного культурного кода, проявляющиеся в виде образов мифологических героев, сюжетов, конфликтов, особенностей мироощущения, возникают в текстах авторов XX века и требуют разъяснения, историко-культурного комментария, дешифровки, без которых невозможно их адекватное восприятие и понимание. И. Бродский, обращаясь к образам античных героев (Одиссей, Телемак, Эней, Дидона), актуализирует эти элементы античного кода,

выражая через них столкновение личного и государственного, человеческого и божественного, временного и вечного. Благодаря им поэт передает и главный конфликт XX века – между гуманизмом классической культуры и современной дегуманизированной реальностью.

Ключевые слова: Мифология, мифологический герой, античный культурный код, актуализация, историко-культурный комментарий, понимание, биографический метод.

IMAGES OF HEROES OF MYTHOLOGY IN THE POETRY OF I. BRODSKY: ACTUALIZATION OF THE ANCIENT CULTURAL CODE

Annotation: Interest in antiquity can be traced throughout all stages of the development of European culture. It is not by chance that art and literature turn to Greek and Roman mythology, the images and plots of which were perceived as stable, repeating models in different epochs, always filled with modern meanings. The authors of the twentieth century have a special interest in ancient mythology (O. Mandelstam, M. Tsvetaeva, V. Bryusov, A. Bely, J. Joyce, J. Anouy, J. Cocteau, D. Updike, etc.). Elements of the ancient cultural code, manifested in the form of images of mythological heroes, plots, conflicts, features of the worldview, arise in the texts of the authors of the twentieth century and require clarification, historical and cultural commentary, deciphering, without which their adequate perception and understanding is impossible. I. Brodsky, referring to the images of ancient heroes (Odysseus, Telemachus, Aeneas, Dido), actualizes these elements of the ancient code, expressing through them the clash of the personal and the state, the human and the divine, the temporal and the eternal. Thanks to them, the poet also conveys the main conflict of the twentieth century – between the humanism of classical culture and modern dehumanized reality.

Keywords: Mythology, mythological hero, ancient cultural code, actualization, historical and cultural commentary, understanding, biographical method.

Образы и сюжеты античной мифологии были востребованы в культуре и литературе разных эпох: Возрождения, классицизма, романтизма. Уже в самой античности они воспринимались как устойчивые художественные модели, наполняемые всякий раз новым смыслом, связанным с конкретным авторским замыслом. Примером тому служат, например, обращения к мифу об

Оресте великих греческих трагиков Эсхила, Софокла и Еврипида, каждый из которых по-своему его интерпретировал. Выполняя культурную функцию «хранилища некоего общественного опыта», миф оказывается «прототипом человеческой природы» [6, с.219], а значит соединяет настоящее с прошлым, временное с вечным, личное с общечеловеческим. Таким образом, античные мифологемы формируют античный культурный код, пронизывающий историю культуры последующих эпох.

Возникшее в семиотике понятие культурного кода обозначает обнаружение в процессе коммуникации, а также в текстах как продуктах коммуникации знаков-символов, несущих глубинную информацию, скрытую от обыденного взгляда, связывающих означающее и означаемое в единое целое. Это сгустки смыслов, требующие расшифровки и культурно-исторического комментария.

Для Р. Барта культурный код – это след, часть культурного опыта, состоящего из прочитанного, увиденного и познанного [2, с.39]. Им в той или иной степени обладает каждый современный человек, и именно он, «убивая» автора (метафора «смерти автора» в одноимённой работе), превращает его в «дескриптора». Культурные коды можно рассматривать как механизм членения, структурирования и оценки окружающей реальности, как метафорическую «сетку», которую культура набрасывает на мир [4, с.5]. Будучи живым и подвижным, культурный код может изменяться под воздействием культурных и исторических факторов: усложняться или упрощаться, выходить на первый план или отступать на семиотическую периферию. Это напрямую зависит от ориентиров и приоритетов культуры конкретной эпохи.

Античный культурный код проявляет себя в художественных текстах не только через мифологемы, но и через имена исторических деятелей античного периода, отсылки к фактам истории, значимые топонимы, философемы. Все это служит приращению смысла и поэтому требует вдумчивого разъяснения, без которого невозможно адекватное понимание

текста. Объектом данного исследования стали только мифологические образы и сюжеты, являющиеся одним из элементов культурного кода.

У авторов XX века наблюдается особый интерес к античной мифологии (О. Мандельштам, М. Цветаева, В. Брюсов, А. Белый, Дж. Джойс, Ж. Ануи, Ж. Кокто, Д. Апдайк и др.). Это выглядит, на первый взгляд, парадоксально: казалось бы, катастрофизм века революций и мировых войн, уничтожения миллионов людей на фоне колоссальных достижений научно-технического прогресса и победы потребительской цивилизации имеет слишком мало общего с культурой «колыбели европейской цивилизации». Однако именно в XX веке происходит совершенно очевидная актуализация античного культурного кода, находящего воплощение в литературе. Причём актуализируется он по разным причинам, связанным с мироощущением авторов и их творческими установками.

Например, обращение к античности и её мифологии среди писателей Серебряного века объяснимо той самой отрефлексированной в русском интеллигентском сознании начала XX века «тоской по мировой культуре», о которой говорил О. Мандельштам [1]. Постановка во время второй мировой войны драмы Ж. Ануя «Антигона» заставила по-новому взглянуть на мифологический сюжет, представленный в афинском амфитеатре ещё в V веке до н.э. Софоклом: она задала зрителям оккупированной немцами Франции вопросы о долге, чести и самой высокой цене, которую придётся заплатить за свободу. Внимание к античности во второй половине XX века обусловлено господством постмодернистской художественной стратегии, предполагающей создание произведений на основе уже созданного в прежние эпохи материала. Поэтому античный культурный код, как и коды других эпох, может проявляться в художественном пространстве в потенциально бесконечных комбинациях. И сама эпоха постмодерна с её скептицизмом, глобализмом, синкретизмом, телочентричностью, апологией игры, интеллектуализмом, «филологичностью» оказывается весьма схожей с эллинистическим периодом античной цивилизации [5]. Поразительно, что

античная мифология в культуре конца XX века может восприниматься как прообраз современного гипертекста: её вариативность как фольклорного феномена определяет наличие в историях героев мест, через которые, как через математические точки сингулярности, проходят альтернативные сюжетные линии. Так античный культурный код актуализируется в культуре эпохи компьютерных технологий.

Одно из ранних обращений И. Бродского к мифологии можно увидеть в стихотворении «Я как Улисс» (1961). Реалистический уровень текста определён здесь самим хронотопом: зима 1961 года, Москва, арбатские переулки, где оказывается лирический герой. Мифологический подтекст же проявляется через мотивы странничества и изгнанничества, пронизывающие всё творчество И. Бродского и являющиеся смысловым субстратом мифа об Одиссее. Он проявляется уже в первой строфе:

Зима, зима, я еду по зиме,
куда-нибудь по видимой отчизне,
гони меня ненастью по земле,
хотя бы вспять, гони меня по жизни. [7, с.136]

Одиночество и заброшенность лирического героя, принадлежащего не московской, а петербургской культурной и поэтической традиции и оказавшегося в чужом городе, передаётся цветовыми эпитетами: «желтизна разрозненных монет» (ср. семантику жёлтого цвета у Ф. Достоевского и А. Блока), «цвет лица криптоновый всё чаще». Ему неуютно «в январских освещенных магазинах», за витринами которых невозможно спрятаться от уличного «ненастья». Создаётся ощущение сильного психологического дискомфорта, которое преодолевается именно благодаря сравнению себя с Одиссеем (Улиссом), преодолевающим в мифе любые препятствия и опасности. Не случайно в стихотворении появляется парадоксальное чувство «отрадности»:

Мелькай, мелькай по сторонам народ,
я двигаюсь, и, кажется отрадно,

что как Улисс гоню себя вперед,
но двигаюсь по-прежнему обратно. [7, с.136]

Направление движение и несовпадение личных стремлений реальности оказываются неважными. Подобно Улиссу, лирический герой ощущает свою связь с высшими силами, объединяющими отдельные события жизни в Судьбу. Недаром в четвёртой и пятой строках трижды повторяется фраза «Ох, Боже мой», что делает их схожими с молитвенной медитацией, а слова последней строфы звучат как жизнеутверждающий призыв. Таким образом, мифологический Одиссей выступает здесь одновременно и как маркер античного культурного кода, и как маска лирического героя. Он переводит бытовой сюжет о несчастной юношеской любви и бессмысленных скитаниях по арбатским магазинам в метафизический регистр.

С помощью античного кода И. Бродский передаёт перипетии своей судьбы и собственное настроение в стихотворении «Одиссей Телемаку». Оно написано в 1972 году, когда поэт был вынужденно эмигрировать из СССР, оказавшись разлученными с друзьями, родителями и сыном. Сближение с античным героем достигает здесь уровня отождествления: текст создан как стилизованное послание Одиссея своему сыну, а в голосе лирического «я» проявляются, накладываясь друг на друга, отзвуки мифологических историй (упоминание троянской войны, пребывание Одиссея на острове Цирцеи, эпизод с превращением в свиней его спутников) и переживания самого поэта.

И. Бродский делает акцент на ощущениях Одиссея и его лирического двойника. Написанное пятистопным пиррихированным ямбом без рифм - в традиции античной лирики (античный код может проявляться и так) – стихотворение передает отстраненность и потерянность, которые усиливает холодная интонация перечисления.

Мне неизвестно, где я нахожусь,
что предо мной. Какой-то грязный остров, кусты,
постройки, хрюканье свиней,
заросший сад, какая-то царица,

трава да камни... [9, с.27]

Экспрессивные метафоры, связанные с образом моря, соответствуют крайнему психологическому напряжению и обострѐнному чувству одиночества: «и мозг//уже сбивается, считая волны,//глаз, засорѐнный горизонтом, плачет,//и водяное мясо застит слух» [9, с.27]. Преодолеть это одиночество позволяют мысли о Телемаке. Поскольку отправка реального послания изолированного на острове Одиссея была невозможна, как и ответ на него, то сам текст, адресованный сыну, воспринимается как выговаривание душевной боли - единственно возможный способ её избытия. Античный сюжет здесь, по сути, становится материалом, иллюстрирующим авторскую концепцию смысла творчества, близкую экзистенциальной философии и заключающуюся в становлении личности, которая перманентно преодолевает страх и отчаяние ради обретения подлинности бытия.

Образ Одиссея или отсылки к мифу о нём ещё неоднократно встречаются у И. Бродского, но в плане отождествления в лирическом субъекте его истории и судьбы поэта наиболее интересно стихотворение «Итака» (1993). Это произведение позднего И. Бродского, в каком-то смысле подводящее итог и теме Одиссея в его творчестве и, отчасти, собственной жизни. Поэтому и образ мифологического героя здесь получает дополнительные коннотации. Автор обращается здесь к версии мифа об Одиссее, отличной от представленной Гомером.

Вернувшись через двадцать лет домой, он замечает, что его никто уже не ждѐт и всё вокруг чуждо ему: «И поднимет барбос лай на весь причал// не признаться, что рад, а что одичал», «прислуга мертва опознать твой шрам// А одну, что тебя, говорят, ждала,// не найти нигде, ибо всем дала», «Твой пацан подрос; он и сам матрос,// и глядит на тебя, точно ты – отброс» [10, с.138]. Невозможность коммуникации усиливается тем, что изменился даже язык, «на котором вокруг орут» [10, с.138]. Здесь реализуется метафора невозможности возвращения туда, откуда ушѐл много лет назад. Для самого

И. Бродского это стало художественной рефлексией по поводу возвращения на родину после долгих лет эмиграции. В экзистенциальном смысле – это стихотворение о тотальном одиночестве, которое становится уделом поэта. В «Итаке» недаром появляется второе лицо: лирический герой говорит о себя, но при этом даже на себя смотрит со стороны. Невозможность вернуться в прошлое, а значит обречённость все время двигаться вперед, делает сам процесс движения важнее его призрачного результата.

Необычайно значимый образ Одиссея эволюционирует и иллюстрирует изменения в творчестве И. Бродского: от сравнения лирического героя с ним («Я как Улисс») к отождествлению («Одиссей Телемаку») и психологическому отстранению («Итака»). Художественная система поэта в таких её составляющих, как мотивы странничества и одиночества, тема стоического преодоления невзгод и страданий, некоторые перипетии биографии, таким образом, оказывается накрепко связанной с мифом об Одиссее как частью античного культурного кода.

Мифологический двойник-антипод Одиссея появляется в стихотворении «Дидона и Эней» (1969). И. Бродский в форме объективного сюжета представляет эпизод пребывания спасшегося при разгроме Трои Энея у влюблённой в него карфагенской царицы Дидоны. Эней отверг её любовь ради высшей миссии – поиска территории, которая должна стать новой родиной для выживших троянцев, и невольно стал причиной страданий и гибели Дидоны. Популярный в искусстве сюжет («Энеида» Вергилия, многочисленные полотна мастеров Возрождения и классицизма, оперы Г. Перселла и Н. Пуччини) интерпретируется И. Бродским как конфликт между человеческим и надчеловеческим, связанным с интересами рода и ещё не существующего государства.

Великий человек смотрел в окно,
а для неё весь мир кончался краем
его широкой греческой туники,
обильем складок походившей на

остановившееся море.

Он же

смотрел в окно, и взор его сейчас

был так далёк от этих мест. [8, с.313]

При всей неоднозначности этого эпизода и сложности в потенциальной оценке участников, симпатии поэта всё же отданы страдающей Дидоне, а не холодному «великому мужу». Это моральный выбор гуманиста, не признающего великие миссии, реализуемые ценой человеческих жертв. Античный код актуализируется здесь дегуманизированным XX веком, прошедшим под знаком таких миссий, нивелировавших ценность человеческой личности и приведших мир к катастрофам.

В. Топоров называет Энея «экс-центричным» героем, так как он уходит из Трои (центра) к периферии, где должен создать новый центр [11, с.123]. Его отказ от собственной воли – «не знак пассивности или безразличия, но экс-центричное движение соотнесения своей самости, своего человеческого Я со сверх-человеческой судьбой [11, с. 123]. Одиссей похож на Энея, так как он такой же странник, также «экс-центричен» и пытается найти основу, «которая лежит над бездной ..., в пределе – в опоре на «ничто» [11, с. 124]. Однако он слишком самостоятельный, полагается только на себя, поэтому к его инициативам «боги относятся настороженно» [11, с. 8]. Интересно в этом плане отношение к Одиссею христианского поэта Данте: в «Божественной комедии» он помещает его в восьмой круг ада вместе с лукавыми советчиками, тогда как Энея – в первый, где находятся некрещённые язычники. Это наказание Одиссея за то, что он «многоумный» и «хитроумный» (эпитеты Гомера). Но стоит признать, что в эпоху крушения «метанарративов» и скептического отношения к «великим миссиям» именно образ Одиссея оказывается куда современнее. Вектор судьбы Энея единообразен, потому что обозначен свыше. Одиссей же, принимая самостоятельные решения, двигаясь, зачастую, по наитию, вычерчивает

сложную, разнонаправленную линию свой судьбы, что делает её гораздо значимее в экзистенциальном смысле.

Античный код оказывал воздействие на художественный мир И. Бродского в разные периоды творчества. Связано это с неоднократно высказанной мыслью поэта о том, что в истории цивилизации со сменой эпох, с научным и техническим прогрессом на глубинном уровне практически ничего не меняется [3]. Поэтому древнейшие мифологемы выражают всю суть человечества.

Список литературы

1. Ариас-Вихиль М. «Тоска по мировой культуре»: Франция Осипа Мандельштама // Академические тетради. Выпуск восемнадцатый. Тетрадь вторая. Литературоведение. Общественная академия эстетики и свободных искусств / URL: <http://www.independent-academy.net/science/tetradi/18/vixil.html> (дата обращения: 25.12.2020).
2. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика; пер с фр. / сост. общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Вайль П., Генис А. Сегодня – это вчера. Интервью с И. Бродским // Иосиф Бродский. Большая книга интервью. – М.: Захаров, 2000. – 677 с.
4. Красных В.В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация: сб. ст. / отв. ред. В.В. Красных, А.И. Изотов – М: МАКС Пресс, 2001. – С. 5 – 19.
5. Романов И.А. Современная русская литература и культурная парадигма эллинизма // Гуманитарный вектор. – 2016. – Т. 11. – № 5. – С. 25 – 34.
6. Словарь литературоведческих терминов / под ред. Л.И. Тимофеева и С.В. Тураева. – М.: Просвещение, 1974. – 509 с.
7. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001. – Т. 1. – 304 с.
8. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001. – Т. 2. – 440 с.
9. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001. – Т. 3. – 312 с.
10. Сочинения Иосифа Бродского: в 7 т. – СПб.: Пушкинский фонд, 2001. – Т. 4. – 432 с.
11. Топоров В.Н. Эней – человек судьбы. – М.: Радикс, 1993. – Ч. 1. – 208 с.

III. ПУБЛИКАЦИИ, ПЕРЕВОДЫ

М.А. Малышев
профессор Государственного университета Мексики,
г. Мехико (Мексика)

M. A. Malyshev
Professor, State University of Mexico,
Mexico City (Mexico)

ДЕСЯТЫЙ КРУГ АДА¹

THE TENTH CIRCLE OF HELL

Варлам Тихонович Шаламов (1907-1982) занимает особое место в мартирологе русской культуры не потому, что провел двадцать лет в концлагере и в полной мере сумел выразить в своей скупой и лаконичной прозе ужасную правду об адском эксперименте сталинского тоталитаризма, но также и потому, что обнаружил антропологическую границу, отделяющую человека от недочеловека. Рассказы Шаламова – это своеобразная пытка читательского сознания, водимого писателем по кругам колымского ада; но в отличие от дантовского ада – чисто ментальной конструкции, сотворенной поэтической фантазией итальянского автора, – в них почти нет метафор, аллегорий или ссылок на потаенный эзотерический смысл. Проза Шаламова – это род мемуаров, воспроизводящих с дотошной скрупулезностью протокола голые факты и только. Но эти последние настолько жестоки и бесчеловечны, что в сознании читателя невольно возникает сомнение в их достоверности. Русский писатель не пытается ни преуменьшить неумолимую жестокость правды, ни сгладить суровую беспощадность той эпохи, которую уготовила ему судьба. Он принадлежит к тому редкому художественному типу, который

¹ Первая публикация: Гуманитарный вектор. 1998. № 2 (4). С. 15 – 24.

не признает принципа имманентной недостаточности реальности и не ставит своей целью как-то дополнить или приукрасить ее в своем воображении. Для него реальность – это высшая инстанция художественного суждения, не позволяющая держаться вдали от нее или смягчить суровую правду ее приговора.

Как никто другой современный художник, Шаламов "жестокий" писатель, но он жесток потому, что сама жизнь в концлагере – предмет его повествования – это обнаруженная кровоточащая плоть, лишенная каких-либо украшений, свойственных человеческому существованию в более или менее естественных и нормальных условиях. Сам художественный язык писателя – простой, сухой, без всякого намека на изыск – соответствует тем ощущениям, которые он испытал во время своих скитаний по кругам колымского ада. Двадцать лет спустя после своего возвращения с Колымы Шаламов сетовал на то, что богатство языка может обернуться невольным искажением инстинктивно-примитивного жизненного чувства, которое было навязано ему жестокой эпохой. "Ни разу я в эти годы не восхитился пейзажем ..., ни разу я не нашел в себе силы для энергичного возмущения. Я думал обо всем покорно и тупо. Эта нравственная и духовная тупость имела одну хорошую сторону – я не боялся смерти и спокойно думал о ней. Больше, чем мысль о смерти, меня занимала мысль об обеде, о холоде, о тяжести работы ... Как вернуть себя в это состояние и каким языком об этом рассказать?" (3, 38-39)

В "Колымских рассказах" существует минимальное расстояние между фактом и его художественным преображением, там нет места вымыслу, а сам факт, взятый в его голой реальности, освобожденный от всего того, чем он не является, становится беспощадным в своей правдивости художественным символом. Как никакой другой свидетель адских экспериментов тоталитаризма, Шаламов разворачивает перед нами ужасную правду о разрушении человеческого в человеке, о низведении его до уровня

примитивно-агрессивного "существователя", озабоченного только тем, как бы ему выжить.

Как-то Достоевский сказал: "Одного только боюсь – быть недоступным моих собственных страданий". В нечеловеческих условиях Колымы Шаламов сумел сохранить свое достоинство, соразмерное своим страданиям. Но его "Колымские рассказы" – это также свидетельство о том, как ежедневная борьба за выживание неизбежно приводит к обезображиванию образа человеческого в человеке, к необратимым нравственным утратам. Опыт писателя убеждает: никакая любовь, никакое сострадание не способны изгладить в душе узника следы inferнального прошлого. Никто не стал, пройдя круги северного ада и вернувшись к нормальной жизни, духовно чище или нравственно возвышеннее; напротив, каждый бывший заключенный был вынужден в себе нести, как неизбывное заклятие, как вечный крест, бремя воспоминаний о нечеловеческом существовании. Вот своеобразный "счет" моральных утрат, приговоренного к колымскому аду и чудом сумевшего уцелеть: "Каждая минута лагерной жизни – отравленная минута. Там много такого, чего человек не должен знать, не должен видеть, а если видел – лучше ему умереть. Заключенный приучался там ненавидеть труд – ничему другому и не может он там научиться. Он обучается там лести, лганью, мелким и большим подлостям, становится эгоистом... Моральные барьеры отодвинулись куда-то в сторону. Оказывается, можно делать подлости и все же жить. Можно лгать – и жить. Можно обещать – и не исполнять обещаний и все-таки жить ... Оказывается, человек, совершивший подлость, не умирает. Он приучается к лодырничеству, к обману, к злобе на всех и вся. Он винит весь мир, оплакивая свою судьбу. Он чересчур высоко ценит свои страдания, забывая, что у каждого человека есть свое горе. К чужому горю он разучился относиться сочувственно – он просто его не понимает, не хочет понимать ... он приучается ненавидеть людей. Он боится – он трус. Он боится повторений своей судьбы – боится доносов, боится соседей, боится всего, чего не должен

бояться человек" (2, 141). И уж, конечно, Колыма не была чистилищем, где закалялся характер и укреплялся моральный дух в ожидании благодатного искупления. Это был самый настоящий ад, в котором никто не питал никаких надежд вернуться на волю живым.

Несмотря на то, что автор "Колымских рассказов" обладал стойким характером, он никогда не впадал в искушение считать себя героем, способным вынести все муки ада и не растерять своих моральных качеств. В отличие от Джорджа Сантаяны, сказавшего, что "герой переживает драму в мире, переставшем быть драматическим", шаламовский узник мог бы сказать, что он не способен осознать себя героем в мире, исполненным драмы, ибо сама драма в силу повседневности страданий и смерти утратила свой драматизм. Если узнику, полагает Шаламов, удалось, несмотря ни на что, выжить и сохранить в себе определенные качества, то это не столько его личная заслуга, сколько результат стечения обстоятельств. Любой заключенный, какой бы героической личностью он ни был, пройдя через концлагерь, мог сломаться: никто не рассчитывал выйти оттуда живым, а тем более сохранить прежнее человеческое обличие.

Существует немалое количество описаний ада, как такого "пространства-времени", внутри которого осужденные приговорены к вечному искуплению своей неизгладимой вины. По моему мнению, лучшее определение этого зловещего "места-события" принадлежит Эмилю Чьорану. С его точки зрения, "ад – это такое настоящее, которое никуда не движется, это напряжение монотонности, это вечность, обращенная вспять, которая ни к чему не приводит, даже – к смерти. Если время, которое течет и размывается, дает какое-то скорбное утешение на надежду, то чего можно ожидать здесь на самой глубине бездны, откуда уже и упасть-то дальше нельзя, где не существует даже надежды на другую пропасть? Чего следует ожидать от вездесущего зла, которое повсюду подстерегает нас и которое одно и существует, кажется, в целом мире?" (4, 147) Из этого определения следует,

что ад – это такое "место", где время уже не течет, где нет ни прошлого, ни будущего, а есть одно только монотонное настоящее, исполненное невыразимых страданий. Колымский ад – это скорбная дорога на эшафот, вступив на которую узник знает, что он будет скоро казнен, но не знает только когда.

Воспоминания, ностальгия по прошлому угрожают заключенному нравственной пыткой: вместо облегчения они лишь растрavляют его душевные раны. А жить надеждой – еще мучительнее! В нацистских концлагерях всех слабых и больных убивали в газовых камерах, а остальные заключенные сохраняли какую-то крупицу надежды на освобождение вслед за разгромом фашистских войск. Знаменитый австрийский психиатр Виктор Франкл (бывший узник нацистских концлагерей) приводит следующее изречение Фридриха Ницше: "Кто имеет то, во имя чего ему следует жить, тот способен выдержать любое как". С точки зрения Франкла, заключенным необходимо было внушить себе то, для чего они должны жить с тем, чтобы, укрепив свой дух, они смогли бы вынести ужасное бремя своего непереносимого существования. "Несчастен был тот, – заключает австрийский психиатр, – кто не видел никакого смысла, не имел никакого намерения, а потому и никакой цели в том, чтобы жить, - этот заведомо был обречен" (7, 78).

Шаламов не отрицает того, что многие узники имели какую-то экзистенциальную опору, которая приносила им определенное облегчение и поддерживало в их душах слабый уголек надежды. "Я знаю, – пишет В. Шаламов, - что у каждого человека здесь было свое самое последнее, самое важное, то, что помогало жить, цепляться за жизнь, которую так настойчиво и упорно у нас отнимали" (2, 112). Однако на Колыме, где время уже не течет (это не значит, что оно перестало быть ненадежным и угрожающим; время остановилось потому, что оно – непредсказуемо, потому что каждый день мог оказаться последним для обитателя мертвого дома), надежда могла

превратиться в пытку, способную лишь усугубить страдания узников. "Надежда для арестанта – всегда кандалы, надежда всегда несвобода. Человек, надеющийся на что-то, меняет свое поведение, чаще кривит душой, чем человек, не имеющий надежды" (Там же, 233).

В условиях, когда утрачена граница между жизнью и смертью, уповать на будущее, лелеять надежду на то, что можно обмануть свою судьбу, – это значит предаваться опасному искушению, способному породить лишь пустые иллюзии и тем самым уменьшить инерцию жизненного инстинкта. Колымский ад не облегчал презрение к смерти уважением к жизни. Инстинктивно заключенный сознавал, что он принадлежит не жизни, а смерти, а потому сегодня воспринималось им не как промежуточный пункт между вчера и завтра, а как нескончаемая длительность, поработавшая его сознание необходимостью удовлетворять элементарные физиологические потребности и преодолевать страдания текущего момента. Человеческое время становится, тем самым, дьявольским кошмарным наваждением, в котором все сливается в одно монотонное настоящее, заполненное безысходным унижением и болью: узник как бы заживо гниет в ущербности своего бытия. В нормальных условиях жизни человек стремится сохранить темпоральное единство своей личности посредством ментального усилия, направленного на соединение прошлого с будущим, в горизонте которого и осуществляется подлинный смысл настоящего. В сознании же узника это усилие утрачивается, как исчезает и само единство его личности.

В одном из своих рассказов Шаламов описывает как два зека ночью раскапывают могилу, чтобы снять с мертвеца одежду, а затем обменять ее на хлеб и табак. Один из "грабителей" оцарапал себе палец и какое-то время не мог остановить кровь. "Плохая свертываемость", – равнодушно сказал Глебов. "Ты врач, что ли?" – спросил Багрецов, отсасывая кровь. Глебов молчал. Время, когда он был врачом, казалось очень далеким. Да и было ли такое время? Слишком часто тот мир за горами, за морями казался ему каким-

то сном, выдумкой. Реальными были минута, час, день от подъема до отбоя – дальше он не загадывал и не находил в себе сил загадывать. Как и все ... То сознание, которое еще оставалось и которое, возможно, уже не было человеческим сознанием, имело слишком мало граней, и сейчас было направлено лишь на одно – чтобы скорей убрать камни” (Там же, 11).

Обычно человек, пленник тревоги, вызванной каким-либо страданием, не имеет другого намерения как поставить перед собой скромную цель или выработать маленький довод с тем, чтобы надеяться (какой бы туманной ни была возможность) на облегчение или на преодоление страдания. Другими словами, страдание переносимо в качестве более или менее краткого жизненного интервала. Но чувство надежды для колымского узника подобно интенсивной терапии, применяемой к безнадежному больному, которая часто продляет лишь агонию, а не жизнь.

В этом смысле существование в концлагере – это агония, которая находится по ту сторону всякой надежды. На Колыме, где смерть – это самый что ни на есть заурядный феномен, она насквозь пропитывает собой сознание каждого узника. Как только она вселяется в него, он уже не может позволить себе маленькую роскошь поместить ее в более или менее отдаленное будущее. Подобно умирающему, заключенный склонен отождествлять себя со своей смертью: он не слишком стремится отдалиться от нее или отстранить ее от себя усилием собственной воли. Возможность умереть в любой момент составляет основу всех его действий, мыслей и чувств, и он не пытается употреблять никаких ухищрений, чтобы избежать ее. Он не испытывает ни малейшей необходимости разделаться с ней: живет сегодня, а если повезет, то, вероятно, будет жить и завтра. Заглядывать дальше – это значит искушать свою судьбу. Ничто так не закабаляет, полагает Шаламов, как чрезмерное желание избежать смерти.

Если для религиозного сознания ад – это символ загробных мук, наказание за грехи, совершенные в этой жизни, то Колыма – это символ

абсолютного зла, ибо большинство узников не знало за собой никакой вины, а тем более не испытывало никакого угрызения совести. В этом смысле Колыма – это ад, но еще более зловещий и непостижимый, чем ад "Божественной комедии", где грешникам по крайней мере были известны их прегрешения.

Нет большой разницы между сталинскими и гитлеровскими лагерями смерти, однако в фашистских застенках жертвы знали или по крайней мере догадывались, за что их убивали. "Конечно, человеку все равно не хочется умирать. Но убиваемый гитлеровцами знал, что он умирает потому, что был противником нацистского режима, или евреем, или русским военнопленным. Тот, кто умирал в колымских – и во всех других советских – лагерях, умирал недоумевая. И отбывал срок – недоумевая" (1, 218).

В нормальных условиях жизни мораль конституирует человеческое начало в человеке. Нравственное сознание – это не только калькулирующая способность, мотивируемая долгом или честью, но и иррефлексивный бунт, имеющий много общего с категорическим характером наших суждений, основывающихся на восприятии. Если я вижу, например, что стол – круглый, то очень трудно убедить меня признать его квадратным. Опасность, угрожающая моей жизни или моему благополучию, может заставить меня изменить мое суждение, но сила очевидности будет упрямо убеждать меня в истинности свидетельства, базирующегося на моем восприятии.

Нечто подобное имеет место и в сфере нравственных оценок моральных поступков. Например, сцены немотивированного насилия или жестокого унижения порождают в нас чувство спонтанного протеста или ненависти, которые столь же непреложны, как восприятие круглого стола. Протест против насилия или издевательства иногда превышает нашу волю и опережает любую рефлексию нашего сознания, ибо никакие доводы, диктуемые инстинктом самосохранения, не способны заглушить чувство негодования или ненависти. И эти эмоции отнюдь не вытекают из нашей

витальной сферы или телесной организации, а коренятся в самой глубине наших нравственных чувств и нашей совести. В этом смысле чувство ненависти есть последнее убежище нравственности. Говоря словами Чьорана, "ненависть сохраняет: в ней, в ее химии заключена "мистерия" жизни. В известном смысле – это лучшее тонизирующее средство, которое, кроме всего прочего, способно выдержать любой слабый организм" (5, 99).

Несомненно, что ненависть – это последний оплот, предохраняющий личность от окончательной нравственной деградации. Существуют, однако, границы как для ненависти, так и для достоинства человека. Заключенный, влачащий жалкое существование, "доплывающий доходяга" впадает в состояние своеобразной эмоциональной летаргии. Страдания, агония и смерть его товарищей – дело настолько обычное, что человек утрачивает всякое переживание на этот счет. Полная эмоциональная (и нравственная) индифферентность ведет к тому, что чувство самосохранения вытесняет любой спонтанный протест, свойственный иррефлексивному моральному сознанию. Эта эмоциональная атрофия влечет за собой не только утрату сострадания к чужой боли, но и заглушает чувство ненависти к собственным палачам. Истощенный до последней степени узник делается бесчувственным и по отношению к страданиям собственного тела. Подтверждением сему является свидетельство самого Шаламова. "Я давно дал слово, – пишет он, – что если меня ударят, то это и будет концом моей жизни. Я ударю начальника, и меня расстреляют. Увы, я был наивным мальчиком. Когда я ослабел, ослабела и моя воля, мой рассудок. Я легко уговорил себя перетерпеть и не нашел в себе силы душевной на ответный удар, на самоубийство, на протест. Я был самым обыкновенным доходягой и жил по законам психики доходяг" (2, 194).

Боль сообщала колымскому узнику горькое сознание жизни: над тобой издеваются, тебя бьют, а ты еще благодаришь судьбу за то, что продолжаешь жить. Единственным утешением для жертвы тотальной жестокости было

сознание того, что, возможно, где-то в мире есть еще более несчастное и слабое существо, чем он. Согласно этому ощущению, ты – живой мертвец, если напрочь исчезает утешение в том, что существует другой, кто, возможно, находится в более трудной ситуации, чем ты. Чувство ненависти к палачу, к тому, кто причиняет тебе ничем не оправданную боль и страдание, является, несомненно, более высокой ступенью нравственного сознания, чем утешение в том, что ты еще жив. С точки зрения Шаламова, "это утешение спасительно, и, может быть, в нем скрыт главный секрет человека ... Это чувство спасительно, как белый флаг, и в то же время это примирение с непримиримым" (Там же, 213). Оно непримиримо потому, что заставляет узника признать, что терпеть такого рода унижение – значит превратиться в жалкого червя. Но когда силы на какое-то время возвращались в истощенное тело, человек мог употребить их на то, чтобы свести последние счета со своей несчастной жизнью.

В рассказе "Тишина" писатель повествует о своем напарнике, молодом сектанте, который часто пел гимны и псалмы и тем самым невольно раздражал своих смертельно уставших товарищей. Он часто говорил, что хотел бы умереть, но где найти силы для того, чтобы привести в действие приговор, вынесенный самому себе. Но вот однажды приехал на Колыму "воспитатель" из Москвы и решил осуществить "эксперимент": хорошо накормить доходяг, чтобы они смогли выполнить производственный план. Этот "эксперимент" провалился потому, что двух нормальных кормежек было явно недостаточно для того, чтобы восстановить истощенные от хронического недоедания силы заключенных. Но их было вполне достаточно, чтобы напарник писателя поднялся и пошел за запретную зону, в туман, раздался выстрел, потом другой ... "И холодея от догадки, – пишет Шаламов, - я понял, что этот ночной обед дал силы сектанту для самоубийства. Эта была та порция каши, которой недоставало моему напарнику, чтобы

решиться умереть, - иногда человеку надо спешить, чтобы не потерять волю на смерть" (Там же, 191).

Как свидетельствует писатель, на Колыме было немного возможностей для того, чтобы разделить чужую радость или посочувствовать чужому горю; обе они, в сущности, были бесполезны: первая потому, что вызывала раздражение, а вторая потому, что у каждого зека и без того хватало собственных бед. Вопреки распространенному мнению о том, что дружба зарождается на почве вместе выстраданного, Шаламов констатирует, что в экстремальных ситуациях нечеловеческих страданий настоящая дружба практически невозможна. "Если беда и нужда сплотили, родили дружбу людей – значит, эта нужда не крайняя и беда небольшая. Горе недостаточно остро и глубоко, если можно разделить его с друзьями. В настоящей нужде познается только своя собственная душевная и телесная крепость ..." (Там же, 40). Кроме того, заключенный должен быть крайне осмотрительным в выборе товарищей: вполне вероятно, что твой ближний тебя обманет или донесет на тебя властям за окурок, из зависти или просто в силу врожденной склонности к фискальству. В своих воспоминаниях писатель приводит ироническую фразу, характерную для атмосферы всеобщего страха тех лет: "Человек смотрится в зеркало и говорит: один из нас – предатель".

Шаламов показывает, что на Колыме все реакции и чувства узника поставлены на службу его страданий. Даже самые элементарные биологические потребности подвергаются чудовищному извращению. В одном из своих рассказов писатель упоминает о том, что Томас Мор в "Утопии" приводит четыре главные человеческие потребности, удовлетворение которых доставляет ему определенное удовольствие: голод, секс, мочеиспускание и дефекация. Но на Колыме заключенный был лишен возможности сколько-нибудь нормального удовлетворения этих элементарных человеческих чувств. Должно пройти много лет, прежде чем бывший заключенный отвыкнет от беспрестанного ощущения голода. Он

может сытно и хорошо поесть, но, тем не менее, через короткое время вновь почувствует себя голодным. Ощущение голода преследует даже полный желудок старого колымчанина.

Мочеиспускание..., но почти все колымские заключенные страдали от недержания мочи. И какое удовлетворение можно получить от этой нужды, если с верхних нар на тебя течет чужая моча. Ты лежишь на нижних нарах, а мог бы лежать и на верхних и непроизвольно мочиться на того, кто находится внизу. Пострадавший кричит, но незлобно, а затем вытирает рукавом свое лицо и продолжает спать, видя во сне булки, летающие над его головой словно небесные ангелы.

Дефекация..., но этот физиологический акт не так просто осуществить там, где температура достигает 40-50 градусов ниже нуля: расстегнуть и застегнуть штаны в этих условиях весьма сложно, а кроме того — кишечник заключенного низвергает сухой шарик один раз в пять дней, посрамляя тем самым все учебники патофизиологии. Хитрый арестант нередко использовал большую нужду, как симуляцию, чтобы немного отдохнуть на крестном пути перед смертью в золоторудном забое.

Секс..., но почти каждый заключенный страдал от импотенции, неизбежного следствия голода, которая возникает не от длительного воздержания в тюрьме, а по причине скудной кормежки.

"Острее мысли о еде, о пище является новое чувство, новая потребность, вовсе забытая Томасом Мором в его грубой классификации четырех чувств. Пятым чувством является потребность в стихах" (Там же, 477). Правда, эта потребность возникает не в золоторудном забое и не в дырявой палатке, открытой всем северным ветрам, а в госпитале, где смертельная угроза жизни заключенного не так остра; по крайней мере, здесь он может на что-то надеяться. Потребность в стихах – это свидетельство того, что существует определенный предел, который не позволяет человеку (по крайней мере некоторым заключенным в относительно благоприятных

условиях) окончательно расчеловечиться и потерять право на собственное самоуважение.

В колымском мертвом доме душевная жизнь узника неизбежно упрощалась: окаменевало его сердце, атрофировались его чувства, искажались его потребности, исчезали многие духовные качества, которыми он был наделен по ту сторону северного ада. До предела изнуренный голодом, измученный холодом и непосильным трудом, колымский узник не имел достаточных сил на то, чтобы уделить должное внимание своей собственной персоне, не говоря уже о своем ближнем. В нечеловеческих условиях концлагеря не утратить минимальную нравственность могло означать лишь одно: не отягощать страданий другого, не причинять ему дополнительных бед. Там, где "доблестный" труд был главным средством уничтожения "врагов народа", отказ давать "добрые советы" был своеобразной добродетелью. "К честному труду в лагере призывают подлецы и те, которые нас бьют, калечат, съедают нашу пищу и заставляют работать живые скелеты – до самой смерти" (Там же, 39).

Опыт Шаламова убеждает нас в том, что вся система лагерной организации есть искажение человеческих отношений, но самое чудовищное извращение – это власть палача. Власть – это сила, и сильный – это тот, кто бьет, отнимая последний кусок хлеба, садистски унижает того, у кого нет сил для сопротивления. Для Шаламова "власть – это растление. Спущенный с цепи зверь, скрытый в душе человека, ищет жадного удовлетворения своей извечной человеческой сути в побоях, в убийствах" (Там же, 197). С его точки зрения, заслуживает быть названным человеком лишь тот, кто сумел обуздать в себе искушение власти и не уступил жестокому демону – источнику самого большого зла в мире.

Опыт русского писателя учит нас, что конструктивная власть – это ответственность, компетентность, честность и справедливость. В противном случае она опьяняет своего носителя безнаказанностью глумления, зловецим

удовольствием от созерцания унижения бесправных и зависимых от его извращенной воли людей. Жажда власти – это не только стремление к конкретным благам, которое всегда доступно для тех, кто ею обладает, но и вкус к власти как таковой. Может быть тот, кто использует власть ради других благ, не столь опасен как тот, для кого высшая цель – наслаждение властью независимо ни от каких других выгод.

Как в своих воспоминаниях, так и в "Колымских рассказах" Шаламов не устает повторять, что испытывает большое удовлетворение в связи с тем, что никогда не занимал никакого места в иерархии тоталитарной власти и не замешан в беззакониях, совершенных палачами и жертвами по приказу палачей. Концлагерь развращает каждого узника, но в первую очередь он уродует души палачей-лакеев, которые должны были неустанно демонстрировать свое холуйское рвение перед "хозяевами", унижая, истязая и убивая рядовых заключенных. "Насилие над чужой волей, – пишет Шаламов, – считал и считаю тягчайшим людским преступлением. Поэтому и не был я никогда бригадиром, ибо лагерный бригадир – это убийца, та физическая личность, с помощью которой государство убивает своих врагов" (3, 57).

Прощение – это добродетель, которая дополняет справедливость, смягчая ожесточенность людских душ и сердец. Каждый нуждается в том, чтобы заслужить и получить прощение, равно как и простить вину других. Существуют обстоятельства, в которых прощение протягивает свою руку, если не как ангел-хранитель, то как честный друг, призывающий к примирению ожесточенные сердца. Автор "Колымских рассказов" свидетельствует, что существуют другие обстоятельства, когда прощение означало бы кощунство, святотатство и предательство по отношению к страданиям миллионов невинных людей, чья жизнь была загублена понапрасну. "Абсолютное мученичество налагает абсолютный долг" (6, 30).

Во имя высшей справедливости, во имя светлой памяти безвинных жертв следует бороться против любых поползновений к ложно понятому

милосердию, нужно сопротивляться склонности простить тех, кто никогда, ни при каких обстоятельствах не заслуживает нашего снисхождения. Именно в этом Шаламов-гуманист видел свое призвание: не позволить предать забвению то, что было, не дать исчезнуть в розовато-голубоватой дымке времени образам своих страданий и страданий своих товарищей, всегда помнить о них, чтобы никогда не позволить воскреснуть чудовищам Колымы и Освенцима.

Список литературы

1. Геллер М. Последняя надежда // Шаламовский сборник. Выпуск 1. Вологда, 1997.
2. Шаламов В.Т. Колымские рассказы. М., 1991.
3. Шаламов В.Т. Из воспоминаний // Шаламовский сборник. Выпуск 1. Вологда, 1997.
4. Cioran E.M. La caída en el tiempo. Barcelona, 1988.
5. Cioran E.M. El acaído demiurgo. Madrid, 1979.
6. Sponville A.C. Pequeno tratado de las grandes virtudes. Santiago de Chili, 1996.
7. Frankl V. El hombre en busca de sentido. Barcelona, 1993.