

63(3) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

**RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

- ◆ *ВСКОРМЛЕННОЕ РАБСТВО*
- ◆ *ИОНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВА*
- ◆ *ИНСТРУМЕНТ БИОВЛАСТИ*
- ◆ *МЫТАРСТВА РАЗУМА*
- ◆ *НЕПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ*
- ◆ *ФИЛОСОФОЦЕНТРИСТСКИЙ ВЕК*
- ◆ *СИМФОНИЯ СОЗНАНИЯ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 3/2020

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии **Гусейнов А.А.**

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии **Смирнов А.В.**

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой истории зарубежной философии РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психол.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

ISSN 0235-1188 (Print)
ISSN 2618-8961 (Online)

© Философские науки, 2020
© Академия гуманитарных исследований, 2020
© Издательский дом «Гуманитарий», 2020

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 63. No. 3/2020

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chile); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Smirnov A.V.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Dubrovsky D.I.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Fedotova V.G.**, RAS Full Memb., Prin.Res.Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen. Res.Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Pantin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour.Res.Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin.Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin.Res.Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Scientific Editor Vinnik D.V.

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Философия и литература ■

<i>И.Н. СИЗЕМСКАЯ</i>	Философские измерения художественного творчества	7
<i>С.А. НИКОЛЬСКИЙ</i>	Художественная философия. О методологии исследования	24
<i>Ю.С. МОРКИНА</i>	Лирика и экзистенция в научном и поэтическом познании	56

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Проза как философия: Андрей Платонов ■

<i>С.С. НЕРЕТИНА</i>	Утопия как свободомыслие у Платонова	75
<i>И.И. MYURBERG</i>	The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas	
<i>{И.И. МЮРБЕРГ</i>	Современность Андрея Платонова: наброски к осмыслению предмета творчества писателя}	95

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКИ

Экономика и социум. Базовый доход ■

<i>А.В. ПАВЛОВ</i>	Социально-философские перспективы безусловного базового дохода	105
<i>Н.Б. АФАНАСОВ</i>	Безусловный базовый доход и будущее труда	118
<i>А.А. ПИСАРЕВ</i>	Всеобщий базовый доход как способ перераспределения опыта между индивидами и группами	131
<i>Г.Ю. КАНАРШ</i>	Социальное государство как практика компромисса: модели государства благополучия в Европе	142

CONTENTS

PHILOSOPHY OF ARTISTIC CREATION

Philosophy and Literature ■

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i>	Philosophical Dimensions of Literary Creativity	7
<i>S.A. NICKOLSKY</i>	The Artistic Philosophy. On the Methodology of Research of Artistic Philosophy	24
<i>J.S. MORKINA</i>	Lyrics and Existence in Scientific and Poetic Knowledge	56

INTELLECTUAL HERITAGE. THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

Prose as Philosophy: Andrei Platonov ■

<i>S.S. NERETINA</i>	Platonov's Utopia as Freethinking	75
<i>I.I. MYURBERG</i>	The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas	95

SOCIAL AND CULTURAL DIMENSIONS OF MODERN ECONOMY

Economy and Society. Basic Income ■

<i>A.V. PAVLOV</i>	Social-Philosophical Perspectives of Unconditional Basic	105
<i>N.B. AFANASOV</i>	Unconditional Basic Income and the Future of Labor	118
<i>A.A. PISAREV</i>	Universal Basic Income as a Way of Redistribution of Experience between Individuals and Groups	131
<i>G.Y. KANARSH</i>	The Welfare State as a Practice of Compromise: European Models	142



ФИЛОСОФИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА



Философия и литература



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-7-23

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Философские измерения художественного творчества

Сиземская И.Н.

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается внутреннее единство философии и художественного творчества (литературного и поэтического) в качестве генетического кода отечественной культуры. Особенности последнего автор связывает со способом русского философствования, которое исходит в своих построениях из единства понятийного и образного отражения мира как необходимого условия его адекватного постижения. Автор обращается к истории философской рефлексии этой проблемы, имевшей место в литературной критике и русской философии XIX–XX вв. (В.Ф. Саводник, П.П. Перцов, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский, Вл. Соловьев, С.Л. Франк). Отдельным предметом рассмотрения в статье стал жанр «философия-поэзия», оформившийся в эпоху Золотого века отечественной культуры, в рамках которого поэзия через свою метафизику, систему художественных образов, интуиций и символов раскрывала общечеловеческие смыслы бытия (Е.А. Баратынский, Ф.И. Тютчев, А.А. Фет, Вл. Соловьев). Автор отмечает трансформации, происшедшие в ее смысловом и образно-символическом поле в ответ на вызовы XX в. (К.Д. Бальмонт, А. Белый, А.А. Блок, В.Я. Брюсов, М.А. Волошин, Ф.К. Сологуб, Д.С. Мережковский), обозначившие последующее сближение поэзии с философской антропологией (А.А. Ахматова, Б.Л. Пастернак, М.В. Цветаева, В.Т. Шаламов). В статье показано, что и сегодня смысловое созвучие картин мира, создаваемых философом и поэтом, остается их исходным основанием, свидетельствуя о дополняемости философского и художественного творчества как константы человеческого отношения к миру, заложенной в него природой человека –

существа думающего и чувствующего, постигающего мир, отрицая или принимая его, разумом и сердцем.

Ключевые слова: русская философия, антропоцентризм, философская антропология, литературное творчество, эмоциональное мышление, поэтический образ, философия-поэзия, творческое вдохновение, социальные измерения творчества.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

sizemskaya@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

Для цитирования: Сиземская И.Н. Философские измерения художественного творчества // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 7–23. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-7-23

Philosophical Dimensions of Literary Creativity

I.N. Sizemskaya

*Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia*

Abstract

The article discusses the internal unity of philosophy and literary (prosaic and poetic) creativity as the code of Russian culture. The author explains the features of the Russian literature by approaching the method of philosophizing that proceeds from the unity of the conceptual and imaginative reflections of the world as a necessary prerequisite for its adequate comprehension. The author turns to the history of philosophical reflection of this problem in literary criticism and Russian philosophy of the 19th–20th centuries (V.F. Savodnik, P.P. Pertsov, I.A. Ilyin, V.V. Zenkovsky, V.S. Solovyov, S.L. Frank). Special attention is paid to the “philosophy-poetry” genre of the Golden Age of Russian culture, in which poetry through its metaphysics, through a system of artistic images and symbols revealed the universal human meanings of being (E.A. Baratynsky, F.I. Tyutchev, A.A. Fet, V.S. Solovyov). The author describes the transformations that took place in the semantic and figurative-symbolic field of literature in response to the challenges of the 20th century (K.D. Balmont, A. Bely, A.A. Blok, V.Ya. Bryusov, M.A. Voloshin, F. K. Sologub, D.S. Merezhkovsky), these transformations contributed to the convergence of poetry to philosophical anthropology (A.A. Akhmatova, B.L. Pasternak, M.V. Tsvetaeva, V.T. Shalamov). The article demonstrates that even today the semantic harmony

of the pictures of the world created by the philosopher and poet remains the basis of literary creativity, testifies to the inevitable complementarity of philosophical and artistic creativity as a constant of human attitude to the world, laid down in it by the nature of man – a being who thinks and feels, comprehends the world by denying or accepting it with reason and heart.

Keywords: Russian philosophy, anthropocentrism, philosophical anthropology, literary creation, emotional thinking, poetic image, philosophy-poetry, creative inspiration, social dimensions of creativity.

Irina N. Sizemskaya – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of Social Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

sizemskaya@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9415-9164>

For citation: Sizemskaya I.N. (2020) Philosophical Dimensions of Literary Creativity. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 7–23. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-7-23

Если Вселенная имеет смысл, то двух
противоречащих друг другу истин –
поэтической и научной – так же
не может быть, как и двух исключающих
друг друга «высших благ» или целей
существования.

Вл. Соловьев

О, вещая душа моя,
О, сердце полное тревоги,
О, как ты бьёшься на пороге
Как бы двойного бытия!..

Ф.И. Тютчев

Вместо введения

Интеллектуальная история России накопила немало примеров нерасторжимости философских изысканий и художественного творчества, более того, она свидетельствует, что их взаимная дополняемость, названная в свое время И.А. Ильиным «интимной близостью», является константой человеческого отношения к миру, а если говорить об отечественной духовной культуре, то ее *генотипом*. Этому факту есть свои объясняющие причины. Одна из них (возможно, главная) связана с особенностями русского способа философствования. Его ис-

черпывающую характеристику дали в свое время Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк. Но это предмет отдельного разговора. В контексте нашего рассмотрения проблемы назовем как особо значимые две ее сущностные черты – *антропоцентризм* (постоянство темы человека и состояния его внутреннего мира в качестве превалирующей над другими) и *синкретизм*, т.е. *признание целостности человеческого бытия* во всех его проявлениях и в исторических ипостасях¹. Названная особенность сопрягалась с принимаемым гносеологическим кредо: истина достигается через экзистенциальное включение человека в познавательный процесс, которое дополняет понятийное мышление художественно-образным восприятием мира. Иными словами, субъектом познания утверждался человек не только думающий, но нравственно ответственный за свои деяния, переживающий, способный «стягивать» в единство смыслы добра и зла, свободы и необходимости, человеческого и божественного, небесного и земного, жизни и смерти. Это, с одной стороны, спасало от диктата жестких концептуальных схем и ограничений «рассудочного знания» [Киреевский 1998, 314–336], с другой стороны, располагало художественное творчество к постоянному «философскому беспокойству» (Г.В. Флоровский), наполняя художественные образы философскими прозрениями и смыслами². В итоге философия и все жанры художественного творчества (литература, поэзия, публицистика, литературная

¹ В.В.Зеньковский во Введении к своему фундаментальному труду «История русской философии» выразил эту мысль предельно ясно: «Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [Зеньковский 2001, 23].

² На уровне философской рефлексии утвердилось признание, что, как справедливо отмечает Л.Н. Столович, «в самой философии существуют не только *логико-рациональный стиль* и *стиль религиозно-мистический*, а также *эстетически-образный стиль* изложения философских идей, благодаря которым в историю философской мысли включаются не только философские трактаты и богословские труды, но и «О природе вещей» Лукреция Кара, «Так говорил Заратустра» Ницше, романы Камю. Без эстетически-образного стиля немыслима русская философия, выраженная в романах Льва Толстого и Федора Достоевского, в стихах Державина и Пушкина, Баратынского и Тютчева (см.: [Столович 2008, 133]).

критика) развивались в общей методологической парадигме, которая требовала мысли делала его общезначимым критерием, а «согласие ума и сердца» – исходным основанием философских размышлений о мире и человеке.

Художественное творчество как предмет философской рефлексии

Неразрывность, внутренняя связь философии и художественного творчества определили мировоззренческие основания всей отечественной культуры: ее обращение к темам о мире и Боге, об отношении к ним человека, о всеобщих духовно-нравственных смыслах бытия и их роли в повседневной жизни людей, о свободе и социальной справедливости как принципе человеческого общежития, о добре и зле, о войне и мире, о жизни и смерти. Особенно очевидно этот факт заявлял о себе в литературном творчестве XIX в., которое было буквально пронизано философскими идеями, о чем свидетельствуют даже названия литературных произведений – «Былое и думы», «Мертвые души», «Воскресенье», «Война и мир», «Записки из мертвого дома», «Преступление и наказание», «Бесы», «Записки сумасшедшего», «Отцы и дети» и др. Не случайно русская философская мысль формировалась (а в дальнейшем продолжала эту традицию) на базе «толстых» общественно-литературных журналов («Европеец», «Современник», «Москвитянин», «Отечественные записки», «Полярная звезда», «Вестник Европы»). «Философскому беспокойству» отечественная литература обязана и многими своими идеологемами, ставшими для нее «опознавательными» знаками («лишний человек», «обломовщина», «базаровщина», «герой нашего времени»). У С.Л. Франка были веские основания для утверждения, что «глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных, <...> собственно литературной формой русского философского творчества является свободное литературное произведение» [Франк 1996, 163]. Весь XIX в. в истории отечественной культуры может быть в равной степени назван не только «литературоцентристским», как пред-

ложил В.К. Кантор, но и «философскоцентристским». Названная традиция не утрачивалась и позже, хотя в ответ на новые тренды и вызовы XX в. обнаруживала себя в разных формах и с разной степенью адекватности ее истокам. В этой связи можно вспомнить А.П. Платонова, Е.И. Замятина, Б.А. Пильняка, Б.Л. Пастернака, М.А. Булгакова, В.О. Пелевина, В.С. Маканина, творчество которых обращает читателя к философским смыслам мироустройства и человеческого бытия. В своих конкретных воплощениях связь философии и литературы показала, что, с одной стороны, философия может служить *«магнитной стрелкой»* (Киреевский) в литературном творчестве, а с другой стороны, «сциентизация» не является единственным вектором развития самой философии.

Каждый исторический этап отечественной культуры актуализировал свой интерес к теме, конкретизируя проблемное поле и направленность предлагаемых его интерпретаций. Отдельным предметом философской рефлексии тема взаимной дополняемости философии и художественного творчества стала в конце XIX – начале XX вв., заявив о себе в литературной критике и в анализе проблемы профессиональными философами [Соловьев 1990; Мережковский 1991; Бердяев 1989; Ильин 1993; Бицилли 1925; Франк 1996]. Отдельно следует назвать вышедший в 1896 г. под редакцией П.П. Перцова сборник «Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи С.А. Андреевского, Д.С. Мережковского, Б.Н. Никольского, П.П. Перцова и Вл. Соловьева», в котором объектом анализа стала фактически вся отечественная поэзия XIX в. [Философские течения. . . 1896]. Это была первая попытка создания своеобразной антологии философско-литературных эссе о союзе художественного творчества и философии, о дополняемости художественно-образного и понятийного способов постижения мира. Опыт Перцова имел «продолжение» спустя более полувека: в 1959 г. в журнале «Вестник РСХД» был опубликован очерк В.В. Зеньковского «Философские мотивы в русской поэзии» [Зеньковский 2007], в котором автор обратился к той же теме. Примечательно, что идея очерка возникла при работе над фундаментальным исследованием

«История русской философии», в котором автор планировал поэзии отвести особое место, а сама она должна была рассматриваться как жанр, который сыграл особую роль в развитии отечественной философской мысли. Зеньковский собирался включить в «Историю русской философии» отдельную главу на эту тему, считая, что обращение к поэтическому творчеству как виду *эмоционального мышления* может многое объяснить в специфике отечественного способа философствования³.

К началу XX в. внимание к данной проблеме стало константой философской рефлексии. В качестве таковой оно сохранилось и в советский период истории философской мысли [Манн 1969; Маймин 1976; Гинзбург 1997; А. Пушкин в русской... 1999; Поэзия как жанр... 2007; Поэзия русских философов... 2011; Сиземская 2014]. Сегодня, как и сто лет назад, исследователи пытаются ответить на прежний вопрос: может ли философия создавать картины мироздания только средствами понятийного мышления и готова ли она в своих построениях использовать художественный язык культуры, следовать меняющимся эстетическим векторам и способам объяснения человеком своего времени и своего отношения к миру. Назову лишь некоторые исследования последних лет, осуществленные в данном направлении: монография А.П. Давыдова «Неполитический либерализм в России» [Давыдов 2012], в которой автор, начиная свой анализ с творчества А.С. Пушкина и доведя его до литературы наших дней, показывает, как идея личности и сопрягаемый с ней принцип свободы творчества реализовывались на страницах художественных произведений, наполняя смыслом, делающим их «своими» и для философии, и для литературы; книга С.А. Никольского «Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв.»

³ Очерк включал «Вводные замечания» и четыре главы – «До Пушкина», «Пушкин и его современники», «Ф.И. Тютчев» и «А.К. Толстой», каждая из которых, по сути, представляла собой философское эссе на тему метафизики жизни и смерти, любви и ненависти, добра и зла, бесконечности пространства и времени. Одновременно исследование Зеньковского было его приговором культуре нового времени, оставившей старый мир «таинственных волшебных дум», и одновременно предчувствием предстоящих испытаний, в которые ее ввергнет фашизм и новая мировая война и которые были уже близкой реальностью.

[Никольский 2015], в которой рассматриваются сложившиеся в отечественной культуре линии и формы связи духовно-ценностных смыслов философского мировоззрения и художественной литературы; коллективная монография С.С. Неретиной, С.А. Никольского, В.Н. Поруса «Философская антропология Андрея Платонова» [Неретина, Никольский, Порус 2019], авторы которой, профессионально занимающиеся философией, обращаются к произведениям А.П. Платонова и В.Т. Шаламова с позиций философской антропологии; исследование А.В. Павлова «Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теория объясняют наше время» [Павлов 2019], в котором предметом анализа стали векторы сопряженности философского видения мира с художественным творчеством в контексте существующих концепций постпостмодернизма. Проблема взаимосвязи философии и художественного творчества, видимо, будет волновать философов до тех пор, пока научно-понятийное и образно-символическое восприятие мира будут оставаться равнозначными способами его освоения, т.е. пока человечество сохранит способность думать и переживать, мыслить и чувствовать, познавать и грезить наперекор уму.

Философия-поэзия: «всё во мне и я во всем»

В контексте рассмотренной выше темы отдельно остановимся на проблеме союза философии с поэзией. История интеллектуального и поэтического творчества накопила немало примеров их сближения. В каждом случае последнее принимало свои формы, но общим при этом всегда оставалось одно – смысл, т.е. мысль, что было «системообразующим» основанием поэтического произведения. Пример тому, если говорить о Золотом веке отечественной культуры, поэзия Е.А. Баратынского, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, А.А. Голенищева-Кутузова, А.К. Толстого, Я.П. Полонского, А.А. Фета, Вл. Соловьева. С именами этих поэтов утвердился образ «поэта-мыслителя», у которого художественные интуиции всегда полны философского содержания, рождая состояние, названное Вл. Соловьевым *импрессионизмом мысли* [Поэзия как жанр... 2007, 129]. Это такое поэтическое вдохновение, при котором впечатление

сразу переходит в размышление, дает свое отвлеченное отражение и как бы растворяется в нем, а поэт, «схватывая» словом «и темный бред души, и трав неясный запах», немедленно обобщает их в значимые образы и символы, связанные с красотой, истиной и добром, укрощающих злые силы мироздания. Полет поэтического вдохновения рождает мысль-импрессию, уносящую «Я» в мир, скрытый под завесой повседневного существования, позволяет

Одним толчком согнать ладью живую
С наглаженных отливами песков,
Одной волной подняться в жизнь иную,
Учуять ветр с цветущих берегов,

Тоскливый сон прервать единым звуком,
Упится вдруг неведомым, родным,
Дать жизни вздох, дать сладость тайным мукам,
Чужое вмиг почувствовать своим.

А.А. Фет. «Одним толчком согнать ладью живую...»

Конечно, поэтическое вдохновение, сопровождающие его впечатления и интуиции, бывают разные, но речь идет о тех, в которых внутреннему взору поэта открывается вечное, сокровенное, что приоткрывает тайны жизни и скрытые смыслы человеческого бытия. В поэтическом творчестве происходит как бы примирение рассудка с разумом, понятия с образом, мысли с созерцанием. Отмечая эту особенность человеческого восприятия мира, заложенную в него природой «всечеловеческого Я», Вл. Соловьев писал: «Художественному чувству непосредственно открывается в форме осязательной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления, а нравственной деятельности дает о себе знать как безусловное требование совести и долга. Это только различные стороны и сферы одного и того же. Между ними нельзя провести разделения, и еще менее могут они противоречить друг другу» [Соловьев 1990, 287]. Поэт нашего времени Варлам Шаламов, пройдя иной жизненный и интеллектуальный путь, скажет об этом то же самое: «Поэзия своими средствами <...> стремится донести до нас именно то,

что не может быть ясно выражено словами, но, тем не менее, существует вопреки Декарту. Стихи работают в этой “пограничной” области» [Шаламов 2016, 305].

По сути, философа и поэта волнуют одни и те же вопросы – о сущности бытия, о жизни и смерти, о добре и зле, о любви и ненависти, о назначении человека в мире, о тайне времени. Только философ «добирается» до них путем умозаключений, а поэт «подтекстом, аллегорией, интонацией, звуковой организацией, переплетенной со смысловым содержанием, сопоставлением дальнего и близкого, то недомолвками, то многозначительностью» [Шаламов 2016, 305], стремясь художественными средствами воспроизвести и донести до читателя то, что философ открывает для себя и человечества через систему понятий и цепь размышлений, средствами логических доказательств. Поэту часто достаточно лишь *шепнуть* о том, пред чем язык философа *нечетко*, чтобы приблизиться к сокровенному, над которым тот мучительно и долго размышляет. На язык поэзии может быть переведено любое явление окружающего человека мира и его внутреннего состояния. В этом смысле поэзию можно назвать, как предложил критик-литературовед XIX в. Н.Б. Никольский, *прикладной философией*, аргументируя свою мысль ссылкой на тот факт, что через художественные, эмоционально близкие и понятные человеку «ощутительные» впечатления, поэзия *приобщает* его к философскому постижению жизни. Поэт, облакая свои впечатления-импресии в художественное слово, соединяет образы реального и идеального мира, становится *посредником* между ними, открывая возможность увидеть «невозмутимый строй во всем», услышать, о чем «ропщет мыслящий тростник» и говорит осенний лес, увидеть «людские слезы» и чужое почувствовать своим. У поэта, если он поэт, не «дидактический стихотворец», душа и сердце, постоянно полные тревоги, бьются *«на пороге как бы двойного бытия»* (Тютчев), и это ощущение становится константой его мироощущения.

Из этого «созвучия ума и сердца» рождается та особая форма поэтического творчества, которая получила название «философия-поэзия». Ее истоки связаны с философско-поэтическими поисками Любомира (Д.В. Веневитинов,

И.В. Киреевский, В.К. Кюхельбекер, А.С. Хомякова, В.Ф. Одоевский), взлет – с поэзией Е.А. Баратынского и М.Ю. Лермонтова, а утверждается она в качестве особого жанра во второй половине XIX в. в поэтическом творчестве А.А. Голенищева-Кутузова, А.К. Толстого, Я.П. Полонского, К.К. Случевского, В.Ф. Саводника, Вл. Соловьева, Ф.И. Тютчева, А.А. Фета, Д.С. Мережковского, П.В. Флоренского, Л.П. Карсавина [Поэзия как жанр... 2007; Сиземская 2014]. Со второй половины XIX в. поэтическое творчество становится способом философского мировосприятия, а поэзия приобретает свою метафизику. Таковой она остается в лоне отечественной культуры до сегодняшних дней. Примеров тому немало, достаточно обратиться к вышедшей в Бостоне в 2011 г. антологии «Поэзия русских философов XX века», в которую вместе с поэтическими шедеврами Л. П. Карсавина («Венок сонетов», «В сомнении коснею у порога небытия») и П.А. Флоренского («Душа себя найти желает», «Песнь восхождения») включены стихотворения Ю. Борева, Л. Матрос, М. Сергеева, Л. Столовича, С. Питаш, Вел. Петрицкого, В. Рабиновича [Поэзия русских философов... 2011]. Антология свидетельствует, что «интимная близость» философской мысли с поэзией остается сущностной характеристикой поэтического мастерства в любое историческое время. В этой связи отмечу еще одну существенную ее характеристику.

«Философию-поэзию» можно назвать особым видом *философской антропологии*. Она вынуждает сердце и душу поэта жить *между* реальным, видимым, и домысливаемым, скрытым мирами, *между* действительным и недостижимым. Это рождает особое эмоционально-психологическое состояние, из которого он не может выйти, оставаясь поэтом: если выйдет, он уже не поэт, а если он не поэт – он мертв как личность. В этом смысле его жизненное существование заключено между жизнью и смертью и раздвоенным оказывается не только внешний, но и его внутренний мир. Поэтому его стихи так часто «твердят о непонятной муке, и воют, и взрывают в ней порой неистовые звуки». Иногда открывающаяся поэтическому взору картина мира предстает угрожающей «бездной», что рождает желание молчать, «жить в себе самом». Не случайно тема «Silentium»

так свойственна для философского жанра поэзии. «Молчание» поэта многозначно, за ним стоит и ощущение, что «всё во мне и я во всем»; при одновременном сомнении: «другому как понять тебя»; и видение скрытых смыслов бытия, перед которыми остановился его ум; и отстранение от «шума людского» при болезненно переживаемом одиночестве; и внезапное прозрение, что «в общем хоре душа не то поет, что море, и ропщет мыслящий тростник». Тогда рождается щемящее заклинание:

Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои

.....

Лишь жить в себе самом умей –
Есть целый мир в душе твоей
Таинственно-волшебных дум;
Их оглушит наружный шум,
Дневные разгонят лучи, –
Внимай их пенью – и молчи!..

Ф.И. Тютчев. «Silentium!»

Это, принадлежащее Ф.И. Тютчеву, одно из самых эмоциональных описаний «пограничной ситуации», которую постоянно переживает поэт, и одновременно это точная характеристика ее как концепта философской антропологии. Ее смысл таит мучительное желание выйти из нее, чтобы «допеть, доплакать до конца», чтобы сказать о том, что поэт понял о жизни и смерти, о чести и бесчестии, о верности и предательстве, о любви и ненависти, и одновременно она есть осознание невыполнимости этого желания. Отечественная поэзия дает немало описаний и более трагических форм переживания одиночества, приравняемого поэтом к жизни «в вечной тюрьме». Вот ощущение себя в мире Ф.К. Сологуба:

Я живу в темной пещере,
Я не вижу белых ночей.
В моей надежде, в моей вере
Нет сиянья, нет лучей.

.....

В моей пещере темно и сыро,
И нечем ее согреть.

Далекий от земного мира,
Я должен здесь умереть.
Ф.К. Сологуб. «Я живу в темной пещере...»

Приведу еще одно описание раздвоенности внутреннего состояния как психологической составляющей мироощущения и поэтического творчества поэтом другого исторического времени. Но как оно близко, хотя выражено другими языковыми и интонационными средствами, эмоциональному состоянию Фета и Сологуба:

Февраль. Достать чернил и плакать!
Писать о феврале навзрыд,
Пока грохочущая слякоть
Весною черною горит.
Б.Л. Пастернак. «Февраль. Достать чернил и плакать!..»

Напомню, что этим стихотворением, написанным Пастернаком в 1913 г., поэт открывал свои следующие сборники.

В XX в. тема жизни в «пограничной ситуации» становится знаковой для поэтического творчества. Она буквально врывается в отечественную поэзию (Мандельштам, Ахматова, Цветаева, Пастернак, Шаламов), включая в нее новое философско-антропологическое содержание как ответ на трагические реалии советской истории, кровью наполнявшей «скрижали старинной Книги Бытия». В поэзии появляется новая тема: лагерный опыт выживания человека, страшные описания того, у какой последней черты человек теряет человеческое, поиски того, в каких глубинах цивилизованных форм жизни лежит причина превращения человека в *не-человека*. По сути поэзией этого времени был открыт новый модус в философской антропологии, ее предметом стало состояние души, рождаемое жизнью человека в нечеловеческих условиях. Этим, как справедливо отмечает В.Н. Порус, «был обозначен рубеж, с которого должен начаться новый путь философской антропологии. <...> Реальность земного ада станет ее пробным камнем» [Неретина, Никольский, Порус 2019, 228]. Философские каноны Ясперса, исходившие из уважения к страдающему человеку,

попавшему в «пограничную ситуацию», столкнулись с новым социальным опытом, который требовал иного ее осмысления и особого места в проблемном поле философской антропологии. У философии и поэзии появился новый общий гуманистический модус, а у художественного творчества – новое философское измерение.

Заключение

Осуществленный анализ связи философского постижения мира и литературно-художественного творчества позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, сопряжение познавательного и эстетического принципов мировосприятия есть естественный общечеловеческий способ отношения к миру. Поэтому ни художественное творчество, ни философское постижение мира в разъединенности друг от друга не дают адекватной картины мироздания с точки зрения его духовной и ценностно-смысловой значимости для человека. Они представляют две стороны постижения бытия, достигаемого соединением понятийного и образного, рационального и эмоционального способов восприятия и объяснения мира.

Во-вторых, поэтическое произведение, выражая целостное мирознание, несет в себе эти два отношения человека к миру, превращая жизненные, повседневные явления в символы глубоких откровений, наполненных личными переживаниями и интуициями поэта-философа. Поэтому поэтическое слово внутренне связано с мыслью узами нерасторжимого единства.

В-третьих, неразъединимое единство восприятия реальности в мыслях и чувственных образах убедительно демонстрирует жанр философской поэзии, которая, с одной стороны, не редко представляет собой как бы дополнение к картине мира, созданной познающим разумом, а с другой стороны, являет собой самостоятельную, не менее убедительную, интерпретацию глубинных смыслов мироздания и человеческого общежития, увлекающую познающего субъекта в свой особый мир, в свою сферу трансцендентного.

Близость философии и художественного творчества может принимать различные формы, но общим всегда остается одно:

«органическое духовное сродство» (Франк) между мыслителем и художником, между философской рефлексией и образным мышлением, между торжеством разума и «сладостью тайных мук» творческого вдохновения.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1989 – *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. С. 254–435.

Бунин 1977 – *Бунин И.А.* Избранное. Стихотворения. Переводы / сост. и послесл. О. Михайлова. – М.: Московский рабочий, 1977.

Гинзбург 1974 – *Гинзбург Л.Я.* О лирике / 2-е изд. – М.: Советский писатель, 1974.

Давыдов 2012 – *Давыдов А.П.* Неполитический либерализм в России. – М.: Мысль, 2012.

Зеньковский 2001 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001.

Зеньковский 2007 – *Зеньковский В.В.* Философские мотивы русской поэзии // Поэзия как жанр русской философии. Антология / сост. И.Н. Сиземская. – М.: ИФ РАН, 2007. С. 29–57.

Ильин 1993 – *Ильин И.А.* Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. – М.: Искусство, 1993.

Киреевский 1979 – *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979.

Манн 1969 – *Манн Ю.В.* Русская философская эстетика. – М.: Искусство, 1969.

Мандельштам 1991 – *Мандельштам О.Э.* Об искусстве. – М.: Искусство, 1995.

Маймин 1970 – *Маймин Е.А.* Русская философская поэзия. – М.: Наука, 1976.

Мережковский 1991 – *Мережковский Д.С.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – М.: Советский писатель, 1991.

Неретина, Никольский, Порус 2019 – *Неретина С.С., Никольский С.А., Порус В.Н.* Философская антропология Андрея Платонова. – М.: ИФ РАН, 2019.

Никольский 2015 – *Никольский С.А.* Горизонты смыслов. Философские интерпретации отечественной литературы XIX–XX вв. – М.: Голос, 2015.

Павлов 2019 – *Павлов А.В.* Постпостмодернизм. Как социальная и культурная теория объясняют наше время. – М.: Дело, 2019.

Пастернак 1988 – *Пастернак Б.Л.* Стихотворения и поэмы / сост. Е.Б. Пастернак, послесловие Н. Банникова. – М.: Художественная литература, 1988.

Поэзия как жанр... 2007 – Поэзия как жанр русской философии. Антология / сост. доктор фил. наук И.Н. Сиземская. – М.: ИФ РАН, 2007.

Поэзия русских философов... 2011 – Поэзия русских философов XX века / сост. М. Сергеев и Л. Столович, вст. статья Л. Столовича. – Бостон, 2011.

Пушкин в русской... 1999 – Пушкин в русской философской критике. Конец XIX–XX век. / сост. и автор вст. статьи Р.А. Гальцева. – М.: ЦГНИИ ИНИОН РАН; СПб.: Унив. кн., 1999.

Сиземская 2006 – *Сиземская И.Н.* Русская философия и лирическая поэзия: «согласие ума и сердца» // Поэзия как жанр русской философии. Антология. – М.: ИФ РАН. С. 5–28.

Сиземская 2014 – *Сиземская И.Н.* Сущее не делится на разум без остатка: отечественная философская мысль о понятийно-художественном способе постижения бытия // Философия и культура. 2014. № 2. С. 162–173.

Соловьев 1990 – *Соловьев В.С.* Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. – М.: Книга, 1990.

Столович 2008 – *Столович Л.Н.* Максимилиан Волошин в контексте истории русской философии // Вопросы философии. 2008. № 3. С. 133–146.

Столович 2009 – *Столович Л.Н.* Философия в поэзии и поэзия в философии // Вопросы философии. 2009. № 7. С. 67–77.

Франк 1996 – *Франк С.А.* Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996.

Философские течения... 1896 – Философские течения русской поэзии. Избранные стихотворения и критические статьи С.А. Андреевского, Д.С. Мережковского, Б.Н. Никольского, П.П. Перцова и Вл. Соловьева / сост. П. Перцов. – СПб.: тип. М. Меркушева, 1896.

Шаламов 2016 – *Шаламов В.Т.* Всё или ничего. Эссе о поэзии и прозе. – СПб.: Лимбус Пресс; Издательство К. Тублина, 2016.

REFERENCES

Berdyayev N.A. (1989) *The Meaning of Creativity*. In: Berdyayev N.A. *The Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity* (pp. 254–435). Moscow: Pravda (in Russian).

Bunin I.A. (1977) *Selected. Poems. Translations* (O. Mikhaylova, Comp.). Moscow: Moskovskiy rabochiy (in Russian).

Davydov A.P. (2012) *Non-Political Liberalis in Russia*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Frank S.A. (1996) *Russian Worldview*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Galtseva R.A. (Comp.) (1999) *Pushkin in Russian Philosophical Criticism. The End of the 19th–20th Centuries*. Moscow: INION RAS; Saint Petersburg: Universitetskaya kniga (in Russian).

Ginzburg L.Y. (1974) *On the Lyrics* (2nd ed.). Moscow: Sovetskiy pisatel' (in Russian).

Ilyin I.A. (1993) *Lonely Artist. Articles. Speech. Lectures*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Kireevsky I.V. (1979) *Criticism and Aesthetics*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Maimin E.A. (1970) *Russian Philosophical Poetry*. Moscow: Nauka (in Russian).

Mandelstam O.E. (1991) *On Art*. Moscow: Iskustvo (in Russian).

Mann Y.V. (1969) *Russian Philosophical Aesthetics*. Moscow: Iskustvo (in Russian).

Merezhkovsky D.S. (1991) *In a Quiet Dark Pit. Articles and Research of Various Years*. Moscow: Sovetskiy pisatel' (in Russian).

Neretina S.S., Nickolsky S.A., & Porus V.N. (2019) *Philosophical Anthropology of Andrei Platonov*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Nickolsky S.A. (2015) *Horizons of Meaning. Philosophical Interpretations of Russian Literature of 19th–20th Centuries*. Moscow: Golos (in Russian).

Pasternak B.L. (1988) *Verses and Poems*. Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Pavlov A.V. (2019) *Post-Postmodernism. How Social and Cultural Theory Explains Our Times*. Moscow: Delo (in Russian).

Pertsov P. (Comp.) (1896) *Philosophical Trends of Russian Poetry. Selected Poems and Critical Articles by S.A. Andreevsky, D.S. Merezhkovsky, B.N. Nikolsky, P.P. Pertsov, and Vl. Soloviev*. Saint Petersburg: M. Merkushev Typography (in Russian).

Sergeev M. & Stolovich L. (Comp.) *Poetry of Russian Philosophers of the Twentieth Century*. Boston (in Russian).

Shalamov V.T. (2016) *All or Nothing. Essay on Poetry and Prose*. Saint Petersburg: Limbus Press; K. Dublin Publishing (in Russian).

Sizemskaya I.N. (2006) Russian Philosophy and Lyric Poetry: "The Consent of the Mind and the Heart." In: Sizemskaya I.N. (Comp.) *Poetry as a Genre of Russian Philosophy. Anthology* (pp. 5–28). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Sizemskaya I.N. (Comp.) (2007) *Poetry as a Genre of Russian Philosophy. Anthology*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Sizemskaya I.N. (2014) Existence is Not Divided into Reason without a Trace: The Domestic Philosophical Thought of a Conceptual and Artistic Way of Comprehending Being. *Filosofiya i kul'tura*, No. 2, pp. 162–173 (in Russian).

Soloviev V.S. (1990) *Poems. Aesthetics. Literary Criticism*. Moscow: Kniga (in Russian).

Stolovich L.N. (2008) Maximilian Voloshin in the Context of the History of Russian Philosophy. *Voprosy filosofii*. No. 3, pp. 133–146 (in Russian).

Stolovich L.N. (2009) Philosophy in Poetry and Poetry in Philosophy. *Voprosy filosofii*. No. 7, pp. 67–77 (in Russian).

Zenkovsky V.V. (2001) *History of Russian philosophy*. Moscow: Akademicheskii proyekt; Raritet (in Russian).

Zenkovsky V.V. (2007) Philosophical Motives of Russian Poetry. In: Sizemskaya I.N. (Comp.) *Poetry as a Genre of Russian Philosophy. Anthology* (pp. 29–57). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Художественная философия. О методологии исследования

С.А. Никольский

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Философствующая отечественная литература не претендует на рациональное знание, получаемое таким образом и в той форме, в какой это знание производит наука, преследующая цель познания действительности, т.е. выработки знаний, их систематизации и последующего применения на практике. Как правило, литература имеет дело с уникальными проявлениями реальности, работает с ними всякий раз особым образом и в результате получает субъективный, ненаучный, но тем не менее значимый для познания продукт. Такая литература, являющаяся особым способом философствования, который может быть назван «художественной философией», не подчиняется никаким объективным законам научного познания. По слову Пушкина, «драматического писателя надо судить по законам, им самим над собою признанным», т.е. созданным. Что же представляет собой методология философствующей литературы? Отвечать на этот вопрос – значит обратиться к исследованию способов творения, которые изобрели и применили выдающиеся писатели-мыслители XIX–XX столетий. Среди них: догадка; типы авторской интуиции; авторское высказывание как образ, как идея и как целостное, высказывание итожащее; авторская позиция; авторская фантазия; авторское формулирование философских проблем или авторский выход на аутентичную философскую проблематику; авторский национальный окрас философствования; методы «сквозной идеи и сквозного героя», «интерпретации и оценки». Среди обилия текстов многих философствующих писателей в отечественной философии литературы в статье в качестве примеров взяты отдельные произведения М.Ю. Лермонтова, И.С. Тургенева, А.М. Горького, А.П. Платонова и Б.Л. Пастернака.

Ключевые слова: философия, литература, культура, методология, человек, общество, жизнь, смерть, свобода.

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии РАН.

s-nickolsky@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2202-2043>

Для цитирования: Никольский С.А. Философия в литературе. О методологии исследования // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 24–55. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-24-55

The Artistic Philosophy. On the Methodology of Research of Artistic Philosophy

S.A. Nickolsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article examines the literary methods of reality comprehension in fiction. Philosophizing Russian literature does not produce a rational knowledge in the way and form in which this knowledge is obtained by science, which systematizes knowledge and applies it in practice. Usually, literature reveals unique manifestations of reality, works with them each time in a special way and as a result presents a subjective product, which is unscientific, but nevertheless significant for knowledge. Such literature, which is a specific way of philosophizing and therefore can be called “artistic philosophy,” is not regulated by any objective laws of scientific knowledge. In the words of Alexander Pushkin, “a dramatic writer must be judged by laws that he imposed upon himself.” What is the methodology of philosophizing literature? To answer this question is to turn to the study of ways of creation that were invented and applied by prominent writers-thinkers of the 19th–20th centuries. Among these methods, there are literary conjecture, types of author’s intuition, author’s statement as an image, as an idea and as a summing up statement, author’s position, author’s fantasy, author’s formulation of philosophical problems, author’s national color of philosophizing, methods of “pervasive” idea and “pervasive” hero, methods of interpretation and evaluation. Among the abundance of texts of many philosophizing writers in the Russian philosophy of literature, the article takes as examples some works of Mikhail Lermontov, Ivan Turgenev, Maxim Gorky, Andrei Platonov, and Boris Pasternak.

Keywords: philosophy, literature, culture, methodology, person, society, life, death, freedom.

Sergey A. Nickolsky – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

s-nickolsky@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2202-2043>

For citation: Nickolsky S.A. (2020) The Artistic Philosophy. On the Methodology of Research of Artistic Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 24–55. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-24-55

... Слишком скудно знание,
приобретаемое нами за нашу личную краткую жизнь –
есть другое, бесконечно более богатое,
то, с которым мы рождаемся.

И. Бунин

Введение

Если согласиться с мыслью Бунина о наличии «дожизненного» знания, то естественно возникает вопрос о его прижизненных проявлениях, равно как и о способах, посредством которых художник-философ может с этим знанием работать. И в этом случае мы естественным образом выходим на тему методологии в философии литературы.

Начну с очевидного. В отличие от науки, литература не претендует на рациональное знание, получаемое таким образом и в той форме, в какой это знание производят ученые. Наука преследует цель познания действительности, т.е. выработки знаний, их систематизации и последующего применения на практике. Научное знание должно быть верифицируемо, согласовано со знанием имеющимся, быть системным и обладать предсказательной силой. Все это либо не применимо, либо применимо лишь отчасти для «знания», добываемого литературой. Но самое главное: литературное знание всегда субъективно. Вечно пушкинское: «Драматического писателя надо судить по законам, им самим над собою признанным» [Пушкин 1962, 133].

Но означает ли, что производимое литературой ненаучное, субъективное знание вообще не имеет отношения к человеческому познанию? Не согласуется, например, с историческим знанием и философствованием – иногда знанием, иногда ис-

кусством; не становится частью философии как мудрости? И согласуется, и становится. Литература играет большую, все еще недооцененную роль в паре с историей. Именно в паре, а не сама по себе.

От историков часто можно услышать критическое: работая с прошлым, они чаще всего имеют дело с документами. Но сами документы не всегда отражают реальность, часто – намерения и желаемое, должное, а не сущее. И это без учета того, что историк всегда «служит», будучи встроен в конкретные условия своего времени, в цели и намерения власти, должен принимать во внимание господствующую идеологию. Кроме того, историк далеко не всегда имеет дело с конкретным человеком, его личным опытом, переживаниями и представлениями. Таким образом, сконцентрированная на отдельном человеке литература, в особенности та, которая создается непосредственными участниками событий, при влиянии все тех же, что и для историка, обстоятельств места и времени, в чем-то оказывается глубже и прозорливее документальных свидетельств. Во всяком случае, даже тогда, когда она не способна добавить ничего нового к собственно историческому анализу, она дает исследователю «прививку» против неправды, вырабатывает иммунитет против ошибки, настраивает на адекватное понимание процессов и явлений. Литература дополняет историю пониманием человека в конкретных обстоятельствах.

В то же время литература родственна философии своим «субъективным знанием». Ведь философию далеко не всегда можно логически обосновать и подкрепить фактами, проверить эмпирией и практикой. Она невозможна как единственно верная – высшая и объективная, тем более – на все времена. И, наконец, у нее далеко не всегда есть строго очерченная область жизни и познания, в которой и только в которой, она живет. То же – и для литературы.

Но если философия может жить, кроме своей особой области, также и в литературном творчестве, то эту специфическую жизнь, в том числе и «по законам, ею над собою признаваемым», то это существование нужно уметь понять. К сожалению, за редким исключением, сегодня есть мало исследователей-философов, озабоченных познанием философствующей литературы, художественной философии. И это несмотря на то, что у всякого большого писателя есть своя «литературная философия», т.е. его неповторимое высказывание о себе и мире, в том числе, и посред-

ством принятых в философии способов. То, как это происходит в литературном творчестве вообще и в творчестве отдельных писателей в частности, я и постараюсь рассмотреть.

Инструменты художественного исследования

Эпиграфом к тексту я выбрал встречающуюся у многих авторов мысль о несоизмеримости имеющегося у человека с рождения «знания» с тем, которое он способен получить и получает в жизни. Однако привел ее в словах именно Ивана Бунина, потому что ему, на мой взгляд, удалось высказать эту мысль наиболее емко. Кроме указания на некий непознаваемый, внежизненный, внебытийный источник, не менее значим вопрос о том, как, какими средствами писатель о его существовании догадывается.

Сказав «догадывается», я тем самым уже обозначил *догадку* в качестве одного из терминов методологии литературного философствования. Да, именно догадка, некое не обеспеченное явными фактами и чувственными переживаниями, но от этого не теряющее своего предмета и «объективного» значения явление, существенно в философии литературы.

Более широким, методологически значимым, но также не фундируемым традиционным научным знанием, является *авторская интуиция*. В отличие от догадки, отдельного ограниченного прозрения, интуицией обозначается устойчивое внимание, нацеленность, устремленность автора на определенные, отличные от других, явления и процессы, его «охваченность» ими, «погруженность» в них, содержательные «прозрения» относительно их природы и проявлений.

В интуиции часто формируется и из нее возникает *авторское высказывание*, еще одно методологическое понятие. При этом не вообще у всяких, но именно у философствующих литераторов, авторское высказывание – это не только отдельное произведение (хотя и такое тоже бывает), но чаще весь корпус произведений. В этом текстовом корпусе, иногда связанном одной большой идеей, как, например, у И.С. Тургенева, иногда состоящем из идей, на первый взгляд разнородных, явление или процесс рассматриваются с разных сторон и потому в итоге оказываются связанными в определенную целостность, взаимозависимыми и даже взаимодополняющими. Примером такой хорошо проанализированной целостности являются так-

же произведения Ф.М. Достоевского. Таким образом, авторские высказывания – это не просто отдельные слова и мысли, но тезис философского уровня, в той или иной мере обладающий значимым содержанием.

Не менее важна в методологии понимания процесса художественного философствования **авторская фантазия**. В отличие от догадки и интуиции она иногда лишена не только конкретного предмета, как, например, в романе Андрея Платонова «Чевенгур», но даже и предметной области. Она независима от реальности, в создании предмета свободна от всего, кроме воли творца, равно как и в своем путешествии во времени, в диапазоне от прошлого до небытия.

Все эти методологические термины и обозначаемые ими исследовательские приемы – паруса несущейся по волнам шхуны. Но каково же море? Слово это близко стоит (что не случайно) и легко сопрягается со словом «жизнь»: море жизни. Именно собственная жизнь автора-творца, его погружение в наблюдаемое бытие – как в реальность, так и в глубины сознания, дает опору летящему кораблю: он скользит по волнам жизненного моря.

И в зависимости от того, какое море выбирает автор, в какой мере отдается на волю волн, мы получаем возможность для определения исследовательских рамок, в пределах которых можем изучать писательский текст. Будет ли этот текст соединением личной жизни героя и выпавших ему на долю реальных исторических событий (как, например, у шолоховского Григория Мелехова или пастернаковского Юрия Живаго), или это будет фантастическое переплетение идеологических мифов и выдуманных образов (романы и повести Андрея Платонова «Чевенгур», «Котлован» и «Ювенильное море»), или это будет повествование о персонажах, погруженных в психологическое подполье (герои произведений Достоевского), – в итоге мы получим уникальную художественную философию. И от нас, читателей, и тем более, от исследователей-интерпретаторов, для ее анализа потребуется понимание и анализ всего набора методологических инструментов – догадки, интуиции, целостного понимания высказывания и фантазии, равно как и авторское знание человеческой природы и реальной истории. В конечном счете, это будет особым образом наполненный процесс общения читателя с авторским текстом-высказыванием. В этом диалогическом процессе, согласно бахтинской традиции,

«любое высказывание (единица речи) по сути направлено на провокацию ответа или вопроса со стороны лица, внимающего этому высказыванию. Оно является границей другого высказывания». Для возникновения такого рода речи «необходимо погрузиться одновременно в текст и в глубину самого себя, в самосознание, то есть мыслить не о культуре, а мыслить и жить культурой» [Неретина, Огурцов 2000, 253].

Кроме наличия в философствующей литературе методологии исследования реальных и сконструированных проблем, ей могут быть присущи и отличия иного рода. К типу художественной философии также может быть отнесена та, в которой присутствует предельно широкая философская тематика или на основе которой возможно **авторское формулирование философских проблем**. Это вопросы устройства мира, назначения и места в нем человека, жизни и смерти, любви и ненависти, добра и зла, делания и недеяния, свободы и не-свободы; это вопросы о природе человека и смысле его бытия, о его ничтожестве и достоинстве; о сущности прекрасного и безобразного, страха и бесстрашия, трусости и героизма и т.д. Поставленные литературой, эти вопросы имеют свою, отличную от собственно философской, онтологию, гносеологию и методологию, которая в каждом конкретном случае должна быть прояснена, поскольку рождается каждым неповторимым автором-мыслителем. Вспомним пушкинскую «Пиковую даму» с ее идеей «человек для человека всегда должен быть целью и никогда средством». Значительно ли отличие от категорического императива Канта?

Вторая особенность литературы как художественной философии – **авторская позиция**. Она должна быть позицией наблюдения, невмешательства, углубленного понимания, т.е. в этом случае философствующая литература в точности копирует философию. Философская позиция отстранения и невмешательства, воспринятая отечественной классикой, в той или иной степени демонстрировалась авторами художественно-философских литературных исследований с момента их появлений, с начала XIX в.

Третий отличительный признак философствующей литературы – когда автор непосредственным образом выходит на **аутентичную философскую проблематику**. Например, на темы жизни и смерти, свободы и рабства, волеизъявления

и судьбы и т.д. Конечно, в этом случае автор-художник не прибегает к философской лексике, но воспроизводит существо того или иного философского концепта, философской позиции.

И, наконец, говоря о методологии философствующей литературы, следует обратиться к идеям Семена Франка о мировоззрении, для которого раскрытие в творчестве «национального духа» видится вполне достижимым. Речь об **авторском национальном окрасе философствования**. Рассуждения Франка о национальном мировоззрении в полной мере соотносимы с представлениями об особенностях философствующей литературы. «Национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой, таковых вообще не существует; речь, собственно, идет о *национальной самобытности мышления* самого по себе, о своеобразных духовных тенденциях и ведущих направлениях, в конечном счете о сути самого национального духа... Объект нашего исследования – не таинственная и гипотетическая русская душа, как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, *идеи и философы объективно и ощутимо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей*... Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-нибудь понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что *национальный дух как конкретная реальная духовная сущность вообще существует и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия*» (курсив мой. – С. Н.) [Франк 1996, 163]. В этом высказывании главное, на мой взгляд, соотносимое с темой методологии исследования философии в литературе – это указание на *метод понимания и сочувственного постижения*. Очевидно, что без сочувствия нет понимания и постижения. По этой причине людям иных культур трудно понять русскую художественную философию с ее особой мерой «между умом и сердцем», как и наоборот – русским – художественную философию другой страны.

Теперь, когда в первом приближении намечены понятия, важные для понимания специфики художественной философии и методологии, ею применяемой, имеет смысл обратиться к их анализу в отдельных философско-художественных текстах.

Догадка и авторская интуиция (Лермонтов, Шолохов, Горький)

Догадка – довольно распространенный методологический прием, с которого обычно начинается философско-художественное освоение действительности. И если у менее сильных авторов им все и заканчивается, то у настоящих философски мыслящих писателей он только первый шаг на большом пути. Другое дело, что иногда за этим первым шагом в принципе не может последовать второй, как было, например, у М.Ю. Лермонтова. Одна из главных философских линий его поэзии – несомненный интерес к восставшему на Бога и за это низвергнутому на землю Ангела, превращенного в демона. Кантовские вопросы «На что я могу надеяться?» и «Что я должен делать?», если они были известны Лермонтову, находили свое подобие в важном для русской философии и литературы вопросе о покорности и предопределенности жизни человека, о судьбе. И каждый, кто задумывался о судьбе, должен был задавать этот вопрос именно Творцу. Но мог ли на это решиться человек? Может ли творение говорить с Творцом? Уже сам вопрос был кощунством. Но кто может спросить? И Лермонтов находит: это демон. И если человек не может помыслить о противлении христианскому Богу, «стечению обстоятельств» или расположению звезд, то иное – противодействие Ангела. Пусть даже оно завершилось низвержением и наречением Духом зла. Оно все же было. Лермонтов догадался, что *зло – от божественного замысла* и по этой причине оно не устранимо, равно как также невозможно и превращение демона в Духа добра, о чем демон мечтает, полюбив Тамару: «Хочу я с небом примириться, Хочу любить, хочу молиться, Хочу я веровать добру» [Лермонтов 1981, 425]. Догадка, оставшаяся без продолжения в силу того, что ее продолжения нет в мироздании. Тем не менее, состоявшись, она заслуживает имени «прозрения».

Следующим методологическим инструментом, который обнаруживает у автора исследователь, обращающийся к рассмотрению художественной философии, является *интуиция*

как внимание, нацеленность, устремленность художника на определенные области действительности. Так, главным выводом, который не формулируется, но присутствует во всех художественных картинах М.А. Шолохова, является мысль о *насильственной большевизации традиционной жизни донского казачества*. В «Тихом Доне» казачество явлено как один из элементов имперской России, как ее передовой отряд и охранительный инструмент. И в том, как жестко и насильственно новый строй ломает и уничтожает строй старый, обнаруживается его природа. Понимание «охваченности» всех сторон жизни этим процессом позволяет Шолохову выйти на уровень больших философских обобщений относительно сущности нового общества и природы создаваемых этим обществом людей.

То, что Шолохов в «Тихом Доне» понимает и не приветствует «охваченность» старой жизни новыми большевистскими порядками, находит подтверждение в его авторской нацеленности, в том, что можно именовать шолоховской философской антропологией и социальной философией. Прежде всего это, конечно, трагическая судьба главного героя, на стороне которого нескрываемые симпатии автора. Трагедия Григория Мелехова – олицетворения казачества – в той братоубийственной войне, которую затевают большевики, дабы «создать нового человека» – усредненного «трудящегося». В этой модели изначальная природная особость Мелихова, его индивидуальность и свобода подлежат уничтожению. «Новый мир» надвигается неостановимо и постепенно уничтожает всю природную (семейную) основу героя. «Новые люди» – это идущие из огромной России нищие крестьяне, полудикие калмыки, боевики-матросы, горстка «идейных». На смену трехсотлетней российской империи и наследственному самодержавию, давившему народ, грядет новая беда – самозванная колониальная совдепия с коллективным, а скоро и единоличным, диктатором во главе. О ее приближении в романе дает знать сам автор. Так, о природе будущего большевистского государства говорят самые непривлекательные, а иногда и намеренно художественно слабо представленные герои. Это «идейный» слесарь – революционер Штокман, изъясняющийся, в отличие от казаков, газетными фразами («мы воюем за советскую власть, за коммунизм, за то, чтобы никогда больше на земле не было войн») [Шолохов 1975]. Это примкнувшие к слесарю ленивый работник Давыдка и

«слюнявый тип» Валет. Это также не брезгующий убийством безвредного деда Гришаки обсевок казачества Мишка Кошевой, мечтающий не о работе, а о «наведении порядка». Автор ясно дает читателю знать, что труды «угнетаемых» Валета и Давыдки никак не больше, чем труды Григория или любого из его семьи. И случайно ли, что в кровавой коллективной мести сторон друг другу, первыми рубку и расстрел пленных белых устраивают казаки отряда большевика Подтелкова, а уж потом, в ответ, следует сцена расправы над ними казаков.

В отличие от Шолохова, у Максима Горького *интуиция* – это не только внимание, нацеленность, устремленность на определенный предмет. Ее важной особенностью является также и то, что она проявляется посредством *погруженности* в народ самого автора – работника-бродяги, странствующего по стране в поисках «честного человека». Этот наблюдатель-философ решает важнейшую личную жизненную задачу – ищет ответ на вопрос о справедливой жизни и способах ее устройства. При этом доминирующая авторская позиция – включенность в жизненные события, когда автор (нередко – он же герой произведения) сознательно и активно в происходящее вмешивается, встает на сторону добра, рассуждает и действует с позиций «должного». Однако, в очередной раз убедившись в невозможности одоления зла, автор-герой вновь возвращается к наблюдению, к странствию и искательству.

Бесстрашный реалист и критик, свое внимательное отношение к народу Горький постоянно сопровождал презрением-удивлением перед его бесчеловечностью, звериной жестокостью. В этой связи о Горьком давно сложилось мнение, что «крестьянства он очень не любил, не верил в него... Ромась первый сказал ему золотые слова: “Народ любить нельзя”. Любить – значит снисходить, прощать, безоглядно восхищаться, а восхищаться нечем – это трезвый народник Ромась видит лучше прочих. Свобода мужикам не нужна – они сами говорят: “При господах лучше жили, к земле мужик не прикреплен”. Горький... ручается: мужики тоскуют по крепостному праву» [Быков 2009, 42]. Но откуда у Горького нелюбовь и даже презрение к народу?

В его описаниях собственной жизни нет ни одного примера, когда бы он в ответ на причиненное ему или его близким зло, смолчал, не ответил тем же. Порет его дед Каширин – Алеша

кромсает ножницами любимые дедовские фигурки святых из бумаги. Бьет отчим мать – Алеша бросается на него с ножницами: убить и потом зарезаться самому. А сколько раз он ввязывался в драки для защиты избиваемых и сколько отчаянных дерзостей выкрикивает, не задумываясь о последствиях.

Чем объясняется такое поведение? Внутренней свободой, чуткостью к несправедливости, наблюдательностью, природной сметливостью, силой, памятьливостью. Не принимает привычные у славянофильствующих литераторов оправданий народа, как якобы «не ведающего, что творит». И не напрасно Горький не приемлет всепрощения Достоевского. И к тому же Горький талантлив: видит сразу в целом, в деталях, в глубине.

Позднее, уже в зрелости, Горький, верный своей *интуиции и погруженности* в народное (жизненное) море, напишет свою знаменитую беспощадную брошюру «О русском крестьянстве» (1922), в которой трагедию страны выводит не из вины власть имущих или озверения войной, а из *природной* жестокости народа. Отсюда, как отмечает исследователь-литературовед Павел Басинский, «первый шаг Горького к будущему Сталину с его политикой сплошной коллективизации» [Басинский 2011, 376]. Не исключено, что так. Но чтобы было так, нужно народ сильно презирать, глубоко понимать его страшную судьбу. Или еще – финал пьесы «На дне», самоубийство Актера. Сатин, воспев Человека как идеал будущего, отказал Актеру в дне настоящем. И обругал: в будущем *такие Люди не нужны*. Не мысль ли самого Горького?

Всю жизнь Горького преследовали разочарования. Вот, например: «хотел организовать коммуны только для того, чтобы “отойти в тихий угол и там продумать пережитое”». Пережитое – это Казань и Красновидово, где он возбуждал крестьян речами о лучшей жизни. ...И какой дымный, угарный конец! Сожгли избу Рымась с книгами. Рымась уехал из Красновидово. Алексей остался на распутье. Смерть не удалась ему. Жизнь тоже не удастся» [Басинский 2011, 156]. Но чуткость, сила и зарождающееся равнодушие – только начало того, что в будущем приведет писателя к презрению людей. Да и эти качества – понимание и защита – из арсенала обороны, их мало для человека гордого и тщеславного, каким был Горький. Ему не столько хотелось защищать, сколько самоутверждаться и повелевать.

Вероятно, для самореализации презрение как особый инструмент должно быть ориентировано не только на настоящее, но и на будущее. А будущего Горький желал страстно. К тому же работа по созданию образа России завтрашнего дня ко времени начала его исканий уже кипела вовсю. Литература второй половины XIX столетия, исчерпав сюжеты человека «маленького» и «лишнего», осваивала тему человека «нового». И «новый» человек, возмужав, стал одной из любимых интеллектуальных забав тогдашней интеллигенции – от рахметовской позы и фантастических снов Веры Павловны («Что делать?» Чернышевского) до тургеневских мужеподобных девиц и карликов – хожденцев в народ («Новь»). В работе по созиданию «нового» человека не отставали и революционные кружки Плеханова, а потом и Ленина. И как было Горькому обойтись без собственного «нового» человека? Он и попробовал «сокола» и «буревестника». Но не подошли: были излишне метафоричны и сказочны. А реалисту нужен типаж. Тогда и явился на свет «свободный» босяк Челкаш. Однако этот асоциальный тип не мог до конца органично вписаться в стройную, ориентированную на пролетариат, систему представлений новых социал-демократических друзей певца «дна». (Это позднее, в реальной революции, челкаши стали главной силой большевиков.) А пока, как реакция на эту неудачу, новый выплеск писательского презрения к действительности, да и к себе, не угадавшему новизну. Но все же, учитывая восторги публики, главные волны презрения достались не себе, а народу, не способному предложить действительности «позитивный» общественный тип.

Откликаясь на общественную потребность – искать «нового» человека, а также, вероятно, ощущая витавший в воздухе политический заказ, Горький пишет повесть «Мать» с героями – большевиками из народа. Вопреки своему знанию жизни (вряд ли не знал, кто такой «экспроприатор» Камо), но и разделяя презрение к народу с новыми революционными друзьями, тем не менее высказал: «Для меня Камо – один из тех революционеров, для которых будущее – реальнее настоящего. ... Вне революционной борьбы вся действительность, в которой живет их класс, кажется им чем-то подобным дурному сновидению, кошмару, а реальная действительность, в которой они живут, – это социалистическое будущее» [Горький 1951, 344].

Но и в натужных попытках соединиться с «товарищами», как вскоре окажется, он не нашел избавления от болезненного презрения к себе и к народу. Оказались несоединимыми с культурой «партионцы-марксисты». Не получалось, будучи обуреваемыми жаждой власти и революционными фантазиями, похоронить Россию прежнюю и одновременно по своему плану насильственно сколотить Россию новую. Что же Горький? Откликается «Несвоевременными мыслями» (1918): «Мы выросли в атмосфере “подполья”; то, что мы называли легальной деятельностью, было, в сущности своей, или лучеиспусканием в пустоту, или же мелким политиканством групп и личностей, междоусобной борьбою людей, чувство собственного достоинства которых выродилось в болезненное самолюбие» [Горький 2000, 435].

И возможно, наиболее важное, наставительное: нужна спокойная работа, она – самая продуктивная. «Этот народ должен много потрудиться для того, чтобы приобрести сознание своей личности, своего человеческого достоинства, этот народ должен быть прокален и очищен от рабства, вскормленного в нем, медленным огнем культуры» [Горький 2000, 450]. Но это – о будущем, а в настоящем народ был и есть то, что заслуживает презрения.

То, что Горькому не удастся найти заслуживающего уважения и подражания, также хорошо видно на материале его драматургии. В ней, кроме мало разработанного образа Павла Нилина («Мещане»), почти нет фигур позитивных. Все, даже хоть сколько-нибудь достойные уважения персонажи, по своему неудачники.

Фантазия и интерпретация в творчестве А. Платонова

Фигура странствующего искателя правды и смысла, погруженного в события вместе с автором, также явственно присутствует в главных героях произведений Андрея Платонова. Однако его метод создания художественно-философских текстов более богат, чем метод Горького. У Платонова есть не только *интуиция и погруженность* в народное (жизненное) море, но и серьезное методологическое дополнение – *фантазия на основе реальных исторических обстоятельств*.

Центральная фигура «Котлована» – народный мыслитель Воцев – ищет смысл иницируемого властями трудового

энтузиазма, а главный персонаж «Чевенгура» Саша Дванов, посланный губернским комитетом партии большевиков разыскивать в народной массе «самосевный коммунизм», и вовсе второе «Я» автора. Но если у Горького авторство «сквозного» героя-правдоискателя в культурно-историческом контексте задается его авторской трилогией («Детство», «В людях», «Мои университеты») и именно по этой причине делается «сквозным», то у Платонова «сквозной» герой – это материализация собственных философских вопросов писателя к бытию, что при отсутствии автобиографических, как у Горького, произведений, подкрепляется платоновскими письмами родным и Сталину.

В этой связи нужно отметить, что вообще обращения не только А. Платонова, но М. Горького, М. Шолохова, Б. Пильняка и других к Сталину как олицетворению и фактическому верховному субъекту власти, является важной особенностью, которую нужно принимать во внимание, говоря о художественной философии первой трети XX в. Ведь ее интерес к предельным вопросам сознания и бытия органически требовал объяснения, согласования, равно как и заявленного несогласия видения мира писателями с тем видением, которое диктаторски насаждалось большевиками и сервильной литературой. Как писал К. Федин, в 1929 г. в знак протеста против травли Пильняка и Замятина демонстративно вышедший из Всероссийского союза писателей: «Все считают, что в утрате достоинства состоит “стиль ЭПОХИ”, что “надо слушаться”, надо понять бесплодность попыток вести какую-то особую линию, линию писательской добропорядочности. ... За все писательство будут решать лысые мальчики. Решать, говорить. Писательство же должно будет выдавать чужие слова за свои. Мы должны окончательно перестать думать. За нас подумают. Стиль эпохи!» [Федин 1992, 169].

В плане разговора о методологии художественной философии требует пояснения методологический прием и термин *сквозной герой*. Редко – это конкретный персонаж или персонажи, которые живут отдельно друг от друга в каждом произведении. Гораздо чаще это обобщающий умозрительный образ, которому присущи наиболее значимые для *авторского высказывания* характерные черты персонажей разных произведений. Часто в то же время это скрытое за конкретными героями авторское «Я», посредством которого писатель ищет ответ на философские

вопросы бытия, наиболее для него значимые. Так, у Горького жизненную правду неустанно ищут Матвей Кожемякин, Илья Лунев, Фома Гордеев («Жизнь Матвея Кожемякина», «Трое», «Фома Гордеев»), которые своим внутренним миром похожи друг на друга и на самого автора, и которых по этой причине можно считать героями «сквозными», значимыми для философских исканий Горького. У Андрея Платонова таковы, например, Вожев и Саша Дванов, которым свойственен поиск смысла жизни, чуткое отношение и *интуитивное прозрение* феномена жизни в смерти, ничем не остановимое любопытство к происходящему, отсутствие потребности комфортно к обстоятельствам приспособиться.

Фантазия как методологический прием и метод создания художественно-философских текстов пронизывает все творчество Андрея Платонова. Зародившись в ранних рассказах и в «Епифанских шлюзах» в качестве мысли о добыче большой воды для большого канала из земных недр, она находит свое инобытие в иных платоновских произведениях. В «Котловане» это общепролетарский дом. В «Чевенгуре» – она во всем: от могилы «гражданки Розы» до самосевного продукта. Но возможно, полнее всего – в финальной части философской эпопеи – повести «Ювенильное море». В ней фантазирование – форма жизнепроживания героев. Это идея извлечения на земную поверхность «древней воды» из подземных «кристаллических гробов», выведение пород «социалистических гигантов, вроде бронтозавров, чтобы получать от них по цистерне молока в один удой», предложения обогревать пастушьи курени «весовой силой обвалов или варить пищу вековым опусканием осадочных пород» [Платонов 1998].

Фантазия как платоновский методологический прием создания художественно-философских текстов требует пояснения. Она – не утопические придумки, например, о счастье при коммунизме, как у А. Богданова в «Красной звезде». Фантазия у Платонова не возникает вне реальности. Напротив, она происходит из нее, живет в ней, берет начало в авторском восприятии действительности. В одном из писем Андрея Платонова читаем: «Тоска совсем нестерпимая, действительно предсмертная. Все как-то потухло и затмилось... Всюду растление и разврат. Пол, литература (душевное разложение), общество, вся история, мрак будущего, внутренняя тревога – всё, всё, везде, вся

земля томится, трепещет и мучается» [Платонов 2013, 233]. В этом восприятии главное слово – «предсмертное». Именно смерть – как реальная, так и уже наступающая, приближающаяся, – главный лейтмотив и даже персонаж платоновской прозы.

Так, «Вощева уволили из-за слабосильности (здесь и далее курсив мой. – С. Н.); на *глинистом бугре* (могиле? – С. Н.) стоит дерево с *завернутыми* (умирающими? – С. Н.) листьями; Вощев лежал и не знал, “полезен ли он в мире или все без него благополучно обойдется”; новый день Вощев встречает с сожалением, потому что ему “*предстояло жить*”; увиденные Вощевым родители живут, “*не чувствуя смысла жизни*”, все время забывая “*тайну жизни*”; их ребенок *растет “себе на мученье”*; пионерки родились в то время, когда в полях “лежали мертвые лошади социальной войны” и *не все девочки при рождении имели кожу* из-за того, что матери недоедали; в бараке все спящие “были худы, как *умершие*”; у них сердца бьются в “*опустошенных телах*”; спящие лежат “*замертво*”, у них “*охладевшие ноги*” и каждый существует “без всякого *излишка жизни*”; к землекопам приходит крестьянин, чтобы забрать *заготовленные деревней гробы*» [Никольский 2014, 112] и т.д.

Анализировать методологию творчества Андрея Платонова в сравнении с другими философствующими писателями XX в. трудно, в том числе и потому, что он занят крайне сложным делом – *исследованием духа и духовности*. Он создает произведения, художественным образом работая в специальной философской области – философии истории, которая, как известно, включает в себя видение не только прошлого и настоящего, но и желаемого или не желаемого будущего. Он опирается сразу на три области гуманитарной мысли – литературу, историю и философию. И именно с этим сплавом читателю и исследователю приходится иметь дело. Андрей Платонов стал первым понимающим одним из «наиболее значимых и вместе с тем трагических откровений, которые суждено было возвестить в мировой истории русскому народу... Именно Россия стала страной, в которой в XX веке была предпринята первая и наиболее последовательная попытка воплощения в исторической действительности коммунистической утопии» [Митрофанов 2004].

Один из вариантов того, как Андрей Платонов анализирует разворачивающуюся в стране коммунистическую утопию,

вполне может быть отнесен к тезису об обращении автора и к *аутентичной философской проблематике*. Ленинско-сталинская трактовка героического смысла коммунизма, т.е. большевистская интерпретация марксова учения – центральная тема его творчества. Начну с указания на образцы непосредственного платоновского обращения к ней. Вот, например, в «Ювенильном море» коммунист, инженер высоких токов и фантазер Николай Вермо берет в руки книгу Сталина «Вопросы ленинизма». В ней «дно истины ему показалось близким, тогда как оно на самом деле было глубоким, потому что стиль был составлен из одного мощного чувства целесообразности, без всяких примесей смешанных украшений, и был ясен до самого горизонта, как освещенное простое пространство, уходящее в бесконечность времени и мира» [Платонов 2011а, 429]. Два смысла авторского высказывания обращают на себя внимание. Во-первых, «одно мощное чувство целесообразности», которое далее будет встроено в трактовку коммунистической идеи как идеи фанатической. И во-вторых, намеренное употребление неподходящего эпитета «простое» к термину «пространство». Что это значит? И не угадывается ли более подходящее слово «пустое»? Очевидно, что неупотребимость слова «пустое» в контексте оценки сталинского труда легко понимаемо. Но даже если оно все же «пустое», то оно соотносится с платоновским пониманием коммунизма. Так, например, в возражении кузнеца Сотых – Саше Дванову: «...Мужику от земли один горизонт остается. Кого вы обманываете-то?» [Платонов 2011а, 158]. И далее: «...Дурень ты, народ ведь умирает – кому ж твоя революция останется?» [Платонов 2011а, 158]. И если, продолжим мысль, народ умирает, то на его месте возникает («остается») пустота – синоним отсутствия жизни или даже смерти. К тому же и «ясность до самого горизонта» – это синоним «ясности до полной пустоты». Думаю, такая интерпретация вполне допустима, но вряд ли она могла считаться похвалой сталинской мудрости. В таком же духе Андрей Платонов анализирует и интерпретирует концепт и далее.

Вопрос о том, как автор «Чевенгура» *интуитивно* – внимательно, нацеленно, устремленно – интерпретировал создаваемую коммунистическую действительность, работая в условиях цензуры, остается центральным в верном понимании его творчества. Интерпретация происходила несколькими способами.

Во-первых, когда она сопрягалась с авторским высказыванием в анализе содержания обсуждаемой идеи. Например, эпизод встречи Саши Дванова с «богом» в сельсовете, посредством чего высказываются большевистские идеи. Обратимся к тексту:

Пока Дванов писал, около его стола чего-то дожидался крестьянин со своенравным лицом и психической, самодельно подстриженной бородкой.

– Все стараетесь! – сказал этот человек, уверенный во всеобщем заблуждении.

– Стараемся! – понял его Дванов. – Надо же вас на чистую воду в степь выводить!

Крестьянин сладострастно почесал бородку.

– Ишь ты какой! Стало быть, *теперь самые умные люди явились!* А то без вас не догадались бы, как сытно харчиться! (Здесь и далее курсив мой. – С. Н.).

– Нет, не догадались бы! – равнодушно вздохнул Дванов.

– Эй, мешаный, уходи отсюда! – крикнул председатель Совета с другого стола. – Ты же бог, чего ты с нами знаешься!

Оказывается, этот человек считал себя богом и все знал. По своему убеждению он бросил пахоту и питался непосредственно почвой. Он говорил, что раз хлеб из почвы, то в почве есть самостоятельная сытость – надо лишь приучить к ней желудок. Думали, что он умрет, но он жил и перед всеми ковырял глину, застрявшую в зубах. За это его немного почитали.

Когда секретарь Совета повел Дванова на постой, то бог стоял на пороге и зяб.

– Бог, – сказал секретарь, – доведи товарища до Кузи Поганкина, скажи, что из Совета – ихняя очередь!

Дванов пошел с богом.

Встретился нестарый мужик и сказал богу:

– Здравствуй, Никанорыч, – тебе б пора Лениным стать, будя богом-то!

Но бог стерпел и не ответил на приветствие. Только когда отошли подальше, бог вздохнул:

– Ну и держава!

– Что, – спросил Дванов, – бога не держит?

– Нет, – просто сознался бог. – Очами видят, руками щупают, а не верят. А солнце признают, хоть и не доставали его лично. Пушай тоскуют до корней, покуда кора не заголится [Платонов 2011б, 87–88].

Что интуитивно выводится в этом сюжете? Во-первых, в замечании бога о чистой воде в степи как ответе на уверен-

ность Дванова, что без большевиков крестьяне сами не догадаются как жить лучше, сквозит ирония, если не насмешка. К тому же замечание Дванова (большевиков) похоже на идею бога «питаться непосредственно почвой». Ведь в том, что крестьяне не выходили на чистую воду в степь, у них были резоны, не известные самонадеянным большевикам. И кроме того, «непосредственное питание из земли» – прямой аналог большевистской идеи ликвидации рынка и денег как «промежуточного» элемента между производством и потреблением, тот самый ленинский «непосредственный обмен» товара на товар. Во-вторых, предложением о переименовании бога в Ленина автор явно намекает на сближение боговых и большевистских идей. И в-третьих, неверие крестьян «богу – Ленину» (держава «бога не держит») описывается как фундаментальное и неизменное. Большевистские идеи идут мимо.

Иногда Андрей Платонов прибегает к методу *интерпретации и оценки*, когда, например, обращается к ленинско-сталинскому концепту коммунизма в форме непосредственно выраженных идей. Так, например, в тексте есть не существенная для сюжета реплика прохожего, встретившего в степи Дванова и Копенкина: «“Товарищи грабить поехали, пропасти на них нет!” – про себя решил человек с мешком, отошедши достаточно далеко» [Платонов 2011б, 153]. Или замечание: «В то время Россия тратилась на освещение пути всем народам, а для себя в хатах света не держала» [Платонов 2011б, 161]. Или сцена в финале романа, когда чевенгурцы и примкнувшие к ним «прочие» увидели в степи идущего человека и бросились к нему.

Там шел человек, – рассказывали прочие. – Мы думали, он к нам идет, а он скрылся.

Чепурный же стоял и не видел надобности в одном далеком человеке, когда есть близко множество людей и товарищей. И он сказал о таком недоуменном положении подъехавшему Копенкину.

– А ты думаешь, я знаю! – произнес Копенкин с высоты коня. – Я им все время вслед кричал: граждане, товарищи, дураки, куда вы скачете – остановись! А они бегут: наверно, как и я, интернационала захотели, – что им один город на всей земле! [Платонов 2011б, 336].

Очевидно, что эти смысловые отступления не важны для основного сюжета и без них можно было бы обойтись. Но тогда

что это, если не авторское отношение к идеям непосредственного учреждения коммунизма? И разве это не связано с идеями подготовки мировой революции и ее экспорта за рубеж посредством учреждения III Интернационала, в рамках которого готовятся заграничные революционеры из других стран?

Еще один способ *интуитивной интерпретации* концепта коммунизма – *высказывания героев – выразителей авторского отношения*. Вот оценка Дванова: «Он в душе любил неведение больше культуры: невежество – чистое поле, где еще может вырасти растение всякого знания, но культура – уже заросшее поле, где соли почвы взяты растениями и где ничего больше не вырастет. Поэтому Дванов был доволен, что в России революция вылолала начисто те редкие места зарослей, где была культура, а народ как был, так и остался чистым полем – не нивой, а порожним плодородным местом» [Платонов 2016, 138]. Большевик доволен уничтожением российской культуры? Выходит, так.

И наконец, *интуитивная – внимательная, нацеленная, устремленная* интерпретация создаваемой коммунистической действительности и оценка ленинско-сталинской трактовки концепта коммунизма – *итоговое разрешение сюжета*. Саша Дванов, не отыскав коммунизма в жизни, разуверившись в возможности его самосеяного появления в уездном городе и наблюдая гибель не только его взрослых жителей, но – главное – детей, символов будущего, возвращается к исходной утопической идее. Он пробует, подобно отцу, наконец найти новую жизнь на дне озера. Отмечу, что в «Котловане» такая же смерть ребенка рушит идею коммунизма, а в «Ювенильном море» герои и вовсе покидают Россию – отплывают на пароходе с целью найти за ее пределами чудодейственный способ материализации коммунистического замысла. Однако тот порядок общей жизни, который они оставляют, надежд на счастливый коммунистический итог не вселяет. Ведь что, кроме иронической усмешки, может вызвать обнаруживающийся в финале супружеский союз ультра-революционерки Федератовны и ультра-реакционера Умрищева?

Авторское высказывание как методологический прием

Обратимся теперь к предметному рассмотрению методологического приема – *авторского высказывания*. Иногда это *идея*, иногда – *образ*, который может быть присущ одному

персонажу или слагаться из персонажей похожих, нескольких. Этот методологический прием используется, например, в ряде произведений раннего М. Горького – образ Максима Кожемякина сходен с образом Фомы Гордеева и с образом Ильи Лунева. К этому же приему обращается и Андрей Платонов, создавая образы Вощева и Саши Дванова.

В середине XX столетия особый по своей значимости пример **авторского высказывания как образа** явил Б.Л. Пастернак. Его роман «Доктор Живаго» написан сразу вразрез с тремя историческими условиями жизни тогдашнего СССР. Во-первых, это было время 1945–1955 гг., когда с одной стороны, ранее отвлеченный на Отечественную войну тоталитарный строй вновь возвращался к своему мирному бытию и решал задачу обуздания не в меру потерявших страх фронтовиков, к тому же повидавших Европу, живущую без коммунистов так, как победители представить не могли, и питавших иллюзии о «новой жизни» в сталинском государстве. Во-вторых, в главное русло общественной жизни не вписывалась позиция главного героя романа Юрия Живаго, желавшего жить собственной, отдельной жизнью. И в-третьих, в романе не было обязательного для тоталитарного времени набора расхожих ценностей и идей. Напротив, святое – Октябрьская революция – подавалась как не осмысливаемая стихия без героев и вождей, как, например, об этом говорил автор словами доктора:

Рано или поздно граница между фронтом и тылом сотрется, море крови подступит к каждому и зальет отсиживающихся и окопавшихся. Революция и есть это наводнение.

В течение ее вам будет казаться, как нам на войне, что жизнь прекратилась, все личное кончилось, что ничего на свете больше не происходит, а только убивают и умирают...

Я не знаю, сам ли народ подымется и пойдет стеной, или все делается его именем. От события такой огромности не требуется драматической доказательности. Я без этого ему поверю. ...Истинно великое безначально, как Вселенная. Оно вдруг оказывается налицо без возникновения, словно было всегда или с неба свалилось [Пастернак 2016, 144–145].

И «когда оно настанет, дай нам бог не растерять друг друга и не потерять души» [Пастернак 2016, 144]. Образ как прямая

речь автора, преодолевшего страх художника – этот пример уникален в отечественной художественной философии.

Между тем значительно более часто для своего высказывания философствующие писатели используют выражающих их идеи героев. Примером **авторского высказывания как идеи**, самым знаменательным в XIX столетии, была разрабатываемая И.С. Тургеневым проблематика «позитивного дела». Ее появление в массиве художественной литературы России середины – второй трети XIX столетия вполне закономерно. Явным был вопрос: если страна, как уже сознавалось многими, сплошь состоит из «мертвых душ» и «лишних людей», то как возможен ее будущий капиталистический прогресс, начатки которого наблюдаются на Западе и ожидаются в России? И Тургенев откликается на этот вопрос героями своей шеститомной романной прозы. Остановлюсь на некоторых романах.

В серии образов, созданных Тургеневым за двадцать лет в контексте темы позитивного дела, первое важное место отводится Дмитрию Николаевичу Рудину – герою одноименного романа. Уже первый разговор с его участием ведется в русле проблемы отношения к делу. Разговор о важности «знания основных законов, начал жизни», без чего «нет почвы, на которой он (человек. – С. Н.) стоит твердо» и, значит, нет и дела. Оппонент Рудина – практический человек, ему факты подавай. Но их нет. И потому следует ответ: «Честь и место!», т.е. как бы спрашивая: найдется ли для Рудина дело в России? Но такового дела у Рудина нет и более того – он к нему не способен. В финале произведения он признается: «Строить я никогда ничего не умел; да и мудрено, брат, строить, когда и почвы-то под ногами нету, когда самому приходится собственный свой фундамент создавать!» [Тургенев 1976а, 117]. Ответственен ли за это сам герой? «Инициатива его, – отвечает ему “революционный демократ”, – подавлена именно обстоятельствами. Она гаснет в обессиливающей атмосфере тупости, инертности, казенного бессердечия и затхлой бездуховности, царящих в матеро-косной дворянско-помещичьей и чиновно-бюрократической среде» [Тургенев 1976а, 293–294]. Такая позиция – не «новодел» советского времени. Она начинается с Н.А. Добролюбова, который, объясняя причины невозможности появления русского Инсарова, винит порядок русской

С.А. НИКОЛЬСКИЙ. Художественная философия. О методологии исследования
жизни, который нельзя «прошибить» «постепенством» малых дел [Добролюбов 1985, 378].

Однако можно ли во всем винить «среду»? Вот «предприятие» Рудина – превращение реки К...ой губернии в судоходную. «...Мы наняли работников... ну, и приступили. Но тут встретились различные препятствия. Во-первых, владельцы мельниц никак не хотели понять нас, да сверх того мы с водой без машины справиться не могли, а на машину не хватило денег» [Тургенев 1976а, 120].

В оценке образа Рудина знаковая позиция нашего современника, славянофильствующего литературоведа Ю.В. Лебедева. По его мнению, на Западе «рациональный, умозрительный элемент развивается, подавляя непосредственные сердечные движения. Самодовольный и самодовлеющий ум уничтожает полноту восприятия мира в его многоцветности, в его божественной гармонии» [Тургенев 1976а, 303]. Впрочем, продолжает Лебедев, «мы чувствуем, что не все погублено в душе Рудина холодным аналитическим умом» [Тургенев 1976а, 304–305]. Рациональность – враг?

Конечно, в тургеневской галерее образов, связанных с темой позитивного дела, у Рудина есть место. Герой обладает ораторским талантом, умеет речами зажигать слушателей, честен и трезв в оценке своих способностей. Но есть и мнение другого героя романа, делового человека Михаила Михайловича Лежнева: «...Он не сделает сам ничего именно потому, что в нем природы, крови нет; но кто вправе сказать, что он не принесет, не принес уже пользы? ...Несчастье Рудина состоит в том, что он России не знает» [Тургенев 1976а, 304–305]. Если бы только в этом одном было дело!

Следующим важным для проблемы позитивного дела стал роман «Накануне». По поводу трактовки образа его главного героя болгарина Инсарова в литературных кругах разгорелась нешуточная полемика. О разногласиях умеренного либерала Тургенева и революционного демократа критика Добролюбова заметил, к примеру, литературовед П.Г. Пустовойт: «Инсаров в понимании Тургенева – это борец не за социальное преобразование общества, а за национальное освобождение страны. ... Добролюбов же связывал появление русских Инсаровых с осуществлением революционных идеалов. Для либерала Тургенева русский Инсаров мог быть просто умеренно-прогрессивным

деятелем. Для Добролюбова русский Инсаров – это революционер» [Аношкина и др. 2001, 267].

Отстаивая единственную правильность революционного пути, Добролюбов критически настроен по отношению к тем героям романа, которые, хотя и не революционным образом, но тем не менее работают на тургеневскую идею позитивного дела. Речь о скульпторе Шубине и ученом Берсенева. Добролюбов категорически заявляет: «Они (русские Инсаровы. – С. Н.) хотят прогнать горе ближних, а оно зависит от устройства той среды, в которой живут и горюющие и предполагаемые утешители. Как же тут быть? Всю эту среду перевернуть – так *надо будет перевернуть и себя* (курсив мой. – С. Н.); а подите-ка сядьте в пустой ящик, да и попробуйте его повернуть вместе с собой. Каких усилий это потребует от вас! – между тем как, подойдя со стороны, вы одним толчком могли бы справиться с этим ящиком. Инсаров именно тем и берет, что не сидит в ящике; притеснители его отечества – турки, с которыми он не имеет ничего общего; ему стоит только подойти, да и толкнуть их, насколько силы хватит. Русский же герой, являющийся обыкновенно из образованного общества, сам кровно связан с тем, на что должен восставать» [Добролюбов 1985, 362]. Верно. И как же быть?

Дворянам Шубину и Берсенева с их способностью лишь к «малым делам» от Добролюбова достается полной мерой: «...Что же им делать тут, в этом обществе? Перестроить его на свой лад? Да ладу-то у них нет никакого, и сил-то нет. Починивать в нем кое-что, отрезывать и отбрасывать понемножку разные дразги общественного устройства? Да не противно ли у мертвого зубы вырывать, и к чему это приведет?» [Добролюбов 1985, 370–371].

Тургеневские герои Шубин и Берсеньев – не фигуры «второго ряда», а выражение авторских идей о возможности позитивных преобразований постепенным, эволюционным путем. После того как Инсаров умер, мы узнаем, что и Берсеньев, и Шубин – оба сделали карьеру, хотя и работают не в России, а за границей. Этими образами Тургенев, наряду с прочим, ставит перед современниками вопрос: не слишком ли в России надеются на революционное действие и не следует ли усилить акцент на идеях ненасильственных перемен, на упорном каждодневном труде?

Вопрос этот не потерял значимости. У Ю.В. Лебедева находим: «Силы Инсарова питает и укрепляет живая связь с родной землей, чего так не хватает русским героям романа... И Берсенов, и Шубин – тоже деятельные люди, но их деятельность слишком далека от насущных потребностей народной жизни. Это люди без крепкого корня, отсутствие которого придает их характерам или внутреннюю вялость, как у Берсенева, или мотыльковое непостоянство, как у Шубина» [Лебедев 2006, 393]. Тургенев сомневается в спасительной роли революции. И усилия для поворота ящика изнутри никак не отменяют усилий внешних. Но по силам ли это Инсарову? С чем столкнется он после изгнания из страны турок, что станет делать с собственным болгарским обществом?

Тексты Добролюбова полны надежды на появление «русских Инсаровых» и в них нет намека на то, чтобы найти компромисс с самосознанием мыслящих дворян-помещиков, либералов в том числе. Труд искать ответ на такую возможность первым взял на себя Тургенев романом «Отцы и дети», в котором также сквозит мысль-предостережение против революционного нетерпения.

В романе «Отцы и дети» вновь встал вопрос: «Можно ли повернуть ящик-общество, находясь не снаружи, а сидя внутри него?» Базаров, списанный с Добролюбова и Чернышевского тип революционера, обнаружил мирный способ революционных перемен. Его идея – мировоззренческое отрицание «отживших» принципов, ценностей, идей. Базаров – идеологический террорист, не задумывающийся о терроризме физическом¹. Его нигилизм – фальшивые разговоры. Современник Тургенева М.Н. Катков, редактор журнала западнического направления «Русский вестник», писал: «Религия отрицания направлена против всех авторитетов, а сама основана на грубейшем поклонении авторитету. У нее есть свои беспощадные идола. Все, что имеет отрицательный характер, есть уже *eo ipso* (вследствие этого), непреложный догмат в глазах этих сектаторов. Чем решительнее отрицание, тем менее обнаруживает оно колебаний

¹ На вопрос, как соотносятся между собой нигилизм и терроризм, дает ответ революционер-анархист П.А. Кропоткин. Он полагал, что когда в XIX в. допускалось смешение этих понятий, это было ошибкой. Нигилизм «неизмеримо глубже и шире терроризма» и может включать в себя терроризм. (см.: [Кропоткин 2003, 101]).

и сомнений, тем лучше, тем могущественнее авторитет, тем возвышеннее идол, тем непоколебимее вера. Отрицательный догматик ничем не связан; слово его вольно как птица; в уме его нет никаких определенных формаций, никаких положительных интересов, которые могли бы останавливать и задерживать его; ему нечего отстаивать, нечего охранять; он избавлен от необходимости сводить концы с концами. Ему нужна только полная самоуверенность и умение пользоваться всеми средствами для целей отрицания. Чем менее он разбирает средства, тем лучше. Он в этом отношении совершенно согласен с отцами иезуитами и вполне принимает их знаменитое правило, что цель освящает всякие средства» [Критика... 2003, 150–151].

В проблеме позитивного дела Тургенев адресуется и к другим, важным с позиций методологии революционного действия вопросам. Например, каким образом отбрасывается «лишнее». Предлагаемое Базаровым – опошление и примитивизация. Понимая это, он снижает саму идею хамством, небрежением: зевая, обрывая собеседника.

Еще более уязвим вопрос о полезности, которая определяется на основе индивидуального произвола. Полезна ли ему Фенечка как «предмет забавы»? Полезен ли Ситников? Казалось бы, человек пустой и никчемный. Аргумент, что Ситниковы необходимы и нужны «подобные олухи. Не богам же, в самом деле, горшки обжигать!..» [Критика... 2003, 246], – даже для нигилиста слишком груб и определению его как демократа не соответствует. Демократия возникает не у дикарей, а у экономически состоятельных и свободных людей, для которых, помимо прочего, важна культура братьев Кирсановых. Базаров, если бы сложилось, мог бы построить дикарскую деспотию. И потому с его идей начинается отсчет революционеров-переустроителей² России.

Однако российская судьба – тотальное разгильдяйство – выполняет роль защитной реакции. «Демократический» вождь гибнет от трупного яда. И мы видим не игрушечный базаровский, а великий российский нигилизм – тотальное отрицание культуры. И знаменательный финал: свободный от нигилизма Аркадий хозяйство поправил – «сделался рьяным хозяи-

² Базаров – первый в длинном списке отечественных переустроителей. И он же – важная ступень в перечне образов, берущих начало от «говоруна» Рудина и «иноземного национального освободителя» Инсарова.

ном, и “ферма” уже приносит довольно значительный доход» [Критика... 2003, 331]. Не в подобном ли выводе состоит авторский ответ на проблему «отцов и детей»? Прав Н.Н. Страхов: «Базаров все-таки побежден ...самою идеею жизни. ...Гоголь об своем “Ревизоре” говорил, что в нем есть одно честное лицо – смех; так точно об “Отцах и детях” можно сказать, что в них есть лицо, стоящее выше всех лиц и даже выше Базарова – *жизнь*» [Критика... 2003, 104–105].

После отмены крепостного права и по мере разочарования в самостоятельном движении к социализму деревенской общины революционно настроенная часть разночинцев начала пробовать силы в низовой работе с крестьянством. В рамках народной организации «Земля и воля» появилось «хождение в народ». Но общим для обеих стадий движения была вера в близкую неизбежную революцию, в то, что с помощью общины России удастся избежать ужасов капитализма. Одновременно с этими идеями, М.А. Бакунин и П.А. Кропоткин придерживались идеи инициирования в деревне антиправительственных восстаний, последователи П.Н. Ткачева развивали идеи заговора, а П.Л. Лаврова – делали акцент на пропаганду.

Признавая личную смелость революционеров, Тургенев все же придерживался умеренных позиций. Это он и подтвердил своим романом «Новь». В письме А.П. Философовой он говорил: «народная жизнь переживает воспитательный период внутреннего здорового развития, разложения и сложения», теперь «Базаровы не нужны», а, напротив, «нужно трудолюбие, терпение; нужно уметь жертвовать собою без всякого блеску и треску... Что может быть, например, низменнее – учить мужика грамоте, помогать ему, заводить больницы и т.д.» [Критика... 2003, 290–291].

Выражающий авторскую позицию герой романа Соломин – символ трудового начала, который в противоположность Базарову не только не популярен, но и критикуем. А сам роман, в котором Тургенев сводил счеты с идеологией революционаризма и с патриархальностью славянофилов и адептов правительства, читающей публикой надолго был отвергнут как не соответствующий ее умонастроениям. Как выразился Тургенев, все принялись «бить его палками».

Соломин, подлинный герой романа «Новь», для тогдашней России был не героичен и не централен, хотя его прообразы

повсеместно обнаруживали себя в развивающейся по капиталистическому пути Европе. Ошибка Тургенева состояла в том, что, вырабатывая путь рационального прогрессивного развития родины, он поместил европейца Соломина на родную нам почву. Идеям народников герой не соответствовал, поскольку отрицал мысль о революционизации крестьянства. А для славянофильской идеологии он был неприемлем как западник, рационалист и индивидуалист. В то же время для правительства, настроенного на отечественные формы «либерализма» (как говорил один из персонажей романа «Дым», «вежливо, но в зубы»), управленец Соломин был опасен демократизмом и приверженностью идеям правового (конституционного) ограничения самодержавия.

Завершением тургеневского *итожащего, целостного высказывания*, нашедшего выражение в методологическом приеме последовательного анализа сквозной философской темы, можно считать авторский вывод о природе русского человека. «...Мы, русские, какой народ? Мы все ждем: вот, мол, придет что-нибудь или кто-нибудь – и разом нас излечит, все наши раны заживит, выдернет все наши недуги, как больной зуб. Кто будет этот чародей? Дарвинизм? Деревня? Архип Перепентьев? Заграничная война? Что угодно! Только, батюшка, рви зуб!! Это все – лень, вялость, недомыслие!» [Тургенев 1976б, 425–426].

Но есть ли иной путь? Тургенев романом «Новь» отвечает: есть и он указывается Соломиным. Это чувствует и верно говорит о Соломине народник Паклин: «Такие, как он, – они-то вот и суть настоящие. Их сразу не раскусишь, а они – настоящие, поверьте; и будущее им принадлежит. ...Теперь только таких и нужно! Вы смотрите на Соломина: умен – как день, и здоров – как рыба... Как же не чудно! Ведь у нас до сих пор на Руси как было: коли ты живой человек, с чувством, с сознанием – так непременно ты больной! А у Соломина сердце-то пожалуй, тем же болеет, чем и наше, – и ненавидит он то же, что мы ненавидим, да нервы у него молчат и все тело повинуеться как следует... значит: молодец! Помилуйте: человек с идеалом – и без фразы: образованный – и из народа; простой – и себе на уме... Какого вам еще надо? ...Знайте, что настоящая, исконная наша дорога – там, где Соломины, серые, простые, хитрые Соломины!» [Тургенев 1976б, 428–429].

В финальном, шестом романе размышлений дает развернутый ответ на вопрос о возможности в России позитивного дела: когда в России появятся настоящие люди. Но он также знает, что такой ответ сложно усвоить русским людям, поскольку им, как правило, хочется всего и сразу. И потому время соломиных наступит не скоро.

Заключение

Таким образом, художественная философия, работающая с уникальными проявлениями реальной или созданной воображением писателя действительности, производит субъективный, ненаучный, но тем не менее значимый для познания продукт. Этот процесс не подчиняется никаким объективным законам научного познания. Напротив, по слову Пушкина, «драматического писателя надо судить по законам, им самим над собою признанным», т.е. созданным.

Среди основных элементов методологии философствующей литературы – догадка; типы авторской интуиции; авторское высказывание как образ, как идея и как целостное, высказывание итожащее; авторская позиция; авторская фантазия; авторское формулирование философских проблем или авторский выход на аутентичную философскую проблематику; авторский национальный окрас философствования; методы «сквозной идеи и сквозного героя», «интерпретации и оценки». То, как они работают, показано на примерах ряда произведений М.Ю. Лермонтова, И.С. Тургенева, А.М. Горького, А.П. Платонова и Б.Л. Пастернака.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аношкина и др. 2001 – Аношкина В.Н., Антонова Г.Н., Демченко А.А. и др. История русской литературы XIX века. 40–60-е годы. – М.: Изд. Московского ун-та, 2001.

Басинский 2011 – Басинский П.В. Страсти по Максиму. Горький: 9 дней после смерти. – М.: АСТ: Астрель, 2011.

Бунин 2000 – Бунин И.А. Жизнь Арсеньева. – М.: Согласие, 2000.

Быков 2009 – Быков Д.Л. Был ли Горький? – М.: АСТ: Астрель, 2009.

Горький 1951 – Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 17. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1951.

Горький 2000 – Горький М. Книга о русских людях. – М.: Вагриус, 2000.

Добролюбов 1985 – Добролюбов Н.А. Избранное. – М.: Правда, 1985.

Критика... 2003 – Критика 60-х годов XIX века / авт.-сост. Л.И. Соболев. – М.: АСТ: Астрель, 2003.

Кропоткин 2003 – *Кропоткин П.А.* Русская литература. Идеал и действительность. – М.: Век книги, 2003.

Лебедев 2006 – *Лебедев Ю.В.* Жизнь Тургенева. Всеведущее одиночество гения. – М.: Центрполиграф, 2006.

Лермонтов 1981 – *Лермонтов М.Ю.* Собр. соч. в 4 т. Т. 2. – Л.: Наука, 1981.

Митрофанов 2004 – *Митрофанов Г.Н.* Россия XX века – «Восток Ксеркса» или «Восток Христа». – Ростов-на-Дону: Троицкое слово, 2004.

Неретина, Огурцов 2000 – *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. – СПб: Изд. Рус. христианского гум. ун-та, 2000.

Никольский 2014 – *Никольский С.А.* Живое и мертвое: путешествие Андрея Платонова по царству смерти // Вопросы философии. 2014. № 9. С. 210–220.

Пастернак 2016 – *Пастернак Б.Л.* Доктор Живаго. – М.: Эксмо, 2016.

Платонов 1998 – *Платонов А.П.* Ювенильное море. – М.: Современник, 1998.

Платонов 2011а – *Платонов А.П.* Эфирный тракт: повести 1920 – начало 1930-х годов // *Платонов А.П.* Собр. соч. Т. 2. – М.: Время, 2011.

Платонов 2011б – *Платонов А.П.* Чевенгур. Котлован // *Платонов А.П.* Собр. соч. Т. 3. – М.: Время, 2011.

Платонов 2013 – *Платонов А.П.* «...Я прожил жизнь». Письма 1920–1950 гг. – М.: Астрель, 2013.

Пушкин 1962 – *Пушкин А.С.* Пушкин – Бестужеву А.А., конец января 1825 // *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. в 10 т. Т. 9. Письма 1815–1830. – М.: Худ. лит., 1962. С. 133–135.

Тургенев 1976а – *Тургенев И.С.* Собр. соч. в 12 т. Т. 2. – М.: Худ. лит., 1976.

Тургенев 1976б – *Тургенев И.С.* Собр. соч. в 12 т. Т. 4. – М.: Худ. лит., 1976.

Федин 1992 – *Федин К.А.* Художник и общество (Неопубликованные дневники К. Федина 20–30-х годов) // Русская литература. 1992. № 4. С. 164–181.

Франк 1996 – *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996.

Шолохов 1975 – *Шолохов М.А.* Собр. соч. в 8 т. Т. 1. – М.: Правда, 1975.

REFERENCES

Anoshkina V.N., Antonova G.N., Demchenko A.A. et al. (2001) *History of Russian literature of the 1940s–1960s*. Moscow: Moscow University Press (in Russian).

Basinsky P.V. (2011) *The Passion of Maxim. Gorky: 9 Days after Death*. Moscow: AST, Astrel (in Russian).

Bunin I.A. (2000) *Arseniev's Life*. Moscow: Soglasie (in Russian).

Bykov D.L. (2009) *Was Gorky Really Gorky?* Moscow: AST, Astrel (in Russian).

Dobrolyubov N.A. (1985) *Selected Works*. Moscow: Pravda (in Russian).

Fedin K.A. (1992) Artist and Society (K. Fedin's Unpublished diaries of the 1920s–1930s). *Russkaya literatura*. No. 4, pp. 164–181 (in Russian).

Frank S.L. (1996) *Russian Worldview*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Gorky M. (1951) *Complete Works in 30 Vols.* (Vol. 17). Moscow: Politizdat (in Russian).

Gorky M. (2000) *The Book about Russian People*. Moscow: Vagrius (in Russian).

Kropotkin P.A. (2003) *Russian Literature. Ideal and Reality*. Moscow: Vek knigi (in Russian).

Lebedev Yu. (2006) *Turgenev's Life. The Omniscient Solitude of Genius*. Moscow: Tsentrpoligraf (in Russian).

Lermontov M.Yu. (1981) *Works in 4 Vols* (Vol. 2). Leningrad: Nauka (in Russian).

Mitrofanov G.N. (2004) *Russia of the Twentieth Century – “East of Xerxes” or “East of Christ”*. Rostov-on-Don: Troitskoe slovo (in Russian).

Neretina S.S. & Ogurtsov A.P. (2000) *Time of Culture*. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian University Press (in Russian).

Nickolsky S.A. (2014) The Living and the Dead. Travel of Andrei Platonov through the Kingdom of Death. *Voprosy filosofii*. No. 9, pp. 210–220 (in Russian).

Pasternak B.L. (2016) *Doctor Zhivago*. Moscow: Eksmo (in Russian).

Platonov A.P. (1998) *Juvenile Sea*. Moscow: Sovremennik (in Russian).

Platonov A.P. (2011a) Ethereal Tract: Novels of the 1920s – Early 1930s. In: Platonov A.P. *Works* (Vol. 2). Moscow: Vremya (in Russian).

Platonov A.P. (2011b) Chevengur. The Foundation Pit. In: Platonov A.P. *Works* (Vol. 3). Moscow: Vremya (in Russian).

Platonov A.P. (2013) “...I Have Lived My Life.” *Letters of the 1920s–1950s*. Moscow: Astrel (in Russian).

Pushkin A.S. (1962) Pushkin – Bestuzhev A. A., End of January 1825. In: Pushkin A.S. *Complete Works in 10 Vols.* (Vol. 9, pp. 133–135). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Sholokhov M.A. (1975) *Works in 8 Vols.* (Vol. 1). Moscow: Pravda (in Russian).

Sobolev L.I. (2003) *Criticism of the 1860s*. Moscow: AST, Astrel (in Russian).

Turgenev I.S. (1976a) *Works in 12 Vols.* (Vol. 2). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Turgenev I.S. (1976b) *Works in 12 Vols.* (Vol. 4). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Лирика и экзистенция в научном и поэтическом познании

Ю.С. Моркина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье наука и поэзия, научное и поэтическое творчество рассматриваются как часть человеческой культуры. Показывается, что оба эти вида деятельности несут когнитивную нагрузку. При этом если тезис о когнитивной нагрузке науки как культурного явления не вызывает сомнения, то связь искусства с познанием не так очевидна. Тем более она нуждается в экспликации. Поэзия и поэтическое рассматривается здесь как культурные явления, имеющие непосредственное отношение к познанию, к когнитивной составляющей человеческой деятельности. Проведено сравнение поэзии и науки по признакам их непосредственного отношения к эмоциональной среде человеческого существования и испытываемых субъектом познания экзистенциальных ощущений. Показана эвристичность понятия интеллектуальной эмоции, вводимого членами Харьковской лингвистической школы для анализа познавательной деятельности человека в культуре. С точки зрения экзистенциальных ощущений рассмотрены состояния сознания субъекта как научной, так и поэтической деятельности. Особое внимание уделено анализу апперцепции сложных поэтических содержаний сознания субъекта поэтической деятельности, каковым является как автор поэтического произведения, так и читатель-интерпретатор как его со-автор. Обращаясь к взглядам Э. Гуссерля и А. Бергсона, а также взглядам членов Харьковской лингвистической школы, мы рассматриваем теоретико-познавательный аспект поэтического творчества. В данной статье мы делаем выводы о целостном восприятии человеком знания, которое не только апперципируется умом человека, но затрагивает его эмоциональную сферу. Мы показали (вслед за последователями А.А. Потебни – Харьковской лингвистической школой), что существуют интеллектуальные эмоции, задействованные сознанием человека, решающего сложную научную или философскую задачу, а также воспринимающего поэтическое произведение, имеющее когнитивный аспект. Мы также сделали вывод о значительной когнитивной нагрузке экзистенциальных эмоций и ощущений, возникающих у субъекта познания в связи с его познава-

тельной деятельностью. При этом познание может быть как научным или философским, так и поэтическим, в котором экзистенциальные аспекты проявляются более явно.

Ключевые слова: культура, познание, наука, поэзия, экзистенция, интеллектуальная эмоция.

Моркина Юлия Сергеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философских проблем творчества Института философии РАН.

morkina21@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9520-154X>

Для цитирования: Моркина Ю.С. Лирика и экзистенция в научном и поэтическом познании // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 56–74. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-56-74

Lyrics and Existence in Scientific and Poetic Knowledge

J.S. Morkina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

In the article, science and poetry, scientific and poetic creativity are considered as part of human culture. It is shown that both scientific and poetic activities are loaded with cognitive content. At the same time, if the thesis about the cognitive orientation of science is not in doubt, then the connection of art with knowledge is not so obvious and needs explication. Poetry is considered as cultural phenomena that are directly related to knowledge, to the cognitive component of human activity. Poetry and science can be compared on the basis of their direct relationship to the emotional environment of human existence and the existential feelings experienced by the subject of knowledge. In the article, we evaluate the concept of intellectual emotion, which was introduced by members of the Kharkiv linguistic school for the analysis of human cognitive activity in culture. For analysis of existential feelings, we review the conditions of self-awareness of both scientific and poetic activity. Special attention is paid to the analysis of apperception of the complex poetic contents of the consciousness of both poet and reader-interpreter as his co-author. Considering the views of E. Husserl and A. Bergson as well as the views of members of the Kharkiv linguistic school, we discuss the theoretical and cognitive aspect of poetic creativity. In the article, we conclude about a person's holistic perception of knowledge, which is not only apperceived by the human mind but also affects his emotional sphere. We have shown that there are intellectual emotions involved in the

consciousness of a person who solves a complex scientific or philosophical problem as well as perceiving poetry that has an cognitive aspect. We also concluded that existential emotions and feelings play a significant role in cognition. Therefore, knowledge can be not only scientific or philosophical but also poetic, and in the latter form of knowledge the existential aspects are more clearly manifested.

Keywords: culture, cognition, science, poetry, existence, intellectual emotion.

Julia S. Morkina – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Philosophical Problems of Creativity, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

morkina21@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9520-154X>

For citation: Morkina J.S. (2020) Lyrics and Existence in Scientific and Poetic Knowledge. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 56–74.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-56-74

Введение

Что испытывает субъект, воспринимая сложное поэтическое произведение или сложную философскую систему? Что он чувствует, решая научную задачу, и насколько его индивидуальные чувствования при этом имманентны содержанию? Насколько их понимание необходимо для анализа восприятия? В классической науке, по В.С. Степину, существовал императив изъятия субъекта из результатов научного исследования. Несмотря на это, науку делали именно люди, члены научного сообщества. Согласно Э. Гуссерлю, мы можем посмотреть на них как на эмпирических субъектов со своими частными человеческими проблемами, так и на субъектов трансцендентальных, имеющих дело с «жизненным миром». Феноменологический анализ классической науки дает понять, что «мир», в котором живет ученый – сложный сплав как интеллектуальных функций субъекта познания, так и эмоционального аспекта его существования. Более того, вспомнив труды членов Харьковской лингвистической школы (последователей А.А. Потебни), мы можем выделить такой класс эмоций, как интеллектуальные. Это именно те эмоции, которые испытывает субъект познания, решая, или решив сложную задачу. Понимание философской системы или решение научной задачи как раз относится к таким сложным задачам. Мы считаем, что интеллектуаль-

ные эмоции, испытываемые субъектом среди других состояний сознания, имеют трансцендентальный аспект, служа общей цели апперцепции сознанием необходимых содержаний.

Нами проведен анализ интеллектуальных эмоций и экзистенциальных ощущений с точки зрения их воздействия на когнитивную составляющую культуры. Также мы сравнили с теоретико-познавательной точки зрения науку и поэзию. Последнюю мы рассматриваем как еще один тип познавательной деятельности человека, несущий ряд типологических черт научного познания. Такому анализу научного и поэтического познания посвящена данная статья.

Когнитивная функция поэтического произведения как способа познания отмечалась Ю.М. Лотманом, когда он говорил о том, что стихотворение является «моделью мира». Обращая внимание на эту сторону поэтического творчества, Ю. М. Лотман рассматривал произведение как модель мира: конечное по сути своей произведение предстает как модель бесконечного мира. Он отмечал как моделирующую функцию языка вообще, так и языка поэтического: «Вторичная моделирующая система художественного типа конструирует свою систему денотатов, которая является не копией, а моделью мира денотатов в общезыковом значении» [Лотман 2015, 65]. Он рассматривает само поэтическое искусство как язык, связанный с определенной моделью мира.

Одно из распространенных средств передачи поэтических смыслов – метафора. В настоящее время развивается такое направление, как эпистемология метафоры [Смирнова 2017, 152], хотя разрозненные высказывания о когнитивных функциях метафоры можно найти еще у Аристотеля. Впервые внимание на теоретико-познавательную роль метафоры было обращено в XX в. в рамках неоромантической традиции (А.А. Ричардс [Richards 1936], О. Барфилд [Barfield 1988, 119–121], Ф. Уилрайт [Wheelwright 1962]). Сейчас феноменологические исследования в области эпистемологии метафоры проводит Н.М. Смирнова [Смирнова 2017].

Возвращаясь непосредственно к эпистемологии поэтического, стоит обратить внимание на высказывание В.С. Библера: «существуют две формы *внешней речи*, в которых внутренняя речь с ее предикативным синтаксисом и смысловой семиотикой способна предстать “открытым текстом”, своего рода “лентой Мебиуса”. Это – речь поэтическая (“в слово сплочены слова”) и – речь философская (понятия и суждения сосредоточены в одно перво-

понятие). Причем два эти “открытых текста” также дополняют и взаимоначинают друг друга. Для того, чтобы читатель философского произведения ощутил в авторе философа, он должен ощутить (понять) в нем поэта» [Библер 1994, 5].

В настоящее время ряд сотрудников Института философии размышляют о поэзии как способе познания. Суждения на эту тему можно найти у А.А. Ивина [Ивин 2013], М.М. Новоселова [Новоселов 2013]. А.А. Горелов проводит параллели между научным и художественным познанием [Горелов 1987].

В настоящей статье мы обращаемся к исследованиям Харьковской лингвистической школы как наиболее эвристичным для заявленной темы, как к яркому примеру теоретико-познавательного взгляда на поэтическое творчество, имеющего глубокие корни.

Лирика и лирическое чувство

В начале XX в. теоретические труды А.А. Потебни по поэтике и языкознанию были переизданы и истолкованы его учениками. Среди его учеников В. Харциев, Б.А. Лезин, Д.Н. Овсяннико-Куликовский, А. Горнфельд, Т. Райнов, П. Энгельмейер. Труды каждого из них мы могли бы рассмотреть с точки зрения их актуальности и своевременности для философии поэтического творчества и поэтики. Последователи А.А. Потебни образовали так называемую «Харьковскую лингвистическую школу». Сборник «Вопросы теории и психологии творчества», в котором публиковались потебнианцы, является непериодическим изданием, выходившим под редакцией Б.А. Лезина с 1907 по 1923 г. в Харькове. В первых выпусках сборника разрабатывались преимущественно психологическая поэтика А.А. Потебни и историко-сравнительная поэтика А.Н. Веселовского. Со временем тематика сборников расширялась.

Т. Райнов из Харьковской лингвистической школы применяет то, что другой последователь А.А. Потебни – Д.Н. Овсяннико-Куликовский – говорит о лирике в поэзии, к научно-философскому творчеству. Он выделяет «лирическую эмоцию», возникающую у того, кто осваивает изощренную философскую систему или решает сложную научную задачу.

В современной психологии принято отличать понятие чувства от понятия эмоции. Чувства – это переживаемые в различной форме отношения человека к предметам и явлениям действи-

тельности. Чувства отличаются от эмоций долговременностью своего бытия в сознании человека и глубиной. К чувствам относятся любовь, ненависть, патриотическое чувство, моральные и интеллектуальные чувства и т.п. Чувства формируются на протяжении жизни человека и социальны по природе. Чувства, которые отвечают высшим социальным потребностям, называются высшими чувствами. Эмоции – это субъективные реакции человека на воздействия внешних и внутренних раздражителей, отражающие в форме переживаний их личную значимость для субъекта и проявляющиеся в виде удовольствия или неудовольствия. Эмоции, как правило, кратковременны, они могут состоять в проекции чувств на ситуацию, в которой находится субъект. Это различение еще явственно не проводится членами Харьковской школы. Овсянико-Куликовский больше говорит о «лирическом чувстве», Райнов – о «лирической эмоции», но ссылается при этом на Овсянико-Куликовского.

Лирическая эмоция, в соответствии с воззрением Т. Райнова: «Это – именно настроения, тонкие и нежные состояния чувствующей сферы, в которых явственно различается приятный, ласкающий тон. Он слегка возбуждает, приподнимает ваш душевный регистр, но вместе и умиротворяет, утихомиривает, упорядочивает душу, сообщая ей что-то такое, что уносит за пределы суетных мыслей, исканий, стремлений» [Райнов 1911, 295].

Такие настроения сопровождают процесс восприятия продуктов научного и философского творчества, они возникают произвольно, спонтанно, что, по Райнову, указывает на эмоциональную природу этих настроений. Т. Райнов утверждает, что лирическая эмоция сложна и представляет собой продукт соединения двух эмоций. Первую из них Райнов определяет как сводящуюся к рефлексу сбережения умственных сил. Она возникает тогда, когда мы «вдруг» понимаем философскую систему или решаем научную задачу, и это понимание или решение сопровождается для нас экономией умственной энергии за счет участия в решении задачи бессознательных процессов. По Райнову, в самом факте экономии сил, когда некое научное действие ума переживается как экономное, возникает «индивидуационный момент», и субъект глубоко осознает себя как личность, решившую задачу. Это состояние Райнов называет сознанием своего *Ichheit*, используя для этого немецкое слово, переводящееся на русский язык примерно как «яйность». Это

ощущение возникает тогда, когда субъект чувствовал препятствие к решению задачи, а затем это препятствие неожиданно исчезло, и задача была решена. Это состояние возникает, когда человек бьется над пониманием *сложной* философской системы или решением научной задачи. Такое решение или понимание может сразу не даваться. Сознание напрягается, в нем перебираются варианты решения. Работа сознания в таком случае представляет собой трату умственных сил. В бессознательном при этом протекают процессы, до конца не изученные по сей день. Бессознательное субъекта, решающего определенную задачу, представляется как «черный ящик»: на входе – условия задачи, на выходе – озарение, которое, видимо, возникает как экономное в плане затраты умственных сил явление. По крайней мере, Райнов считает, что такое разрешение задачи экономит умственные силы и вызывает ту пресловутую лирическую эмоцию, в которой субъекту экзистенциально дана его личность, его «*чувство себя*».

Вторая составляющая лирической эмоции, по Райнову, рождается из чувства ритма и обеспечивается физиологическими процессами, происходящими в мозге и всем организме человека. Эта составляющая противоположна «индивидуационному моменту» в том смысле, что она вызывает не сосредоточение субъекта на своем *Я*, но, напротив, чувство потери этого *Я*, растворение в окружающем, состояние, которое Райнов называет де-индивидуационным. Это «растворение» может стать нам понятнее, если мы вспомним древние восточные учения. Субъект в таком учении должен осознать иллюзорный характер своего *Я*, испытать чувство растворения *Я* в окружающем или в объекте, над которым субъект медитирует. Современный исследователь, многократно описывавший такое растворение в своих работах, И.А. Бескова называет такое явление состоянием «недуальности», когда исчезает разделение сущего на субъект и объект, и человеку, ученому, становится доступно целостное переживание предмета внимания, неизоллируемое от переживания себя самого. Чтобы постичь такое состояние недuality и данность изучаемого объекта в этом состоянии, необходим подход, альтернативный классическому, и Бескова предлагает его, помня о том, что в современной западной науке (даже в постнеклассической, по Степину) соответствующая методология не разработана [Бескова 2017; Бескова 2018; Бескова 2019].

Вернемся к Т. Райнову. Описываемая им двухсоставная «лирическая эмоция» является эмоцией интеллектуальной, возникающей при разрешении именно интеллектуальных проблем. К такому разрешению Райнов причисляет понимание *сложных* философских систем и решение научных задач. Две ее составляющие: «индивидуальная» («индивидуационная», возникающая при «срабатывании» принципа экономии умственной энергии) и «ритмическая» (ответственная за чувство растворения Я – т.е. де-индивидуационная) имеют место при работе именно интеллектуального аппарата человека. Испытывать их свойственно философам и ученым. Д.Н. Овсянико-Куликовский (со ссылки на которого начинает, но с которым не соглашается Райнов) исследует возникновение «лирического чувства» при чтении поэтических произведений. По Овсянико-Куликовскому, поэтические произведения бывают двух видов: образные и безобразные. Безобразные произведения передают не образ, но чистое чувство, чистую эмоцию. Такие типы поэтических произведений встречаются редко или вообще не встречаются, и любое поэтическое произведение несет в себе как образ (при этом не обязательно зрительный), так и эмоцию. Овсянико-Куликовский также связывает лирическое чувство с ощущением ритма, за которое ответственно психофизическое устройство человека: «Это явление (психологического ритма. – Ю. М.) имеет свои корни в *психофизической организации* человека (ритмичность сердцебиения, дыхания, телодвижений, жестов и мимики). *Психологический ритм...* должен быть понимаем как психическое преобразование ритма психофизического и как орудие экономизации психической силы. Ритм – это порядок, а порядок – экономия. Выражением этой экономии... явилось особое чувство – “эстетическое”» [Овсянико-Куликовский 1911б, 24]. Это «эстетическое» и вошло в состав «лирического чувства».

Читая Овсянико-Куликовского, можно вспомнить Райнова и применить то, что тот утверждал о восприятии результатов научного или философского творчества к восприятию поэтических произведений. В соответствии с нашим пониманием, поэтическое произведение представляет собой сложную идеальную систему смыслов. Поэтому восприятие и понимание-интерпретация поэтического произведения становится не менее сложной задачей, чем восприятие философской системы или решение научной «головоломки». Следует отметить, что понимание-интерпретация

поэтического произведения является функцией всего целостного человека, испытывающего глубоко экзистенциальные эмоции (при этом экзистенциальность испытываемых эмоций не исключает их интеллектуальности). Не только воспринять, но и апперцептировать, «освоить» в смысловом плане поэтическое произведение – задача не менее интеллектуальная, чем решение научной задачи.

Отметим, что апперцепция – это понятие, выражающее осознанность восприятия, а также зависимость восприятия от прошлого духовного опыта и запаса накопленных знаний и впечатлений. Впервые понятие апперцепции ввел Г.Лейбниц [Суворов 2010, 152]. А.А. Потебня отличал апперцепцию от простого восприятия и подразумевал под ней особое, вдумчивое восприятие, схватывание сознанием, осознаваемое в понятиях. В современной психологии апперцепция понимается как зависимость каждого нового восприятия от общего содержания психической жизни человека. Апперцепция толкуется в психологии как осмысленное восприятие, благодаря которому на основании жизненного опыта выдвигаются гипотезы об особенностях воспринимаемого объекта.

Но при апперцептировании результатов поэтического творчества интеллектуальность этой операции как бы «маскируется» эмоциональной и образной стороной подобной задачи. При этом, если научную задачу можно решить раз и навсегда, то к задаче понимания поэтического произведения можно возвращаться много раз, открывая как в образной, так и в «лирической» (чувственной) стороне произведения что-то новое для себя, вновь и вновь испытывая озарение постижения. Постигание это (вспомним Райнова) связано как с принципом экономии умственных сил, так и с ритмическим принципом. Постигая поэтическое произведение, субъект испытывает и ощущение индивидуации (понимая себя как личность, постигшую сложную поэтическую систему), и чувство де-индивидуации, «растворения» в читаемом, в его образах и лирическом герое, испытывая почти йоговское умиротворение и отвлечение от собственного Я. В этой работе, как и в научной деятельности, научном творчестве, участвуют сознание и бессознательное, интеллект и чувства, включая простейшие смыслы-ощущения, с которыми оперирует как сознание, так и бессознательное субъекта-интерпретатора. В этой деятельности субъект испытывает «препятствия» к постижению и их снятие

(преодоление), а также напряженную умственную работу сознания и озарение.

Понятие экзистенции в анализе научного и поэтического познания

Обе составляющие лирической эмоции, по Райнову, – индивидуационная и ритмическая, де-индивидуационная, – представляют собой глубокие экзистенциальные переживания. Индивидуационная составляющая – переживание своего *Я*, при этом не просто *Я*, а *Я*, решившего задачу, осилившего философскую систему, *Я*, совершившего в своем сознании определенный прорыв. Чем труднее дался субъекту такой прорыв, тем глубже будет его экзистенциальное ощущение. При этом мы говорим об «экзистенциальном ощущении» как еще об одном чувстве, выходящем своим действием за эмоциональную сферу и затрагивающем всего человека. Де-индивидуационная составляющая лирического чувства также погружает субъекта в экзистенциальные ощущения: растворение своего *Я*, единение с изучаемым объектом и со всем миром. Такие экзистенциальные эмоции могут затухать в субъекте при отрыве от решенной задачи или понятой философской системы, но могут и переходить в устойчивое чувство – это может быть чувство своей экзистенции как *Я*, деятельного и чувствующего, справляющегося со сложными интеллектуальными задачами, или же чувство глубокого растворения в предмете внимания, его глубинная апперцепция.

Мы, конечно, можем усомниться в понимании Райновым лирической эмоции и в ее подразделении именно на две, описанные им, составляющие. Но мы можем вполне с ним согласиться в том, что занятия субъекта наукой или философией как по преимуществу интеллектуальной деятельностью сопровождается определенными и довольно сильными эмоциями. Занимается наукой не один разум человека, занятия захватывают ученого всего целиком, включая сознательную и бессознательную сферы, ум и тело, все составляющие его существа. Занятия наукой захватывают субъекта как целостность очень глубоко. Можно вспомнить, что при стремлении классической науки «изъять» субъекта из результата научной деятельности, сам субъект чувствовал себя неизъемаемым из этой деятельности, он ощущал требование своего изъятия из результатов научной деятельности как глубоко экзистенциальное

требование, приобщаясь при этом к тому мирозданию, которое он мыслил как объект, не зависящий от его сознания. Само требование независимости от сознания ощущалось субъектом науки как непреложный императив, долженствующий вести все его существо, занятое научной деятельностью. Либо выделяя себя и объект как два полюса научной деятельности, либо сливаясь с объектом и растворяясь в мироздании, ученый испытывает глубоко экзистенциальные эмоции, которые, переходя в экзистенциальное чувство, сопровождают всю научную деятельность субъекта. Сама научная деятельность становится метафорой человеческого бытия за счет глубокого погружения в нее субъекта, ощущения им тождества своего бытия и своих занятий наукой. Ученый испытывает свою включенность в изучаемый мир. Изучая, он приобщается к объективному миру, объективность и независимость которого от сознания ученого осознается им как *ценность*. В неклассической и в постнеклассической науке изменяется содержание ценностей, но не изменяется стремление этими ценностями руководствоваться. В случае поэтической деятельности мы сталкиваемся (как, впрочем, и при анализе научной деятельности) с двумя видами поэтического творчества: во-первых, созданием поэтического произведения автором, и, во-вторых, апперцепцией поэтического произведения читателем-интерпретатором в со-творчестве с автором. Если в научной деятельности вдохновение приходит из бессознательного и вызывает индивидуационную эмоцию, возникающую вследствие экономии умственной энергии, то похожие процессы происходят и с сознанием автора поэтического произведения: ему вдруг приходят строки стихотворения вместе с его ритмом или поэтический образ, который надо воплотить в произведении. Экзистенциальные эмоции автора, творящего поэтические произведения, конечно, более зависят от вдохновения, чем деятельность ученого-теоретика. И все же здесь наблюдается определенная параллель. Поэт занимается познанием как внешнего мира, так и самого себя, и, написав произведение, ощущает свое *Я* как справившееся со сложной задачей. Экзистенциальное чувство так же ведет его поэтическую деятельность, как ведет научную деятельность ученого-теоретика. Поэт чувствует себя сродни всему миру и может ощущать при этом как индивидуационную, так и де-индивидуационную эмоции, являющиеся также не только чувственными, но и интеллектуальными. Как и наука, поэтическая деятельность захватывает все существо творящего

поэта, его, как выразилась бы И.А. Бескова, «систему <ум-тело>» [Бескова, Князева, Бескова 2011].

Другая разновидность поэтической деятельности – апперцепция поэтического произведения читателем-интерпретатором. Еще раз подчеркнем, что такая деятельность является именно сотворчеством, в котором сознание читателя погружается в образы и идеи, не только сотворенные автором, но и привносимые читателем в результате «употребления» (А.А. Потебня) поэтического произведения. И здесь работает принцип экономии умственной энергии, чтение захватывает все существо субъекта, идет таинственный обмен смыслами между сознанием и бессознательным, может иметь место как индивидуация, так и де-индивидуация (Т. Райнов). Итак, мы видим довольно четкие параллели между научным и поэтическим творчеством. Это связано с тем, что и то, и другое – деятельность, включающая в себя познание, когнитивная деятельность. Расхождения, которые мы видим, объясняются тем, что это все-таки два разных типа человеческой деятельности. Но и тот, и другой тип, так или иначе, связан с познанием.

Поэтическое произведение как воспоминание

Поэтическое произведение в сознании творящего его субъекта является результатом осмысления жизненного мира. В чем же состоит мир автора, выраженный им в стихотворении? Этот мир есть сложное переплетение, взаимодействие миров, которые мы бы назвали внешним и внутренним миром, но в сознании автора, как и читателя, они тесно спаяны до неразличения. Факты этого одного общего мира автора и отражаются в поэтическом произведении, которое, по Лотману, есть «модель мира». Но (опять же) – какого мира? Мира в каком состоянии, в каком времени?

Напомним, что, по Гуссерлю, рефлексия над состояниями сознания в настоящем времени невозможна. Рефлексию сознание осуществляет над своими прошедшими состояниями и, соответственно, над прошлыми фактами своего мира.

Стихотворение, таким образом, неизбежно оказывается рефлексией над прошлым, пусть это прошлое только что таковым стало, и несколько минут назад было в настоящем времени. Так стихотворение оказывается *воспоминанием* автора. Это воспоминание – рефлексия над тем, что Потебня называл идеей стихотворения. Идея может включать в себя размышления над судьбами других поэтов и художников, как, например, Б. Ахмадулина размышляет

в своей «Биографической справке» над всей жизнью и судьбой Марины Цветаевой. Или, например, та же Б. Ахмадулина размышляет над творчеством Пушкина.

Современный поэт Владимир Мозговой пишет стихотворение «Ван Гог»:

Ван Гог

1.
Одевала горластая зелень
Молодую древесную плоть,
От березовой рощи – свечение
В родниковую стужу текло.

2.
Приму уроки у дрозда,
Где пухом веют тополя,
Когда на дымные – поля
Струит огнистая звезда.
Как разгорается репье! –
Вот, хлынет небо – муравой,
Но, чую:
тело мое
Не весит уже ничего.
Когда же пламень золотил
Пастушью синь, над ней
Прохлады тополиных крыл,
Плеск крыльев тополей.

3.
Любовью проклят,
дик и зол,
И предал друг меня.
Но на заре горит подзол
Сияньем пахот дня.
Я призван сеять, но сожжен
Я кровью стрел слепых,
И тайной их борозд ржаных
Был разума лишен.

Поэт, автор «вчувствуется» в судьбу другого поэта, другого автора и выступает в таких случаях всегда двойко: как творец своего и как читатель-интерпретатор поэта, художника, в судь-

бу которого вникает. Эти случаи не так редки и представляют огромный интерес для философии творчества. Но в большинстве случаев, конечно, автор в стихотворении описывает факты из существования – нет, не себя, а своего лирического героя. Мы уже писали, что в читательском восприятии лирический герой может быть более или менее приближен к автору. Это – особый эпистемологический конструкт, и мы можем его назвать по аналогии с «идеальным объектом» науки В.С. Степина – «идеальным субъектом». Лирический герой наделен многими чертами субъекта – он действует, чувствует, страдает, часто при этом разделяя действия, чувствования, страдания самого автора. Но при этом он обладает идеальной природой: свойством жить только в сознании и для сознания (автора и читателя-интерпретатора), а также по сравнению с эмпирическим субъектом может обладать некоторыми ярко выраженными признаками при отвлечении от многих других признаков эмпирического субъекта. Итак, поэт, автор трансформирует факты из прошедшего времени своего сознания, прошедших состояний этого сознания, в факты из «внутренней» жизни лирического героя как особого эпистемологического конструкта. Последнее действие является практическим, ему можно научиться, последовательно практикуя «творение стихотворений». Нам важен тот вывод, что стихотворение является «воспоминанием» автора о прошедших состояниях своего сознания (фактов *своего мира*), и при этом воспоминанием, рефлексивно переработанным и приписанным лирическому герою стихотворения «как идеальному субъекту» – особому эпистемологическому конструкту. Читая эти выводы, можно подумать, что и рефлексия, и ее выражение, приписывание смыслов лирическому герою осуществляются автором в полной мере сознательно, как научные преобразования, например, математических уравнений. Это, конечно, не так: описанные когнитивные действия осуществляются при активном участии бессознательного, что бы мы ни называли этим словом. Еще Б.А. Лезиным из Харьковской лингвистической школы было замечено, что изучение бессознательного сильно затруднено его собственной природой – свойством «скрываться» от сознания, ибо переведенные в сознание факты и процессы перестают быть бессознательными, и, изучая их, мы изучаем уже сознательные процессы [Лезин 1911, 204]. Вместе с тем факт самого существования бессознательных процессов кажется непреложным, ибо сознательно осуществить все описанные выше гносеологические

операции при написания стихотворения было бы очень сложно. Вместе с тем существует факт «вдохновения», факт, описанный многими *практикующими* поэтами.

Стихотворения именно «рождаются», а не строятся сознательно из кирпичиков-слов, как некие инженерные конструкции, в которых каждая деталь просчитана инженером. И это тем более удивительно, что в готовом стихотворении действительно *каждая деталь просчитана* – каждое слово, каждый эпитет, сравнение, образ – работает на целое произведение, входит в него как неизываемая деталь целостного воспоминания. Итак, мы определяем поэтическое произведение как *воспоминание* автора. Также с теоретико-познавательной точки зрения поэтическое произведение можно определить как воспоминание читателя.

Так, А. Бергсон писал: «Каким бы кратким ни представили мы себе наше восприятие, оно все же непременно обладает некоторой длительностью и, следовательно, предполагает известное усилие памяти, которая объединяет множественность моментов, продолжая их одни в другие. Мало того, как мы попытаемся показать, «субъективность» чувственных качеств прежде всего и состоит в своеобразном стягивании реальности посредством нашей памяти» [Бергсон 1992, 177]. Известен также пассаж Бергсона о том, что смысл музыкального произведения мы осознаем только, когда оно полностью отзвучало, и его отдельные части соединяются в нашей памяти. И создание, и прочтение произведения – процессы, не имеющие окончания во времени.

То же самое можно сказать о поэтическом произведении. Как сложная система смыслов оно разворачивается во времени. Во времени оно создается автором и во времени же разворачивается перед читателем: по строфам, по строкам, по словам. При этом уже при начале чтения слова складываются во фразы и определенным образом апперцепируются. Дальнейшее чтение во времени меняет эту апперцепцию, уже вычитанные смыслы изменяются, уточняются, разворачиваются, текут в сознании перед мысленным взором. При этом апперцепируется (по Гуссерлю) только что прочитанное, но не читаемое в текущий момент. Стремительно уходя в прошлое, прочитанные строчки и слова присваиваются читателем с учетом прочитанного ранее и с учетом того факта, что стихотворение не дочитано. Осознание последнего факта читателем мы можем определить как *открытость* читаемого поэтического произведения. Только прочитанное до конца

оно приобретает более или менее стабильную идею в сознании читателя. Этот факт мы можем обозначить как «закрытость» прочитанного (или написанного) текста, «закрытие» которого происходит с последней поставленной в конце произведения точкой.

В то же время здесь мы вполне можем возразить самим себе. Ведь именно после прочтения до конца стихотворение в целом начинает подвергаться дальнейшей рефлексии. Его смысл, его идея продолжает меняться, когда читатель отрывает взгляд от книги и задумывается. При этом как в его сознании, так и в его бессознательном продолжает идти работа по апперцепции и интерпретации прочитанного. Эта работа уже никогда не заканчивается на протяжении жизни читателя, даже если «в сознании» он забудет и прочитанное стихотворение, и его автора. Этот факт мы также можем обозначить как «принципиальную открытость» поэтического произведения, ее даже можно метафорически сравнить с термодинамической открытостью биосферы Земли, тем фактом, что биосфера получает постоянный приток энергии извне. Поэтическое произведение, хранящееся в памяти читателя, также получает постоянный приток информации – смыслов. Приток этот может происходить из чтения других произведений данного автора, из узнавания фактов биографии автора, но может он происходить и из чтения любых других поэтических произведений (в процессе интерпретации которых вырабатывается навык такой апперцепции). Происходит этот приток и из повседневной жизни читателя, его «приключений» в жизненном мире. Нарбатываемый опыт экзистенции читателя раскрывает перед ним новые горизонты возможного понимания идей давно уже прочитанных и отложенных на книжную полку произведений. Итак, все художественные образы могут осознаваться как воспоминания: в первую очередь, как результат апперцепции воспоминаний автора, когда он пытается выразить в стихотворении определенную идею, которая динамически изменяется, трансформируется в сознании автора по мере написания им произведения. Отдельные метафоры и образы, «приходя» к автору, изменяют сам его замысел. Написанное произведение (как писал А. Горнфельд из Харьковской школы) затем начинает «жить своей жизнью» в сознаниях читателей-интерпретаторов [Горнфельд 1916]. Но и для них прочтение-интерпретация поэтического произведения носит характер *воспоминания*, даже если это «воспоминание о будущем».

Итак, мы рассмотрели научное и поэтическое познание как элементы человеческой культуры с точки зрения как их сходства, так и различий. Мы, вслед за Д.Н. Овсяннико-Куликовским и Т. Райновым, описали интеллектуальную эмоцию и показали эвристичность этого понятия для анализа как научного, так и поэтического познания. Мы показали, как апперципируются сложные содержания, несущие когнитивную нагрузку. Поэзия и наука – два различных вида человеческой деятельности, имеющих непосредственное отношение к познанию, и как таковые мы их проанализировали с привлечением феноменологических методов.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бергсон 1992 – *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992.

Бескова 2017 – *Бескова И.А.* Логика становления и реализации творческих способностей // *Философия творчества. Творчество и жизненный мир человека.* Вып.3 / под ред. Н.М. Смирновой, И.А. Бесковой. – М.: ИИнтелл, 2017. С. 130–168.

Бескова 2018 – *Бескова И.А.* Логика творческой трансформации: недуальный подход // *Философская школа.* 2018. № 6. С. 48–60.

Бескова 2019 – *Бескова И.А.* Самотрансформация личности в творческом процессе // *Человек.* 2019. № 3. С. 50–60.

Бескова, Князева, Бескова 2011 – *Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А.* Природа и образы телесности. – М.: Прогресс-Традиция, 2011.

Библер 1994 – *Библер В.С.* Из стихов (то, что вспомнилось). – М.: Изд-во Алеф Гуманитарного центра, 1994.

Горелов 1987 – *Горелов А.А.* О роли наглядных образов в научном познании // *Проблемы научного поиска.* – М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 104–121.

Горнфельд 1916 – *Горнфельд А.* О толковании художественного произведения // *Вопросы теории и психологии творчества.* Т. VII. – Харьков, 1916. С. 1–30.

Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Ивин 2013 – *Ивин А.А.* «...И гений, парадоксов друг...» // *Эпистемология креативности.* – М.: Канон+, Реабилитация, 2013. С. 48–81.

Лезин 1911 – *Лезин Б.А.* Художественное творчество как особый вид эконоимы мысли // *Вопросы теории и психологии творчества.* Т. I. – Харьков: Мирный труд, 1911. С. 202–243.

Лотман 2015 – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. Анализ поэтического текста. – СПб: Азбука, 2015.

Новоселов 2013 – *Новоселов М.М.* Абстракция и лики творчества (Мысли вслух) // Эпистемология креативности. – М.: Канон+, Реабилитация, 2013. С. 82–103.

Овсяннико-Куликовский 1911а – *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Из лекций об основах художественного творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Т. I. – Харьков: Мирный труд. 1911. С. 1–20.

Овсяннико-Куликовский 1911б – *Овсяннико-Куликовский Д.Н.* Лингвистическая теория происхождения искусства и эволюции поэзии // Вопросы теории и психологии творчества. Т. I. – Харьков: Мирный труд, 1911. С. 20–32.

Потебня 1976 – *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976.

Потебня 1990 – *Потебня А.А.* Теоретическая поэтика. – М.: Высшая школа, 1990.

Райнов 1911 – *Райнов Т.* Лирика научно-философского творчества // Вопросы теории и психологии творчества. Т. I. – Харьков: Мирный труд, 1911. С. 294–316.

Смирнова 2017 – *Смирнова Н.М.* Смысл и творчество. – М.: Канон+, Реабилитация, 2017.

Суворов 2010 – *Суворов О.В.* Апперцепция // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2010. С. 152–153.

Шюц 2004 – *Шюц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004.

Barfield 1988 – *Barfield O.* *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* / 2nd ed. – Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1988.

Richards 1936 – *Richards I.A.* *The Philosophy of Rhetoric*. – New York; London: Oxford University Press, 1936.

Wheelwright 1962 – *Wheelwright P.* *Metaphor and Reality*. – Bloomington: Indiana University Press, 1962.

REFERENCES

Barfield O. (1988) *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (2nd ed.). Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Bergson H. (1992) An Essay on the Immediate Data of Consciousness. In: Bergson H. *Collected Works* (Vol. 1). Moscow: Moskovskiy klub (in Russian).

Beskova I.A. (2017) Logic of Formation and Realization of Creative Abilities. In Smirnova N.M. & Beskova I.A. (Eds.) *Philosophy of Creativity. Creativity and the Life World of a Person* (Vol.3, pp. 130–168). Moscow: Intell (in Russian).

Beskova I.A. (2018) Logic of Creative Transformation: A Non-Dual Approach. *Filosofskaya shkola*. No. 6, pp. 48–60 (in Russian).

Beskova I.A. (2019) Self-Transformation of Personality in the Creative Process. *Chelovek*. No. 3, pp. 50–60 (in Russian).

Beskova I.A., Knyazeva E.N., & Beskova D.A. (2011) *Nature and Images of Corporeality*. Moscow: Progress-Tradition (in Russian).

Bibler V.S. (1994) *From Poems (What I Remembered)*. Moscow: Alef Publishing (in Russian).

Gorelov A.A. (1987) On the Role of Visual Images in Scientific Knowledge. In: *Problems of Scientific Search* (pp. 104–121). Moscow: Institute of Philosophy, USSR Academy of Sciences (in Russian).

Gornfeld A. (1916). On the Interpretation of the Artwork. In: *Issues of the Theory and Psychology of Creativity* (Vol. 7, pp. 1–30). Kharkov (in Russian).

Husserl E. (2000) *Logical Investigations. Cartesian Meditations*. Minsk: Harvest; Moscow: AST (Russian translation).

Ivin A.A. (2013) "...and genius, friend of paradoxes..." In: *The Epistemology of Creativity* (pp. 48–81). Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya (in Russian).

Lezin B.A. (1911) Artistic Creativity as a Special Type of Economy of Thought. In: *Issues of the Theory and Psychology of Creativity* (Vol. 1, pp. 202–243). Kharkov: Mirnyy trud (in Russian).

Lotman Yu.M. (2015) *Structure of the Artistic Text. Analysis of the Poetic Text*. Saint Petersburg: Azbuka (in Russian).

Novoselov M.M. (2013) Abstraction and Faces of Creativity (Thoughts Aloud). In: *The Epistemology of Creativity* (pp. 82–103). Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya (in Russian).

Ovsyaniko-Kulikovsky D.N. (1911a) From Lectures on the Basics of Artistic Creativity. In: *Issues of the Theory and Psychology of Creativity* (Vol. 1, pp. 1–20). Kharkov: Mirnyy trud (in Russian).

Ovsyaniko-Kulikovsky D.N. (1911b). Linguistic Theory of the Origin of Art and the Evolution of Poetry. In: *Issues of the Theory and Psychology of Creativity* (Vol. 1, pp. 20–32). Kharkov: Mirnyy trud (in Russian).

Potebnya A.A. (1976) *Aesthetics and Poetics*. Moscow: Iskusstvo (in Russian).

Potebnya A.A. (1990) *Theoretical Poetics*. Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).

Raynov T. (1911) Lyric of Scientific and Philosophical Creativity. *Issues of the Theory and Psychology of Creativity* (Vol. 1, pp. 294–316). Kharkov: Mirnyy trud (in Russian).

Richards I.A. (1936) *The Philosophy of Rhetoric*. New York: Oxford University Press.

Schütz A. (2004) *Selected: World, Glowing with Meaning*. Moscow: ROSSPEN (Russian translation).

Smirnova N.M. (2017) *Meaning and Creativity*. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya (in Russian).

Suvorov O.V. (2010) Apperception. In: Stepin V.S. (Ed.) *New Philosophical Encyclopedia* (Vol. 1, pp. 152–153). Moscow: Mysl' (in Russian).

Wheelwright P. (1962) *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Проза как философия: Андрей Платонов



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-75-94
Оригинальная исследовательская статья
Original research paper

Утопия как свободомыслие у Платонова

С.С. Неретина

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье анализируются методы (формально-логический и диалектический), наложением которых друг на друга Андрей Платонов создает уникальный стиль изложения единственного полностью завершенного романа «Чевенгур», смысл которого в том, чтобы обнаружить способ построения утопического общества, коммунизма, который после пролетарской революции 1917 г. стал определять в качестве теории или возможного социального действия планетарную жизнь. Особая роль в прояснении этих методов принадлежит идее наблюдателя, или, как иногда называет его Платонов, надзирателя. В 20-е гг. XX в. эта идея разворачивалась интенсивно, она, с одной стороны, показывает функционирование некоего знания о мире, а с другой – через него как в зеркале отражаются проблемы, которые ставит человек, пытаясь по-новому решить собственные задачи. Наблюдатель – центр универсума, куда стекаются все информационные потоки; именно он оценивает внутреннюю и внешнюю свободу конструируемого события. Изначальная цель романа «Чевенгур» – показать метод построения коммунистической утопии, т.е. общества, которому в действительности не оказывается места. Только в этой ситуации отсутствия, по Платонову, наступает свободомыслие. Это парадоксальное утверждение рождено в убежденности, что не просто коммунизм – конец истории, но что сознание – именно и только исторично, а история именно такова, какой ее представили творцы коммунистической идеи Маркс и Ленин, – шествующей от одной формации к другой, способствующей «Обновлению Союзной Земли», поскольку «настала эпоха технических революций», отрицающая свободомыслие, но признающая «заботливую мысль об улучшении техники для жизни».

Ключевые слова: коммунизм, свобода, техника, революция, музыка, второстепенный человек, двойственность, мытарства разума, утопия, жизнь, смерть.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

abaelardus@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Для цитирования: Неретина С.С. Утопия как свободомыслие у Платонова // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 75–94.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-75-94

Platonov's Utopia as Freethinking

S.S. Neretina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the methods (formal-logical and dialectical), by the superposition of which Andrei Platonov creates a unique style of narration in his only fully completed novel *Chevangur*. The purpose of the writer is to discover a way to build a utopian society, which after the Russian proletarian revolution of 1917 began to define planetary life as a theory and possible social action. A special role in the clarification of these methods belongs to the concept of the observer, or, as Platonov sometimes calls him, the overseer. In the 1920s, this idea developed intensively. On the one hand, the concept of observer shows the functioning of a certain knowledge of the world, and, on the other hand, through it, as if in a mirror, the problems posed by a person in the course of the quest for new solutions are reflected. The observer is the center of the universe, where all information is collected, and it is the observer who evaluates the internal and external freedom of events construction. The original goal of the *Chevangur* novel is to show the method of building a communist utopia, that is, a society that really has no place in the world. According to Platonov, only in this situation of absence, freethinking is possible. This paradox was formed due to the conviction that not only communism is the end of history, but that consciousness is precisely and only historical, and the process of history is exactly as it was presented by the creators of the communist idea Marx and Lenin. The communist idea of history implies transitions from one economic formation to another, the renewal of “united Earth.” As “the era of technical revolutions has come,” the freedom of thought is denied, and “careful thought about technology improvement” is only recognized. Therefore, utopia is a way of freethinking.

Keywords: communism, freedom, technology, revolution, music, secondary person, duality, ordeals of the mind, utopia, life, death.

Svetlana S. Neretina – D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

abaelardus@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

For citation: Neretina S.S. (2020) Platonov's Utopia as Freethinking. *Russian Journal of Philosophical Sciences*= *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 75–94. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-75-94

Введение. Двойственность как интенция

К тому времени, когда роман «Чевенгур» начал создаваться, коммунизм, или его первая стадия – социализм, уже повсюду определял жизнь планеты – в иных странах в качестве теории или несостоявшегося действия, а в России – в качестве провозглашенного нового строящегося общества. Что заставило Андрея Платонова, в то время искреннего поборника этой идеи, писать странную утопию – гибнущего желанного общества, прямо противостоящего мысли В.В. Маяковского, выраженной в стихотворении «Кузнецкстрой»? Собственно, содержание похожее, но вывод разный. «По небу тучи бегают, / дождями сумрак сжат, / под старую телегою / рабочие лежат / ...Свела промозглость корчею / – неважный мокрый уют, / сидят впотьмах рабочие, / подмокший хлеб жуют» и т.д. Это – Маяковский, но то же есть и у Платонова, правда, без оптимистической ноты Маяковского: «Я знаю – город будет, / я знаю – саду цвести, / когда такие люди в стране советской есть».

У Платонова наоборот: оптимистический настрой вначале – все идут строить коммунизм, затем забежали тучи, появился подмокший хлеб, а кончилось погибелью города Чевенгура – оплота коммунизма и его адептов.

Что за странная внутренняя интенция руководила Платоновым?¹

¹ Этот же вопрос интересовал и М.Ю. Михеева в статье «Сон, явь или утопия? Еще один комментарий к “Чевенгуру” Платонова» [Михеев 2001]. Михеев, размышляя о жанре «Чевенгура», предполагает, что «“Чевенгур” – это как бы “перевернутые” “Мертвые души”, где герой занят не авантюрой, в погоне за наживой, как Чичиков, а – “петляя, блуждая и путаясь, медленно движется к своей мечте”... Кстати сказать, и фамилия основного носителя утопического сознания в “Чевенгуре” Чепурного может быть воспринята как платоновский аналог или отклик на гоголевского

«Чевенгур» и «Кузнецкстрой» написаны почти в одно время: первый в 1926/27 – 1928 гг., второй – в 1929 г. Впрочем, первый писался и переписывался всю жизнь. Правильное название второго: «Рассказ Хренова о Кузнецкстрое и о людях Кузнецка». Кто такой Хренов? Реальный человек, Иулиан Петрович, которого, как сообщает Варлам Шаламов, звали то Ульянов, то Ян (см.: [Шаламов 2005, 572–574]) и который, будучи директором Краматорского металлургического завода, восторженно рассказывал о нем и его строителях Маяковскому. Тот восхитился, результатом восхищения стало стихотворение. Томик Маяковского пропал у Хренова на одной из лагерных пересылок в 1937 г., куда он попал как «троцкист»: героическое строительство Кузнецка не уберегло. Но вот что делает время и со стихами, и с забытыми фамилиями – они превращаются в «менипповы сатиры». Ведь и фамилия Дванов, во-первых, не своя, а приемного отца, своей никто не знает, Дванов – человек, которого нет, то ли тот, то ли другой, но не он; во-вторых, фамилия выражает двойственность, коммунизм то ли будет, то ли нет – бабушка надвое сказала... М.Ю. Михеев написал: Дванов – «раздваивающийся, двойной, два Ивана» [Михеев 2001]. Это образ русского человека, как его определил Платонов: «русский – это человек двухстороннего действия: он может жить так и обратно и в обоих случаях остается цел» [Платонов 2019, 128]. Может, и ушедший в воду – в конце романа – Саша Дванов остался цел?

В чем смысл такой двойственности? Она угнетала Платонова. Он, сторонник революционных преобразований, писал так, будто был их противником. Его произведения, считал он, писались как бы против его воли и сознания, он словно бы начинал «ломать самому себе кости» [Стенограмма... 1989, 100]. Он вообще остро переживал эффект двойничества, словно вобрав в себя старый средневеково-христианский метод эквивокации, под которым понималось, что человек состоит из двух природ, являясь образом Бога и Его искажением. «Я не смотрюсь никогда в зеркало, и у меня нет фотографий» [Платонов 2000, 261], «человек – существо двойное – вот осно-

Чичикова (ср. распространенное в Тамбовской губ., согласно Далю, слово *чичик* = «модно, щегольски» – которое легко соотнести с *чепуриться*, то есть «одеваться, наряжаться, прихорашиваться») [Михеев 2001].

ва его психологии, двойное в смысле не двуручника, а, м. б., скорее анг<ела>-хранителя» [Платонов 2000, 108]. В создании этой двойственности участвуют все вещи: «завод делает два предмета: турбины и людей – квалифицированных и классово высокосознательных» [Платонов 2000, 58], к тому же Платонов отработывал научный метод и знал, что человек был вместе и субъект, и объект, он был автор своей жизни и наблюдатель за этой жизнью.

Идея наблюдателя (одного из них вполне в духе времени Платонов называет надзирателем) в 20-е годы XX в. разворачивалась очень интенсивно, она и сейчас важна для синергетики, для философии сложностного, модельного мира: с одной стороны, есть в наличии некое знание о структуре и функционировании мира, а с другой – в нем как в зеркале отражаются проблемы, которые мы ставим себе, пытаясь по-новому решить собственные задачи. Наблюдатель – как бы центр универсума, куда стекаются все информационные потоки, он может корректировать внутренний мир. Он должен находиться все время «в отношении вчувствования, всматривания, вслушивания», становясь одновременно и внутренним участником события, и внешним наблюдателем [Аршинов, Свирский 2016, 78–79]. Это написано сравнительно недавно, но уже девятью десятилетиями ранее Платонов писал: «...в человеке еще живет маленький зритель – он не участвует ни в поступках, ни в страдании – он всегда хладнокровен и одинаков. Его служба – это видеть и быть свидетелем, но он (и вот отличие от современных исследователей: у них изменяет жизнь, у Платонова же. – С. Н.) без права голоса в жизни человека и неизвестно, зачем он одиноко существует» [Платонов 2019, 141]. Платонов называет его «зрителем-швейцаром», который «наблюдает снаружи дальнейшие события», «мертвым братом человека», «евнухом души человека» [Платонов 2019, 141, 142]. Это значит: Платонов показывает (в отличие от наших современников) неизбежность наличия мертвого в живом, т.е. *неизбежность человеческих неудач*, иное видение жизни. Здесь и сейчас сложность понимается как единство, Платонов наблюдает раздор внутри единства. Он оставляет проблему Александра Дванова, который хотел обнаружить собственное имя мира из него самого, нерешенной. В известном смысле смена аспекта была Платоновым предопределена.

Рабочие методы: способы применения

Вряд ли Платонов хотел развенчать коммунизм и саму идею коммунизма. Скорее он предлагает произвести опытную проверку двух «методов общественных работ». «Метод общественных работ» – это название статьи, опубликованной в журнале «Воронежская сельскохозяйственная жизнь» в 1925 г., т.е. за год до начала работы над «Чевенгуром». «Есть два метода подхода к явлениям практики: формально-логический и диалектический. Если стоять на точке зрения формально-логического метода, то общественные работы – абсурд, деятельность без результата (курсив мой. – С. Н.). В самом деле, налицо все антитехнические условия, требование примирения непримиримых по природе начал: неизвестные, совершенно неквалифицированные рабочие массы, отсутствие в них элементов рабочей дисциплины, переменный состав рабочих, недостаток рабочего инструмента и инвентаря, крайняя срочность исполнения заданий (при их сложности)» и т.д. [Платонов 2004, 283]. К тому же «в условиях же советской действительности работы (их качество и необходимость) должны иметь и показное, образцовое значение для организации населения в нужном правительству направлении» [Платонов 2004, 283]. У Платонова здесь нет никакой иронии, но сколь ироничной кажется описание такой показухи в наше постсоветское время. «Формальная логика – это вещь умная, но ум-то ее дурак» [Платонов 2004, 283].

Другой метод – «живая диалектика», т.е. «перекрытие и заполнение всех ущербов и неувязок в принципах работ живой силой энергии людей и их организационно-техническое уменье» [Платонов 2004, 284]. Метод диалектики – это «метод борьбы, где враждующие силы рассчитываются не по “массе” и не по “весу” (это не небесная механика тяготения), а по качеству и “цене” этих сил, по динамике их взаимного относительного движения». Диалектический метод – в «уменье предвидеть обстановку завтрашнего дня и предрешить ее сегодня посредством удара всей наличной живой силой в решающее место, перестановив силы противника этим ударом так, чтобы была возможна победа и на послезавтра» [Платонов 2004, 284]. Таким завтра и послезавтра для Платонова были, например, изменение климата, строительство плотин, рытье каналов и размораживание восточной Сибири, для чего, по его подсчетам, понадобилось бы «два золотых миллиарда рублей. Это немного. Это экономически рентабельно» [Платонов 2004, 307].

(К моменту смерти Платонова в начале 1951 г. эта идея, как и идея поворота рек, была как никогда жива.) Но Платонов на этом основании делает вывод, что диалектика – «не жесткий закон, а руководство к правильной ориентации в любой обстановке». Называвший такие законы регулятивами А.П. Огурцов скорее всего с этим бы согласился [Огурцов 1998]. Ибо диалектика здесь рассматривается как «искусство, потому что обладает живым духом, а не наполнена прахом формул» [Платонов 2004, 284].

Главное в различении этих двух методов в том, что Платонов полагал опасным их смешивать: смешение вело к краху, к неясности, к двусмысленности. Вопрос в том, если основываться на статье «Об улучшении климата», не становилось ли мертвым и живое, не умерщвляло ли мертвое живое и не стало ли это понятным в конце концов ему самому. Светлана Семенова в предисловии к «Чевенгуру» назвала подобные опасения «мытарствами разума» [Платонов 2019, 5].

Наложение двух методов друг на друга образовывало и экзистенциальный, и стилистический перевертыш. Кажется, что уникальный язык Платонова образовался именно как наглядный результат такого смешения тогда, когда утомление связывается не с созидательным трудом, а с деструкцией²; когда количество убитых равно всему населению города³; когда меняются значения слов⁴; когда любят не воображаемое, но живое (Дульсинея Дон-Кихота), а изначально мертвое, как Роза Люксембург у Копенкина; когда глаголы употребляются с противоположным

² После расстрела буржуев, «когда чекисты, во избежание холма, разбросали лишнюю землю на освещенной зарею пустой площади, а затем воткнули лопаты и закурили, жены мертвых начали наступать на них из всех улиц Чевенгура. – Плачьте! – сказали им чекисты и *пошли спать от утомления* (курсив мой. – С. Н.)» [Платонов 2019, 283].

³ «У Чепурного... начало болеть сердце от присутствия в городе густой мелкой буржуазии... Для коммунизма почва в Чевенгуре оказалась слишком узка и засорена имущими людьми... Чепурный... вызвал председателя чрезвычайки Пиюсю. – Очисти мне город от гнетущего элемента! – приказал Чепурный. – Можно, – послушался Пиюся. Он собрался перебить в Чевенгуре всех жителей» [Платонов 2019, 276].

⁴ «Цепи» из выражения «пролетариату нечего терять, кроме своих цепей» стали означать «мертвеца», «ум обращается в живот», в свою противоположность, а «субъект-человек» становится или «ртом», или «массовым лицом», или «трудным» – там, где лицо было особенным (отец Александра в лодке-душегубке имел «трудное лицо») [Платонов 2019, 122].

значением⁵; когда изначальный гиперболизм передан через вторичный минимализм («великорусское», но «скромное небо светило над советской землей» [Платонов 2019, 181]), а обыденное выражение усиливало свое значение через определение или дополнение из другого семантического слоя. Известнейший штамп «глубокая ночь» превращался при таком наложении старой формы на новый содержательный ее статус в «глубокую революционную ночь» [Платонов 2019, 183], а «отдых» – в «отдых от угнетения» [Платонов 2019, 265]; когда меняется содержание всех базовых понятий⁶.

Все перечисленное и есть «мытарства разума».

Смысл романа заключается в художественном воплощении логического парадокса. Собственно в этом и сказывалась утопия как то, что не имеет места, ибо *скромное* небо над советской землей, где живет много народов, о чем постоянно напоминает Платонов, не может быть *великорусским* – нет такого неба, а отдых от угнетения меньше всего свидетельствует о смене занятий, как то предполагал Маяковский: «землю попашет, попишет стихи». Платонов полагал, что «мыслят свободно тогда, когда ничего, никакой цели не остается» [Платонов 2000, 71]. Это действительно парадоксальное утверждение, рожденное в убежденности, что не просто коммунизм – конец истории, но что сознание именно и только исторично и история именно такова, какой ее представили творцы коммунистической идеи Маркс и Ленин, – шествующей от одной формации к другой, способствующей «Обновлению Союзной Земли», поскольку «настала эпоха технических рево-

⁵ Глагол «думать» употребляет человек, не думающий и в момент произнесения этого слова, а глагол «умереть» тождествен «приходить» («Папа, – обращается Саша Дванов к мертвому, в могиле лежащему отцу, – я... скоро умру к тебе» [Платонов 2019, 59]).

⁶ Понятие «буржуй», например, замещается «пролетарием»! После расстрела буржуев председатель чрезвычайки Пиюся и председатель ревкома Чепурный «прощупали всех *буржуев* и не убедились в их окончательной смерти: некоторые как будто вздыхали, а другие имели чуть прикрытыми глаза и притворялись, чтобы ночью уползти и продолжать жить за счет Пиюси (который когда-то был каменщиком. – С. Н.) и прочих пролетариев; тогда Чепурный и Пиюся решили дополнительно застраховать буржуев от продления жизни: они подзарядили наганы и каждому лежащему имущему человеку – в последовательном порядке – прострелили сбоку горло – через желёзки. – Теперь наше дело покойнее! – отделавшись, высказался Чепурный. – *Бедней мертвеца нет пролетария на свете* (хотя убиты были буржуи! – С. Н.)» [Платонов 2019, 282–283].

люций» [Платонов 2004, 258]. Такая убежденность, отрицающая свободомыслие, но признающая «заботливую мысль об улучшении техники для жизни» [Платонов 2000, 152], естественно рождает вопрос, что же такое мысль сама по себе. Очевидно, что старый картезианский механистический запрос о мире соединился с марксистским экономическим материализмом, не нашедшим разрешения и приведшим к краху коммунистического конструирования в «Чевенгуре». Заметный перевес телесности над полетом свободной мысли привел к тому, что Платонов назвал «великой проблемой воробья»: семеен, свободен,дохнет в неволе, а летает по одному аршину. А нужна ему почти бесконечность» [Платонов 2000, 152].

Тяжесть чтения Платонова возникает оттого, что его мысль с трудом продирается сквозь толщу вставших перед ним и казавшихся неразрешимыми проблем, связанных с отношением к оппозиции, к власти, к «полемическому заезжательству» в области литературы («нельзя поддерживать Пильняков и Алексеев Толстых, Ахматовых и Ходасевичей» [Платонов 2000, 267]), к выпрямлению «идеологической линии» – и не находит выхода. Или находит выход в трагическом исходе. Прекрасно понимая происхождение одиночества «из силы сознания и сердца», Платонов в статье «Странствующий метафизик» объясняет трагедию одиночества – в полном единомыслии с многими утопистами и космистами – тем, что «человек есть орган общества и космоса, а не орган самого себя» [Платонов 2000, 240]. Метафизические понятия он считает «враждебными и малопонятными социалистически действующему обществу» [Платонов 2000, 240], одиночество – «абсурдом и безграмотностью» [Платонов 2000, 241], которое нуждается в замещении исследованиями физика и электротехника.

При этом Платонов, полагающий необходимым во «враждебную нам среду вселить тревогу, беса сомнения, показать им трагедию великого класса, расшибающего общество, и трагедию организованного, смертельно напряженного человечества, тонущего и погибающего в стихиях вселенной, работающего до разрыва мускулов, думающего до экстаза» [Платонов 2000, 240], вводит в желанный механистичный мир такую мощь свободы, что – ясно – его творческий мир насыщается именно ею, а сознание перестает быть «комплексом различных электромагнитных полей». Борьба титанов – Мира и Человека – причина гибели Чевенгура, уничтожающая не метафизику, а скучную механику бытия.

Возвращение к началу

«Чужой ум» книг не искоренял «пустоты» «неописанного и нерассказанного мира» [Платонов 2019, 92], более того, усердно учившийся Александр Дванов обладал поистине философской тягой к началу, к деятельной надежде услышать (подслушать, постичь) «не чужое имя» жизни, полученное из книг, а «его собственное имя вместо нарочно выдуманных прозваний» [Платонов 2019, 92], проявляя ту самую свободу, свойственную философии в поисках темного и неясного⁷. Его приемный отец, Захар Павлович, — человек другого даже не поколения, а представления, до всякой сути доходивший своим природным умом, без помощи книг, т.е. обладавший «умственным покоем», умевшим мысль додумывать и видеть ее жизненное воплощение, испытывал одно из серьезнейших философских понятий — время. И если для Саши оно представлялось линейным (движение «от... к»), ожиданием и предчувствием, то для Захара Павловича ни такого направления времени, ни понятия времени, ни самого времени, кроме привычного имени «время», не было. Он человека видел развернутым в простор жизни. В таком просторе жизнь и смерть даже не соседствуют, они — одно. Если для Саши мир начинался с прошлогодней, обнажившейся после февраля, мертвой, т.е. некогда живой травы, то для Захара Павловича первым был вечный ум. А «живое против ума прет». Он так резюмировал, когда огорчился, узнав, что «паровоз только что с завода пришел, а заклепки к черту! Никто ничего серьезного не знает» [Платонов 2019, 93]. Он был уверен,

⁷ Ср.: «Всякая наука (здесь и далее курсив мой. — С. Н.) есть достоверное и очевидное познание <...> обо всех вещах, о которых существуют правдоподобные мнения такого рода, мы, по-видимому, не в состоянии приобрести совершенное знание <...> так что, если мы правильно рассчитали, из уже открытых наук остаются только арифметика и геометрия, к которым нас приводит соблюдение этого правила, <...> они (арифметика и геометрия. — С. Н.) являются наиболее легкими и очевидными из всех наук и имеют предмет, который нам нужен», т.е. является *необходимым*. Но вот перелом рассуждения с появлением антитезы необходимости. «Умы многих людей сами собой скорее предаются другим искусствам или философии: ведь это случается, что каждый смелее дает себе свободу делать догадки о вещи темной, чем об очевидной», т.е. не опираться на достоверное и очевидное, арифметика и геометрия как несвободные науки противостоят свободе философии, ясность противостоит темной вещи философии, ибо «гораздо легче предполагать что-либо в каком угодно вопросе, нежели достигать самой истины в одном, каким бы легким он ни был» [Декарт 1989, 79–82].

что война происходит от действий власти, во главе которой стоят «умнейшие люди», ибо «обыкновенные люди всегда договорятся друг с другом» [Платонов 2019, 87]. Добра от «умной власти» ждать нельзя. Когда же в октябре началась революция, он поспешил «искать самую серьезную партию», рассудив, что «дураки власть берут, – может, хоть жизнь поумнеет» [Платонов 2019, 94]. Он выбрал коммунистическую (большевистскую) партию потому, что там, как ему показалось, говорят «ясно, четко, справедливо», почти по Декарту с его четкими и достоверными основаниями, к тому же объективно, т.е. «без всякого доверия», но, разобравшись, решил, что – умная или дурацкая – «всякая власть есть царство» и выступил за «сдельную жизнь», жизнь с делом, которому никто не мешает. Он называл это жизнью «без призора» [Платонов 2019, 97].

Речь не о противоположных или несовпадающих взглядах отца и сына, а о разрыве интеллектуальных связей, которые нельзя скрепить некими пропущенными логическими ходами: они думают в разных непересекающихся плоскостях или сферах мышления, Саша – где мысль временится и исчезает, а Захар Павлович видит (созерцает) ее непосредственность и правильность. Вопрос, возможен ли конструктивный диалог между непересекающимися мира, остается открытым, хотя оба персонажа об этом думают. Это – нерв романа: неоднозначное мышление. Но конец романа скорее дает отрицательный ответ, чем положительный. Он возвращает к началу: Саша ушел в озеро к отцу, а Захар Павлович пришел в Чевенгур в ожидании Саши. Начала и концы не сошлись. Диалога не случилось. Возможно в данном случае упование на начало мышления, как говорил Библер, «в самых исходных его определениях, даже в *зазоре* (в ничто...) между началом мысли и началом бытия», и при этом – «какая-то дикая уязвимость, невероятная беззащитность, неуверенность, сомнение... начнется абсолютное небытие» [Библер 1997, 71].

Для верующего в идею времени Саши революция была «концом света», началом рождения будущего мира как места встречи отцов, где не будет тревог у Захара Павловича, а «отец-рыбак найдет то, ради чего он своевольно утонул», т.е. обнаружит смертежизнь [Платонов 2019, 99], или продолжит прежнюю временную линию с исправленным содержанием: в этом «новом свете» не будет, к примеру, сиротства. Для созерцателя Захара Павловича мир свертывался в точку абсолютного

минимума и абсолютного максимума. Здесь очевидно предчувствие мира Иного.

Роман начинается с живой, как сказал бы его автор, диалектики. «Есть ветхие опушки у старых провинциальных городов. Туда люди приходят жить прямо из природы. Появляется человек – с тем зорким и до грусти изможденным лицом, который все может починить и оборудовать, но сам прожил жизнь необорудованно. Любое изделие, от сковородки до будильника, не миновало на своем веку рук этого человека. Не отказывался он также подкидывать подметки, лить волчью дробь и штамповать поддельные медали для продажи на сельских старинных ярмарках... В зимние вечера он иногда делал ненужные вещи: башни из проволоки, корабли из кусков кровельного железа, клеил бумажные дирижабли и прочее исключительно для собственного удовольствия. Часто он даже задерживал чей-нибудь случайный заказ», ибо «занимался устройством деревянных часов, думая, что они должны ходить без завода – от вращения земли» [Платонов 2019, 37].

Речь идет о Захаре Павловиче, приемном отце раздвоенного Саши, о мастере, желавшем строить (делать, конструировать). Он точно знал внутреннюю силу жизни: люди не все выдумали, «природное вещество живет нетронутым руками» [Платонов 2019, 38]. Оно образует самого человека и его изображение.

Захар Павлович – мастер-философ, он умел удивляться. Он «удивлялся» [Платонов 2019, 38], т.е. открывался навстречу невероятному, можно сказать – чуду, если не придавать этому слову религиозный оттенок, когда «наливал в деревянную сковородку воды и достигал на медленном огне того, что вода кипела, а сковородка не горела». При всей близости терминов «удивление» и «любопытство», они отличаются друг от друга. «Удивление» отличается от «любопытства», которое допускает некое сущее в области темного, неясного, что – по Декарту – есть философия, тем, что оно способно обнаружить иное в явленном, известном сущем. Копенкин, например, советует людям, «радующимся своему разуму», «выдумать что-нибудь... неясное» [Платонов 2019, 175]. Жизнь. А Захар Павлович подходил к жизни с удивлением. Она была для него свободой, оксюмороном, сталкивающимся противоречием. Его, например, «удивило такое бессмысленное происшествие, что на полях хлеб давно умер, а на соломенных крышах изб зеленела рожь, овес, просо и шумела

лебеда» [Платонов 2019, 46]. Ему кажется (и Платонову кажется, достаточно прочитав его «Рождение мастера»), что цель коммунизма в овладении передовой техникой, которая требует любви и попечения, а он ее любил до одури, «многие устройства и предметы лично постиг в утекшие годы и мог их повторить в своих изделиях, если будет подходящий материал и инструменты» [Платонов 2019, 45]. Но воспринимал он это как смысл самой жизни, как постижение иного смысла жизни, лишаящего время временности. Это контрапункт жизни, и он – в отличие от рыбака Дмитрия Ивановича⁸, который имел «намерение пожить в смерти» [Платонов 2019, 42] (тоже оксюморон), – хотел пожить в жизни.

Разное время и разница во времени

Проблема времени в романе – одна из острейших. «Старики в Чевенгуре жили без памяти». Обычное представление – жизнь без памяти – это вечность, память – характеристика времени, достаточно посмотреть Аристотеля, Августина, Бергсона... У Платонова «без памяти» – третье состояние, как бы ничто, утопия-невместность. Но «если старики в Чевенгуре жили без памяти, то прочие и вовсе не понимали, как же им жить, когда ежеминутно может наступить второе пришествие» [Платонов 2019, 249]. Мгновение – эссенция времени, его напряжение, не длительность. Это проблема многовекового обмысливания, гётевские слова о мгновении стали афоризмом. Но для Платонова мгновение – не жизнь, но и не нежить. У него и память, и ее отсутствие имеют отношение не к времени/вечности, а к жизни, эксперимент со смертью проделан рыбаком не случайно – это не просто проверка-наблюдение за тем, как она, смерть, себя поведет в будущем, т.е. в жизни, а перенос самой проблемы времени/вечности на идею промежуточности, чем будут заниматься философы постмодерна. Платонов называет ее «между жизнью и смертью» [Платонов 2019, 42], к которой понятия времени/вечности не применимы, это можно назвать или «нулевым временем», или «ничто», если начала не будет. У Платонова не случайно через весь роман проходят образы рыбака и рыбки. Он называет рыбье состояние *премудростью*. «Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет – она

⁸ Сашу, у которого три отца, можно назвать Александром Дмитриевичем лишь условно, три его отчества выражают изменчивость и временность жизни и ее проявлений.

все уже знает» [Платонов 2019, 42]. Беспамятные люди Платонова, не исключено, что те же рыбы.

Мы знаем, что понятия времени/вечности были введены Платоном для их дифференциации. Платонов же хочет от них отвязаться, как у Платона могли отвязаться корабли-мысли от причалов и уйти в свободное плавание. Он пишет о живых, хотя и беспамятных людях, одолеваемых мгновением, которое можно назвать сплюснутым временем, поскольку термин все же привязывается. Многие его персонажи, в том числе Саша, не имели в душе ни бога, ни умственного покоя.

Мгновение – это овладение всем, можно сказать, миром и его тайной, становление богом. Один из персонажей «Чевенгура» называл себя богом в то время, когда даже близкие к церкви люди «от частых богослужений» в бога не верили [Платонов 2019, 38]. В слободе Петропавловке человек, называвший себя богом, «мешаный», считал, что он все знал, и потому, видимо, как бог осуществлял «чистый акт» (без посредничества): «по своему убеждению он бросил пахоту и питался непосредственно почвой» [Платонов 2019, 123]. Он объяснял неверие людей в него как бога тем, что телесен: «Очами видят, руками шупают, а не верят» [Платонов 2019, 124]. В этом он видел прямое противоречие между верой в чувственную реальность, которая, на его взгляд, должна быть объектом веры именно потому, что она реальность, и той беспомощной верой в неведомо-невидимо-бестелесное. «Солнце признают, хотя не доставали его лично» [Платонов 2019, 124].

Это противоречие между двумя разными представлениями о вере проходит через роман: и Дванов, даже когда говорил «думаю», понимал под этим процессом «не мысль, а наслаждение от постоянного воображения любимых предметов» [Платонов 2019, 410]. Этими предметами были «голые жалкие туловища» чевенгурцев, которые он представлял «существом социализма». «Конец времени», «конец истории» представлялись как впадение в некое пространство «между», когда сохраняется возможность наблюдения и за этим концом, и за новым началом.

Не слабая проблема: попытка наблюдать то, что наблюдению не надлежит. Через некоторое время станут известны слова И.П. Павлова: «Академик Павлов занят – он умирает». Попытка заглянуть за предел без мифов, метафор, иллюзий, сновидений и лишних слов, вроде времени и вечности, основана только и исключительно на мгновении. «У хаты Поганкина бог оставил

Дванова и без прощания повернулся назад... Бог уходил, не выбрав дороги, – без шапки, в одном пиджаке и босой; пищей его была глина, а надеждой – мечта» [Платонов 2019, 124].

Экспериментальная попытка длится и по сей день. Бог – это попытка познать все, это попытка Сизифа удерживать камень. Старая библейско-змеиная фраза «будете как боги» внедрялась в жизнь при социализме, понятом как конец света, о котором говорили, что он наступит «через год. Сегодня только учреждения занимаем» [Платонов 2019, 95].

До сих пор идут споры о том, как относился Платонов к Сталину и к советской власти в целом. Платонов художественно-теоретически показал реальность обожествления одиночного человека самим собою, а вождя – многими.

Утопия как преодоление идеологии

Но вернемся к проблеме двух методов: живой диалектики и формальной логики. Захар Павлович богом себя не называл. Он поставил себя в позицию начала жизни, овладев одним из существенных, таинственных ее оснований. Платонов приводит такой пример.

Захар Павлович (после похорон рыбака. – С. Н.) задумался и хотел уйти в босяки, но остался на месте... его остановили очередные изделия: староста ему дал чинить стенные часы, а священник настраивать рояль. Захар Павлович сроду никакой музыки не слышал – видел в уезде однажды граммофон, но его замучили мужики и он не играл: граммофон стоял в трактире, у ящика были поломаны стенки, чтобы видеть обман и того, кто там поет, а в мембрану вде-та штопальная игла. За настройкой рояля он просидел месяц, пробуя заунывные звуки и рассматривая механизм, вырабатывающий такую нежность. Захар Павлович ударял по клавише – грустное пение поднималось и улетало; Захар Павлович смотрел вверх и ждал возвращения звука – слишком ли он хорош, чтобы бесследно растрачиться. Священнику надоело ждать настройки, и он сказал: «Ты, дядюшка... старайся дело приурочить к концу и не вникай в смысл тебе непотребного». Захар Павлович обиделся до корней своего мастерства и сделал в механизме секрет, который устранить можно в одну секунду, но обнаружить без особого знания нельзя. После поп еженедельно вызывал Захара Павловича: «Иди, друг, иди – опять тайнообразующая сила музыки пропала». Захар Павлович не для попа сделал секрет и не для того, чтобы самому часто ходить наслаждаться музыкой: его растрогало противоположное – как устроено то

изделие, которое волнует любое сердце... для этого он и приладил свой секрет, способный вмешиваться в благозвучность и покрывать его завыванием. Когда после десяти починок Захар Павлович понял тайну смещения звуков и устройство дрожащей главной доски, он вынул из рояля секрет и навсегда перестал интересоваться звуками [Платонов 2019, 45].

Можно прокомментировать этот фрагмент так, как это сделала Т.Б. Любимова в статье «Эффект странности»: «Тайна музыки для него оказалась вне его мира, и он потерял всякий интерес к звукам» [Размышляя... 2019, 126]. Но можно и иначе. Во-первых, его изделия шли от природы и звуков, т.е. Захар Павлович как раз по природе был музыкален и знал существо музыки. Он и не пытался «ходить наслаждаться» такой музыкой. Когда его хотели в этом уличить, он оскорбился до «корней мастерства». Поэтому, во-вторых, музыка не могла остаться вне его мира, напротив, он ее преодолел, познав, как хороший музыкант, который, постигнув некий принцип, «забывает» о нотах и играет как бы сам собою. Он забыл о технике звучания потому, что проник в самую его тайну, став как бы «над» ним, как «тот, кто может», *potens* – было в средние века такое определение Сократа. Он, права Любимова, превзошел музыку как форму времени. Но превзошел ли он ее как момент творения, неведомо. Момент, *punctum*, не время – он принадлежит тому межеумочному состоянию, о котором нельзя сказать, музыка оно или слово. О. Мандельштам написал к этому времени «Silentium»: «Да обретут мои уста первоначальную немоту, / Как кристаллическую ноту, / Что от рождения чиста. / Останься пеной, Афродита / И, слово, в музыку вернись, / И, сердце, сердца устыдись / С первоосновой жизни слито!»

То, что для Платонова музыка была важнейшим из искусств, очевидно. Мы выше ставили вопрос о соотношении механизма и свободы. Музыка была для него свободой, превыше любого конструирования. В статье «Симфония сознания (Этюды о духовной культуре современной Западной Европы)» он писал: «Какая песнь вырвется из груди того человечества, ставшего организмом, вместо механизма, строящего себе прочную обитель на периферии земного шара и запустившего руки и мысли глубоко в землю... к танцующим непойманным звездам. Из мертвеей, пропахшей трупами России вырастает новая, венчающая его человечество и кончающая его цивилизация – шторм вселенной, вместо прежнего шторма человека человеком – *симфония сознания* (курсив

мой. – С. Н.)» [Платонов 2004, 226]. Это новая цивилизация – желанная утопия, она и есть тот идеал, к которому стремились желавшие общественного переустройства. Я подчеркиваю эту мысль вопреки мнению, что надо «выбросить утопию из головы; понять, что сама мечта о некоем счастье – утопия; что, руководясь ею, непременно придешь к умалению, а там и к истреблению человека. Нужно думать не о счастье, не о благом социальном устройстве... а просто-напросто об условиях, содействующих индивидуальному бытию». «Олеша, Заболоцкий, Платонов, в сущности, хилиасты по своим осознанным стремлениям, и весь исторический план (настоящее и грядущее мыслится ими как неуклонное исполнение коммунистических заветов. – С. Н.), хотя многовековая безрезультатная практика этих заветов могла бы навести на мысль об их фиктивности»; то, что «это не может быть реализованным, не приходило в голову, вымышленное поскорее хотели сделать действительным. (Чевенгур не реализован. – С. Н.)» [Мильдон 2006].

Вряд ли верно считать утопию и идеологию одним понятием, «позволяющим осмыслить возможность *ложного сознания*», как вряд ли верно, что отличие русского утопизма от западного состоит в том, что на Западе он так и остается в книгах, а в России – «долговременным опытом реконструкции жизни по книге». Утопия – не только мечта об идеальном обществе, это и проект жизни, вовсе не обязательно идеологический и не обязательно коммунистический. Забыть об этом, значит лишить мир жанра фантастики, отказаться от продуктивной способности воображения. К тому же не все социальные утопии оказывались нежизнеспособными. Так, «спецификой утопического сознания, и как следствие, утопической беллетристики в Америке является практическая ориентированность общества на реализацию идеальной модели. США восприняли европейскую традицию конструирования идеала, основным методом которого является инверсия, позволяющая в воображении одномоментно преодолеть существующее положение вещей и создать радикально отличающийся от него мир. Если идеалом европейских утопистов был эгалитаризм, то в американской утопии его место очень рано заняла идея справедливости, связанная не с равенством имущества и потребления, а с равенством возможностей. Поэтому роман Э. Беллами “Взгляд назад, 2000–1887”... не имея никаких литературных достоинств, в 1888 г. произвел революцию в общественном сознании не толь-

Второстепенный человек как свободомыслящий

Кто же такой Захар Павлович, один из двух основных персонажей (второй – Прокофий Дванов), оставшийся жить после гибели Чевенгура?

Не исключено, что его скорее стоит отнести к тем, кого Платонов называл «второстепенными людьми». Зачем-то понадобилось ему выдумать писателя Николая Арсакова с его произведением «Второстепенные люди», якобы изданном в 1868 г. Книгу читал лесной надзиратель, «хранивший леса из любви к науке» и искавший в прошлом *подобия* советскому времени [Платонов 2019, 169]. Кроме того он хотел узнать «мучительную судьбу революции и найти исход для спасения своей семьи», считая к тому же, что «решающие жизнь истины существуют тайно в заброшенных книгах» [Платонов 2019, 170].

Наши библиотеки полны таких не востребуемых книг. Так мы выпрямляем нашу историю и забываем об истинных причинах событий и способах их произведения. Но именно в них застревает «самое смутное в уме и нечувствительное в сердце». Как считал надзиратель, «скучных книг нет... Скучные книги происходят от скучного читателя, ибо в книгах действует ищущая тоска читателя, а не уместность сочинителя» [Платонов 2019, 170]. Положим, от умелости тоже многое зависит, но читательский запрос, конечно, прорывает любую унылость письма и даже блеклость. Выдумка книги была Платонову необходима во время потрясений, когда все события понимались исключительно в стиле героических лозунгов и непрерываемости большевистской программы строительства социализма. Эта ширма позволяла Платонову напомнить об обыденной жизни, о том, «*что только второстепенные люди делают медленную пользу*» [Платонов 2019, 221].

Второстепенный – это номенклатурно низжестоящий, но вовсе не по интеллекту, знаниям или умению видеть последствия от каких-либо поспешных действий или решений. Такие люди, как полагает выдуманный писатель, в этом, и только в этом смысле *alter ego* Платонова, были противниками не только признаваемой теории деятельности, но деятельности как таковой, если она направлена на изменение мира и социальной действительности, в ходе которого происходит преобразование природы и становление человека

как деятельного субъекта, а объектом его деятельности становятся явления природы, которые осваиваются этим субъектом. «Мы теперь с тобой ведь не объекты, а субъекты», – сказал Гопнер Саше, когда речь пошла о том, что нужно губить друг для друга «хлеб и любое вещество, а не копить его» [Платонов 2019, 170]. По Арсакову же выходило, что «люди... очень рано почали действовать, мало поняв» [Платонов 2019, 170]. Вот и Гопнер, который себя и Сашу нарек субъектами, закончил свое высказывание словами «а субъекты, будь они прокляты» [Платонов 2019, 221].

Любопытно, что Арсаков, по желанию Платонова, написал свою книгу через год после выхода первого тома «Капитала» Маркса.

Захар Павлович весьма подходил по своим характеристикам под определение второстепенных людей. Именно потому, что долго думал, вглядываясь в корни своего мастерства, он выжил после всеобщего коммунистического краха.

Можно ли после этого говорить, что Платонов был проводником коммунистической идеи, как бы деятельно он ни содействовал его устройению?

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аршинов, Свирский 2016 – *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* Сложностный мир и его наблюдатель. Часть 2 // *Философия науки и техники*. 2016. Т. 21. № 1. С. 78–91.

Библер 1997 – *Библер В.С.* Быть философом // *Библер В.С.* На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997.

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Правила для руководства ума // *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989.

Мартынов 2016 – *Мартынов Д.Е.* Две модели американской утопии (на примере произведений Э. Беллами и Р. Хайнлайна) // *Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. 2016. Т. 158. Кн. 1. С. 244–255.

Мильдон 2006 – *Мильдон В.И.* Санскрит во льдах, или возвращение из Офира. – М.: РОССПЭН, 2006.

Михеев 2001 – *Михеев М.Ю.* Сон, явь или утопия? Еще один комментарий к «Чевенгуру» Платонова // *Логос*. 2001. № 1. С. 55–86.

Шаламов 2005 – *Шаламов В.Т.* [О современниках] // *Шаламов В.Т.* Соч. в 6 т. Т. 4. – М.: Терра – Книжный клуб, 2005.

Огурцов 1998 – *Огурцов А.П.* Благо и истина: линии расхождения и схождения // *Благо и истина: классические и неклассические регулятивы* / отв. ред. А.П. Огурцов. – М.: ИФ РАН, 1998. С. 5–38.

Платонов 2000 – *Платонов А.П.* Записные книжки. Материалы к биографии. – М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2000.

Платонов 2004 – Платонов А.П. Соч. Т. 1. 1918–1927. Кн. вторая. Статьи. – М.: ИМЛИ РАН, 2004.

Платонов 2019 – Платонов А.П. Чевенгур / вступ. ст. С. Семенов. – СПб.: Азбука, 2019.

Размышляя... 2019 – Размышляя о Платонове / отв. ред. С.А. Никольский. – М.: Голос, 2019.

Стенограмма... 1989 – Стенограмма творческого вечера Андрея Платонова во Всероссийском союзе советских писателей 1 февраля 1932 года // Памир. 1989. № 6. С. 97–118.

REFERENCES

Arshinov V.I. & Svirsky Ya.I. (2016). Complexity World and Its Observer. *Philosophy of Science and Technology = Filosofia nauki i tekhniki*. Vol. 21, no. 1, pp. 78–91 (in Russian).

Bibler V.S. (1997) To Be a Philosopher. In: Bibler V.S. *On the Verge of the Logic of Culture. Book of Selected Essays*. Moscow: Russian Phenomenological Society (in Russian).

Descartes R. (1989) Rules for the Direction of the Mind. In: Descartes R. *Works in 2 Vols.* (Vol. 1). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Martynov D.E. (2016) Two Models of American Utopia (On the Example of the Works of E. Bellamy and R. Heinlein). *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*. Vol. 158, no. 1, pp. 244–255 (in Russian).

Mikheev M.Yu. (2001) Dream, Reality or Utopia. *Logos*. No 1, pp. 55–86 (in Russian).

Mil'don V.I. (2006) *Sanskrit in the Ice, or Return from Ophir*. Moscow: ROSSPEN, (in Russian).

Nickolsky S.A. (Ed.) (2019) *Meditating on Platonov*. Moscow: Golos (in Russian).

Ogurtsov A.P. (1998) Good and Truth: Lines of Divergence and Convergence. In: Ogurtsov A.P. (Ed.) *Good and Truth: Classic and Non-Classic Regulatives* (pp. 5–38). Moscow: RAS Institute of Philosophy (in Russian).

Platonov A.P. (2000). *Notebooks. Materials for the Biography*. Moscow: IMLI RAS, Naslediye (in Russian).

Platonov A.P. (2004). *Works. Vol. 1: Articles. 1918–1927* (Part 1). Moscow: IMLI RAS (in Russian).

Platonov A.P. (2019) *Chevengur*. Saint Petersburg: Azbuka (in Russian).

Shalamov V.T. [About contemporaries]. In: Shalamov V.T. *Collected Works in 6 Vols.* (Vol. 4). Moscow: Terra – Knizhnyy klub (in Russian).

Transcript of Platonov's Creative Evening in the All-Russian Union of Soviet Writers on February 1, 1932 (1989). *Pamir*. No. 6, pp. 97–118 (in Russian).

The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas

I.I. Myurberg

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes Andrei Platonov's heritage by approaching his literary fiction as a manifestation of a holistic philosophic message. Viewing it from this angle, we can assume that the central idea of Platonov's work is his reflection concerning the crisis of individualism, as well as revival of collectivist principles in Soviet Russia (later, this process would be labeled as "ionization" of contemporary society). In this regard, the first object of study was to analyze the prevailing approach toward Platonov's genius (primarily based on the writer's unique diction). We challenge this approach, showing that Platonov's language serves more general concepts than those that can be revealed in his works by purely philological study. Further, we demonstrate that the phenomenon to comprehend is potential relevance of the writer's inner world to the philosophical structure of European Modernity and, more specifically, to the theory of the stages of modern society development. This part of the study yields the conclusion that Platonov's concept of "ionization," in fact, logically complements the theory of European development put forward in the 20th century, that is, the theory of the transition from "individualization" to "atomization" ("massification") of society. Therefore, the writer's creative impulse is empowered by his aspiration to restore the lost social bonds; yet this does not make him, a utopian daydreamer. In his works, the "ionization" of society is represented as a dramatically contradictory process, as an important part of cultural and political movement (individualization – atomization – ionization) in post-revolutionary society. Viewed from this perspective, the writer remains a participant of the philosophical discourse on Modernity, and not only of Russian Modernity, but its European implementation, too.

Keywords: Modernity, ionization, individualization, atomization, collectivism, mass society, loss of personality, "Russian idea."

Irina I. Myurberg – D.Sc. in Political Philosophy, Leading Research Fellow, Department of History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

For citation: Myrberg I.I. (2020) The Modernity of Andrei Platonov: On the Understanding of the Writer's Essential Ideas. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 95–104.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-95-104

Современность Андрея Платонова: наброски к осмыслению предмета творчества писателя

И.И. Мюрберг

Институт философии РАН, Россия

Аннотация

В статье предпринята попытка анализа творчества Андрея Платонова с позиций признания его литературного наследия как выражения некоего философски целостного послания. С этой точки зрения исследуется гипотеза, согласно которой в платоновских произведениях роль центральной идеи принадлежит тезису о кризисе индивидуализма и возрождении коллективистского начала в современной ему России (позже этот процесс получил название «ионизации» общества). В этой связи первым объектом изучения стало преобладающее отношение к гениальности Платонова как характеристике, основанной на уникальности художественного языка писателя; показано, что язык Платонова обслуживает более общие понятия, чем те, которые способны выявить в его работах собственно филологические исследования. Развивается мысль о соразмерности духовного мира писателя структуре философского постижения феномена европейского модерна, конкретней – представлениям о стадиях развития современного общества. Эта часть исследования приводит к выводу о том, что развиваемая Платоновым тема «ионизации» органично дополняет выдвинутую в XX в. теорию европейского развития – от «индивидуализации» к «атомизации» («массовизации») общества. Соответственно, творческий импульс писателя в огромной степени подпитывается жадой восстановления утраченной социальности, что отнюдь не делает его мечтателем-утопистом. В его произведениях «ионизация» социума представлена как важная часть культурно-политической динамики постреволюционного общества (индивидуализация – атомизация – ионизация), показана во всем драматизме этого противоречивого процесса. И в этом ракурсе писатель остается актуальным участником философского дискурса о современности – не только отечественной, но и общеевропейской.

Ключевые слова: современность, ионизация, индивидуализация, атомизация, коллективизм, массовое общество, утрата личности, «русская идея».

Мюрберг Ирина Игоревна — доктор политических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

irina.myrberg@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-5606-6488>

Для цитирования: Мюрберг И.И. Современность Андрея Платонова: наброски к осмыслению предмета творчества писателя // Фило-софские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 95–104.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-95-104

Introduction

Andrei Platonov (1899–1951) is an established classic of Russian literature. Suffice to refer to literary critic Dmitry Bykov who stated that Platonov managed to deliver a new message about human nature. This claim infers that Platonov duly opens the list of writers and philosophers who are relevant to our contemporaneity. This assessment comes from literary history, yet challenges philosophers to clarify the philosophical message that is embodied in the writer's unique literary output.

Regarding Dmitry Bykov's opinion, we see that the literary critic very clearly proposes his own interpretation of Platonov's contribution to philosophical thought: "He [Platonov] discovered that human masses would become the major literary character of the 20th century (and perhaps of the subsequent epochs); that the main thing in humans is their spiritual and, most importantly, physical inclination to merge with other people; Platonov describes how this mass arises, acts, quarrels, disintegrates, and converges. Actually, this accretion of masses and decay of personality is his main subject. I do not think that this was clear in his lifetime, and he himself did not fully realize it, but now seems to be the right time to admit it" [Bykov 2016]. I would like to immediately highlight my points of agreement with so tricky a statement made by the famous literary critic; these points of agreement because of this statement are loaded with ideas that are extremely important and significant, for example, for modern political philosophy, as an optimal way to conceptualize Modernity [Kapustin 1998]. However, it is necessary, in the first place, to review other known attempts to comprehend the essence of Platonov's genius.

The role of language in Platonov's works

The belief that the genius of the writer is almost completely captured in his language is, indeed, commonplace in philological circles.

This belief causes some researchers to make a sort of “inventory” for lexical and stylistic techniques used in his works (semantic reduction, comic occasional usage, shift in logic, inconsistent grouping, etc.); these techniques are purportedly aimed at “more serious dialogue with society,” making the author’s reflections “accessible to the mass reader” [Matveeva 2011, 12–17]. Others (including fiction author Tatiana Tolstaya) emphasize the unique nature of Platonov’s work on his text: “The huge difficulty of understanding Platonov is due to the fact that he invented his own, special and unique, language, although he used only standard Russian and never resorted to neologisms” [Tolstaya 2000]; at the same time, however, the unpredictable novelty of his feelings and thoughts derives from “minimal departures from the norm” that are to be found in nearly every line of his texts.

It should be noted that the interest of critics in the language of Platonov’s narratives rather early went beyond philology as such and gradually gained a cultural and political bent. It is already obvious in the famous afterword to the novel *The Foundation Pit* (*Kotlovan*), written in 1973 by Joseph Brodsky, that the novelty of Platonov’s language served as a means of understanding cultural and civilizational processes in Russian society in the first third of the 20th century; at the same time, Brodsky attributed part of the responsibility for the spiritual state of society to the linguistic novelties of the revolutionized society that came to use its Newspeak: “It is not self-centered individuals, whom God himself and literary tradition provided with crisis-ridden consciousness, but representatives of the traditionally inanimate mass who, according to Platonov, expose the philosophy of the absurd, thanks to which this philosophy becomes much more convincing and completely intolerable due to its scale. Unlike Kafka, Joyce, or, say, Beckett, who tell us about quite natural tragedies of their ‘alter egos,’ Platonov speaks of a nation that has become, in some way, a victim of its language, or rather of the fact that the language itself, has given rise to an imaginary world and has fallen into a grammatical dependence on it” [Brodsky 2014]. Thus, since Brodsky, the topic of “mass” (a mass society whose mentality is largely formed, if not generated by the “deformed” modern language) entered the sphere of literary and philosophical interpretations of Platonov’s poetic language. At the same time, it is striking that, according to Brodsky, all that indicates the “tragedies of language,” typical of the 20th century, appear to be phenomena heterogeneous in their nature: in the West, these tragedies are “natural,” because they are born in the depths of consciousness of creative individuals; while in terms of the emerging Soviet society of the 1930s, the object (and, partially, a victim) of the language is, according to the poet, nation as a whole; in other words, there is quite a different type of cultural historical development. Such

a comparison, in a sense, represents the opposition of West European (individualistic) *development* to the East European drift to collectivistic blighted *existence*.

The idea of the depersonalized Russian universe of the 20th century – which is reflected, according to Brodsky, in Platonov’s language, meant to tell us about “extra-personal, folkloristic and, to a certain extent, akin to ancient (or any other) mythology” [Brodsky 2014] – was convincingly criticized by philologist N.G. Poltavtseva. Her analysis is related to the findings of British researcher Thomas Osborne [Osborne 2003, 123–136]: “For Thomas Osborne, Bulgakov, Leonov, and Babel are people who work with language, but they primarily perform intellectual work. Platonov is not a writer in the proper sense of the word: he is not a narrator of a fabula. He is not making his plot entertaining, eventful, or rich in imagery. To represent an event, he uses his whole organism as well as the capacities of his artistic imagination. And in this representation he (as Osborne believes) falls out of the general picture of other representatives of Soviet literature” [Poltavtseva 2010]. Our interest in Platonov, as is emphasized by Poltavtseva, stems from the fact that he managed to make “instrumental” not only consciousness but also subconsciousness of his epoch. This prompted Platonov’s strong predilection for a reflexive view of reality; it was this predisposition that allowed the writer not to fall a victim to the epoch. And after all, his prose is about the time when staying alive was equivalent to the experience of descent into hell, to use the metaphor of V.N. Porus (Porus referred to *Kolyma Tales* by Varlam Shalamov) [Porus 2019, 175–228]. There, in “hell,” a man is just an object, a potential victim. The man, writes Alain Badiou, “is the being who is capable of recognizing himself as a victim” [Badiou 2001, 10]. But it is, for Badiou, nothing more than a criminal half-truth about human personality: according to the same Shalamov, the whole truth is not only which is said about the torturers in Kolyma (GULAG), “it is because the victims have indeed become such animals. What had to be done for this to happen has indeed been done. That some nevertheless remain human beings, and testify to that effect, is a confirmed fact” [Badiou 2001, 11].

Badiou’s reflections make it necessary to see in the established tradition of commentaries to Platonov’s works a certain similarity to the ancient Indian parable of blind wise men exploring an elephant: it seems, no matter how hard one tries to construct the image of a whole piece-by-piece, success remains unattainable without participation of at least one sighted person. Such “sightedness,” in analyzing Platonov’s legacy, implies that, first of all, everything written by him should be perceived and accepted as a whole and by all our feelings – and only after that can one dare to analytically discern from this whole Platonov’s unique concepts and topics. The effect achieved is only comparable to

what Bykov achieves by introducing *ionization* concept. Unfortunately, such a meaningful concept as *ionization* is partially devalued by its author [Bykov 2019]; Bykov is well aware that *ionization* transfers him to the sphere of political existence: and upon approaching this sphere, he hurries to proclaim his own political creed. Regretfully, turning to politics seems to mislead him as an analyst.

Platonov and the phenomenon of *ionization*

The term *ionization* coined by Bykov cannot be understood without reference to the conceptual macrohistory of European Modernity and its factography. *Ionization* is not among the terms used by representatives of social and humanitarian knowledge; however, logically and historically, it constitutes a tandem with atomization (the concept that gained scientific meaning in the era of rapid development of physics and other natural sciences; later, the word became common not only in natural but also in social sciences and humanities). It makes sense to review the general logic of borrowing terms from the science about inanimate objects onto the humanities. Thus, expansion of the concept of atomization meant extending awareness about changing value priorities to specifically modern social process. Early Modernity used to be proud of the individualized personality, the product of European societal growth. For two or three centuries, the theme of *individualism* remained emotionally colored by this pride. However, a retrospective view of the transformation that was underlying individualization makes us revise its outcome (the “society of individuals” [Elias 1991]); now, this society looks no more than a logical (and apparently the only possible) way to preserve the archaic elements of government of the European Middle Ages; this is achieved by preventing a complete demolition of the institute of state authority. Let us recall that individualization of European society was preceded by a deep crisis both of society and of individual persons as its members. So, the word “individual” sounded proud to those Europeans who felt themselves as participants of the transformation. And it continued to sound proud until the beginning of the 20th century, when the principle of *methodological individualism* [Weber 1978, 4–21], which permeated the vital foundations of European society, started to lose its relevance. For philosophers, this period is most memorable by another process (it was related also to challenged individualism) – the decay of classical and the rise of non-classical European philosophy. Noteworthy, V.N. Porus, who deals with this phenomenon discussing the language of Platonov’s works, prefers to analyze its underlying meanings in terms of truth and falsity. According to Porus, Platonov’s genius partly lies in the fact that he always manages to speak in an authentic language. The writer’s works are sensitive to cultural shifts that are produced by Modernity. Platonov’s inner world is in resonance

with some concepts and approaches of non-classical philosophy (nowadays, this is confirmed by many commentators of his texts). But what is the core of this resonance?

One answer is prompted to us by Bykov's nontrivial idea of ionization – it looks quite integrated into the historical/cultural conceptual triad: *individualization* – *atomization* – *ionization*. The first two terms are historically precedent and represent a “background” of ionization. Viewed together, they symbolize three successive stages of development. Thus, the concept of the *individual* (individualization) that emerged simultaneously with Modernity had its own transformative destiny, and it is significant as an element of a certain historical context. Boundaries to this context were set by the 20th century, which gave rise to ethical-political/socio-cultural neologisms: “atomization” and “mass” (not to be confused with the Marxist “masses”). Further on, the theory of *mass society* (it emerged in the 20th century) was the result of a critical rethinking of the individualization process in Europe (to reveal what it was and what historical role it played). Thus, the above-mentioned theory of mass society has to do with a new awareness, according to which the era of modernism caused serious damage to the social sphere; formed in the process of liberation from the shackles of medieval society, these and other embodiments of “free individuality” now looked as hostages of social *atomism*. The decay of traditional society, instead of the expected rise of individuality, resulted in an unprecedented leveling of tastes, interests, and moral attitudes among members of society; the main issue on the “agenda” in the 20th century became the situation of universal mutual alienation – instead of the desired individual autonomy of citizens. The necessity to face unexpected challenges of modernization brought more linguistic novelties to life; actually, these were synonymous to the Latin *individuum* (indivisible), but, this time, the synonyms were borrowed from Ancient Greek *ἄτομος* – “indivisible”). Thus, our modernity has recorded a change in the attitude of Europeans toward the initial term. And this was due to the historically specific consequences of pervasive individualization. The leading thinkers of the 20th century (R. Merton [Merton 1938], J. Ortega-y-Gasset [Ortega-y-Gasset 1932], J. Baudrillard [Baudrillard 1983], and many others) disclosed to the contemporaries the true dimensions of the social and cultural scourge that is known to us as “mass society.”

Almost any contemporary author who discusses mass society becomes aware of the serious shift described by N. Elias as the loss of “we-perspective,” and each researcher sees it as a serious problem still unresolved and fraught with catastrophes in future. This concern constitutes the cultural and political background against which

Andrei Platonov's creative output can be presented in the entirety of its contemporary impact. Thus, according to N.G. Poltavtseva, there are, indeed, a number of works where the writer "implements some general, symbolic principles of the imaginary, some symbolism of human existence expressed in literary 'fictionality' as such," and this "seems much more important and interesting as well as partially explanatory of his recognition by readers as a writer of universal cultural relevance – the fact which we have witnessed for quite a long time" [Poltavtseva 2010].

No less convincing is Dmitry Bykov when he argues that only today Andrei Platonov has been revealed as a really modern author; for it was indeed in late Modernity that (objective) need for at least partial restoration of lost sociality was openly declared. And it seems to be that what Bykov, with a grain of irony, calls "ionization" of the atomized public body, which is actually eager to reunite with itself nowadays. The genius of Platonov, who was very sensitive to this need, lies, not least, in the artistic means he chose: the method of "fantastic realism," which accounts for the purposeful grotesque, implausibility of the world in which Platonov's characters live – all of them bring to every reader an awareness of the "borderline" (in the existentialist sense) nature of their situation; and, at the same time, it prompts the insight implied in available studies of Russian history that, by and large, "there is no villainous [Hoffmann's] Zaches at the head of the regime (that is, there is a Zaches, but he does not matter). Instead, there is a collective body of the people, eager for *ionization* [italics added], a collective Chevengur, eager to come true" [Bykov 2016]. It is noteworthy that Platonov does not (and, indeed, cannot) offer an unambiguous (and ahistorical) assessment for the cultural and historical "fact" that he discovered. For example, in the context of Chevengurian communism, *ionization* is a "process with a human face."

Here is an example from *Chevengur*. Yakov Titych, an old man, developed severe abdominal pain. "Yakov Titych sighed, sorry for his body and the people who were around him. He saw how when he was so down and aching his torso lay alone on the floor with people standing near him. Each of them had a torso of his own, and yet none of them knew where to direct his body during Yakov Titych's misery [...] here Chepurny sighed too. Dvanov might at least help" [Platonov 1978a, 278–279]. And Dvanov did help: his figure, full of compassion for the sick man, had a unifying effect; and it was enough for the old man to complain about the raindrops from the leaking roof, and general helplessness was replaced with the universal efficiency: some guys got to the roof, others went down to the cellar to fetch the hammer. And although the moon was already shining in the sky, the sound of the hammer attracted Chevengurians from everywhere – to watch, for the

first time in the history of “communism,” people working. All those who came were met with Chepurny’s assurances that Gopner “‘didn’t start hammering to get rich or to be useful. He just didn’t have anything to give Yakov Titych, so he began patching the holes in the roof over his head. That’s permissible.’ ‘That’s permissible,’ the men answered. Then they stood around until midnight, when Gopner came down from the roof. [...] The Chevengurians slept the remaining night. Their sleep was calm and filled with consolation” [Platonov 1978a, 279–280]. This episode brought a radical change to Chevengur, and the people were no longer ashamed of labor as a “bourgeois” occupation. That night showed to everyone that selfless work for the benefit of the neighbor can turn labor into free creativity; it gave them promise of true social rebirth.

Somehow, Bykov presents us with what he believes to be another reality underlying Platonov’s “ionization” idea. The final scene of the *The Epifan Locks* [Platonov 1978b], a novella offset in Russia under Peter the Great, – the “merger” of the unfortunate engineer with his monstrous torturer (the one expected to act as an executioner authorized by the Czar) – it seems, according to the publicist, to attest Platonov’s grim irony about the supposed timelessness of the “Russian idea.”

Final remarks

Trying to describe Platonov as a thinker, we cannot deny his numerous creative findings, including most ambiguous “freaks of imagination” – true artistry is always imbued with diversity of insights. At the same time, it is important to divide the tasks of our own research, to distinguish between simply commenting on the products of the author’s imagination and paying tribute to the writer’s whole body of works. In the latter case, it is necessary to note that it is typical of Platonov as a thinker, to work on the internal systematization of his most important topics of research. Thus, his anxiety about the atomization that has befallen Russia, as well as his hope to overcome it in future, can be judged by how clearly he has distinguished different objects of study in specific works (Russia of Peter the Great in the novella *The Epifan Locks* [Platonov 1978b]), on the one hand, and Russia of the 1920s–1930s, on the other; the latter epoch is subdivided by the author into separate studies concerning (a) the historical center of the country (novel *Chevengur* [Platonov 1978a]) and (b) its multinational periphery (novel *Soul, or Dzhan* [Platonov 2008]). More detailed analysis of these different objects of the author’s interest remain beyond the scope of the present paper. But even the initial approach to the topic is enough to rule out the possibility that Platonov could view Russia as a country of “eternal return,” which would reject any change for the better.

REFERENCES

Badiou A. (2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (P. Hallward, Trans.). London: Verso.

Baudrillard J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities, Or, the End of the Social* (P. Foss, J. Johnston, & P. Patton, Trans.). New York: Semiotext(e).

Brodsky J. (2014) Afterword to *The Foundation Pit* by A. Platonov. *Biblioteknoye delo*. No. 24, pp. 23–24 (in Russian).

Bykov D. (2016) Andrei Platonov. *Diletant*. No. 2, pp. 90–95 (in Russian).

Bykov D. (2019, December 20) *Odin*. Echo of Moscow. Retrieved from <https://echo.msk.ru/programs/odin/2556593-echo/> (in Russian).

Elias N. (1991) *The Society of Individuals*. Oxford: Blackwell.

Kapustin B.G. (1998) *Modernity as a Political Philosophy*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Matveeva I.I. (2011) The Comic Language of the Characters of Andrei Platonov. *Russkaya rech'*. No. 4, pp. 13–17 (in Russian).

Merton R.K. (1938) Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*. Vol. 3, no. 5, pp. 672–682.

Ortega-y-Gasset J. (1932) *The Revolt of the Masses*. London: Allen and Unwin.

Osborne T. (2003) Utopia, Counter-Utopia. *History of the Human Sciences*. Vol. 16, no. 1, pp. 123–136.

Platonov A.P. (1978a) *Chevengur* (A. Olcott, Trans.) Ann Arbor: Ardis.

Platonov A.P. (1978b) The Epifan Locks (M. Jordan, Trans.). In: Platonov A.P. *Collected Works* (pp. 223–256). Ann Arbor: Ardis.

Platonov A.P. (2008) *Soul and Other Stories* (R. Chandler, E. Chandler, A. Livingstone, O. Meerson, & E. Naiman, Trans.) New York: New York Review Books.

Poltavtseva N.G. (2010) The Phenomenon of Andrei Platonov in the Context of the 20th Century Culture. In: *Works of the Russian Anthropological School. Issue 7* (pp. 206–243). Moscow: Russian State Universities for the Humanities (in Russian).

Porus V.N. (2019) Two Cases of the Descent into Hell: Andrei Platonov and Varlam Shalamov. In: Neretina S.S., Nickol'sky S.A., & Porus V.N. *Philosophical Anthropology of Andrei Platonov* (pp. 175–228). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Tolstaya T. (2000) Out of This World. *The New York Review of Books*. Vol. 47, no. 6.

Weber M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.



СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКИ



Экономика и социум.

Базовый доход



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-105-117

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Социально-философские перспективы безусловного базового дохода

А.В. Павлов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается проблема всеобщего базового дохода (регулярная денежная выплата «каждому человеку безотносительно к уровню его нуждаемости или занятости»). Автор считает, что именно эта тема может стать одной из главных для социально-философских исследований. Отмечается, что хотя проблема волнует философов и ученых уже давно, особенно актуальной она стала лишь недавно – за последние десять лет. Называются причины: эксперименты по введению всеобщего базового дохода в западных странах; усугубление автоматизации и технологизации; трансформация экономики, которая все больше и больше приобретает прекарный характер. Автор отмечает, что тема всеобщего базового дохода стала актуальной даже в отечественной науке, однако не в социальной философии, как на Западе, но преимущественно в экономике. Утверждается, что поскольку дискуссия о базовом доходе в экономическом измерении уже состоялась, ее необходимо развернуть и в социально-философском ракурсе. Для этого поднимаются вопросы, которые позволяют пролить свет на социально-философскую природу проблемы всеобщего базового дохода, – свобода, справедливость, социальное государство и т.д. Делается фокус на любопытных идеологических трансформациях, ставших возможными благодаря теме базового дохода. Во-первых, благодаря базовому доходу возникают новые идеологии, например, посткапитализм. Во-вторых, базовый доход сам по себе может считаться новой идеологией, представляющей собой синтез иных идеологических те-

чений – либертарианство, феминизм, марксизм и т.д. В-третьих, посткапитализм, делающий упор на базовом доходе, открывает куда более значимые проблемы, чем замена труда и превращение всей людей в прекариат. Автор надеется, что этот текст послужит началом обсуждения темы в контексте социально-философского знания.

Ключевые слова: социальная философия, экономика, всеобщий базовый доход, свобода, автоматизация, посткапитализм, марксизм, цифровизация, неофеодализм.

Павлов Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент Школы философии, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ведущий научный сотрудник, руководитель сектора социальной философии Института философии РАН, Москва, Россия.

apavlov@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5449-1050>

Для цитирования: Павлов А.В. Социально-философские перспективы безусловного базового дохода // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 105–117. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-105-117

Social-Philosophical Perspectives of Unconditional Basic Income

A.V. Pavlov

*National Research University Higher School of Economics, Moscow,
Russia*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia

Abstract

The article considers the problem of universal basic income (regular monetary payment to each person regardless of his financial or employment status). The author believes that this topic can become one of the most relevant for social-philosophical research. The author notes that although the problem has been of concern to philosophers and scientists for a long time, it has become especially relevant only recently – over the past ten years. The following reasons are given as an explanation: (a) recent experiments on the introduction of a universal basic income in Western countries, (b) the trend toward automation and technologization, (c) the transformation of the economy, which is becoming more and more precarious. The author notes that the topic of universal basic income has become relevant even in Russian science, however, not in social philosophy, as in the West, but mainly in economics. The author argues that, since the discussion about basic income in the eco-

nomie dimension has already taken place, it should be expanded to the field of social philosophy. To do this, the author raises a number of questions that will shed light on the social-philosophical nature of the problem of universal basic income – freedom, justice, welfare state, etc. Special attention is paid to the curious ideological transformations that became possible by the emergence of topic of basic income. First of all, basic income contributes to the formation of new ideologies, such as post-capitalism. Secondly, basic income itself can be considered as a new ideology, which is a synthesis of other ideological trends – libertarianism, feminism, Marxism, etc. Thirdly, post-capitalism, which emphasizes basic income, opens up much more significant problems than replacing labor and turning all people into a precariat. The author hopes that this paper will serve as the beginning of the discussion of the issue of basic income in the context of social-philosophical knowledge.

Key words: social philosophy, economy, universal basic income, freedom, automatization, postcapitalism, Marxism, digitalization, neofeodalism.

Alexander V. Pavlov – D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, National Research University Higher School of Economics; Leading Research Fellow, Head of the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

ale-pavlov@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5449-1050>

For citation: Pavlov A.V. (2020) Social-Philosophical Perspectives of Unconditional Basic Income. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 105–117.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-105-117

Введение

В 2018 г. в журнале «Философские науки» вышел материал, который представлял собой результат дискуссии сотрудников сектора социальной философии Института философии РАН на, казалось бы, очевидную, но не такую уж и простую тему – «Что такое социальная философия?» Каждый из ученых высказал свой взгляд на предмет и метод данной области философского знания. Несмотря на то, что это не было спором, выяснилось, что ученые ожидаемо видят метод своих исследований совершенно по-разному. Метод, но отнюдь не предмет. Кажется, главное, о чем договорились участники дебатов, так это о том, что социальная философия преимущественно ориентирована на практику, то есть не просто анализирует реальность, но выделяет ключевые – при этом не всегда заметные – проблемы общественного состояния и развития и, описав их, пытается предложить возможные варианты их решения. Конечно, также социальная философия занимается

прогнозированием и объяснением тенденций, но в целом проблемы, их решения, тенденции и прогнозы часто взаимозависимы и редко являются нам в чистом виде.

С тех пор, как тезисы участников дискуссии были опубликованы, прошло два года, и теперь настало время попробовать взглянуть на современную социальную философию еще раз, но уже более предметно. В конце концов, ученым, договорившимся о главном предмете исследований, за два года можно было сделать следующий шаг и изучить что-то конкретное. Давайте посмотрим, учитывая сказанное выше, на что способна социальная философия на практике. Проблема в том, что многие феномены социальной жизни хорошо известны и уже давно обсуждаются в научном сообществе – глобализация, технологизация, информатизация, автоматизация и т.д. Задача социальной философии, помимо прочего, состоит в том, чтобы увидеть новые проблемы, решения которым предстоит найти только после их описания, т.е. обнаружить еще не вполне осознанное. Эта задача – не самая тривиальная, но поскольку социальная философия основывается на эмпирических исследованиях, а не только на теоретизировании, она является в принципе решаемой.

Социально-философское содержание базового дохода

Мы можем прогнозировать, что одной из самых важных будущих дискуссий в социальной и гуманитарной науках будет проблема «всеобщего базового дохода», который часто называется по-разному (безусловным, универсальным, «социальным дивидендом», «доходом гражданина» и т.д.). В самом общем виде под базовым доходом понимается регулярная денежная выплата «каждому человеку безотносительно к уровню его нужды или занятости» [Ван Парайс, Вандерборхт 2020, 8]. Хотя это беспокоит социальную теорию уже пару сотен лет, пик интереса к ней наблюдается именно сегодня. Прогнозируемая широкая автоматизация заставляет авторов искать решение проблемы будущего мира, в котором далеко не всех людей можно будет обеспечить работой. По большому счету, на эту тему уже активно дискутируют на Западе. К этой дискуссии подключаются и российские ученые, однако они обсуждают базовый доход, как правило, не с точки зрения социальной философии. Однако это, прежде всего, тема социальной философии.

Если бегло посмотреть на то, что на эту тему пишут российские ученые, то можно обнаружить, что преимущественно речь идет об экономике. Некоторые рассуждают о базовом доходе в политико-экономическом аспекте (Евгений Гонтмахер); другие разбирают

конкретные кейсы, как в случае с проблемой администрирования в Финляндии (Юрий Кузнецов); третьи изучают, насколько европейские страны готовы к введению базового дохода (Юрий Квашнин); иные проводят опросы на тему, что население России думает о базовом доходе (Ольга Кислицина). Есть и такие, кто считает, что базовый доход возможен в России или в странах, где необходим экономический рост, но при условии грамотной экономической политики (Владислав Иноземцев). Очень редко авторы обращаются к социально-философским истокам темы (исключение составляют Михаил Маяцкий и Дмитрий Давыдов). Маяцкий, например, выступает против базового дохода, полагая, что у его получателей возобладает «глупая воля» [Маяцкий 2015], в то время как Давыдов считает, что реализация базового дохода в условиях капитализма не имеет смысла [Давыдов 2016], и разумеется, не приведет к коммунизму, о чем изначально мечтали многие авторы (Андре Горц [Gorz 1999]). Этот же тезис Давыдов аргументирует в коллективной монографии «Рентное общество: в тени труда, капитала и демократии» [Фишман, Мартьянов, Давыдов 2019].

На Западе мы видим совсем иную картину. Менее чем за десять лет тема безусловного базового дохода превратилась из маргинальной, как считают практически все авторы, пишущие о базовом доходе, в мейнстримную. Многие экономисты, социальные философы и политические теоретики, которые ранее даже думать не смели о феномене (или высказывались очень осторожно), вдруг о нем активно заговорили. Стали издаваться целые журналы, посвященные теме базового дохода, престижные издательства начали выпускать целые серии книг по теме. Либо авторы рассматривают базовый доход как решение всех проблем и заговаривают об этом в конце своих новейших книг (Майкл Мангер [Munger 2018], Колин Крауч [Crouch 2019], Давид Грэбер [Graeber 2018]), либо, диагностировав некоторые социальные проблемы, обнаруживают их решение в базовом доходе (Гай Стэндинг [Standing 2014; Standing 2015; Standing 2017; Standing 2020]). Этой активности есть несколько причин: во-первых, эксперименты по введению базового дохода в западных странах (Швейцария, Финляндия, Италия); во-вторых, тенденция к автоматизации; и в-третьих, трансформация экономики, которая все больше и больше приобретает прекарный характер.

Одним словом, для актуализации темы есть объективные основания. Тема всеобщего базового дохода поднимает великое множество вопросов, которые необходимо обсуждать в их совокупности. Благодаря всему этому всеобщий базовый доход в действительности становится предметом социальной философии. Дело в том, что тема всеобщего базового дохода поднимает вели-

кое множество вопросов, которые необходимо обсуждать в их совокупности. Поэтому базовый доход становится ядром, ключевой темой актуальной социальной философии. Вот лишь некоторые вопросы, которые возникают в контексте базового дохода. Самый первый – зачем вообще его вводить? Речь идет не об объективных требованиях времени (проблемы прекарности могут быть решены по-разному, включая, возможно, более эффективные инструменты социальной политики), но о самом предельном смысле базового дохода. Поскольку тема актуализировалась по причине некоторых социальных трансформаций, а в реальности существует уже давно, мы должны элементарно понять, какова высшая цель всеобщего базового дохода? Самый частый и очевидный ответ на этот вопрос столь же элементарен – свобода или, если использовать выражение Маркса, часто цитируемое теоретиками базового дохода, – «царство свободы». Цель понятная и даже благородная, но какова природа этой свободы? Это «свобода от» или «свобода для»? Или это какая-то другая свобода типа республиканской свободы как не-доминирования. К слову, социальный философ Филипп ван Парайс, который считает, что базовый доход необходимо ввести, чтобы обеспечить свободу всем людям, отмечает, что его проект близок проекту республиканизма Филипа Петтита (свободы как не-доминирования) [Pettit 1997], но, к сожалению, концептуально не развивает эту линию.

Даже если мы предположим, что это свобода делать, что хочешь, имея элементарные средства для этого, то тут же возникают другие вопросы – скажем, как люди распорядятся этой свободой. Можно ли, получая базовый доход, ничего не делать? Если признается необходимость работать, то на каких условиях – безвозмездно (общественные работы) или за плату? Все это поднимает целый ворох вопросов относительно труда при всеобщем базовом доходе. Не получится ли так, что капитализм будет эксплуатировать освободившееся время получателей базового дохода? Захотят ли люди, как предполагается, заниматься непрестижными профессиями, типа уходом за больными, помощью обездоленным и участвовать в волонтерской деятельности? Куда денутся «паршивые работы» (администрирование, реклама и т.д.), как их назвал антрополог Давид Грэбер? Некоторые авторы считают, что нужно искоренять «культуру работы» в принципе (Ник Срничек, Алекс Уильямс [Срничек, Уильямс 2019]), но в данном случае встанут вопросы о смысле жизни. Труд может иметь гуманистическое измерение, представляя человеку смысл жизни (Адам Гринфилд [Гринфилд 2018]).

Это отнюдь не все вопросы, возникающие в контексте базового дохода. Каков должен быть его размер? Существенный,

достаточный, минимальный? Кто должен быть его получателем – все жители страны, включая несовершеннолетних, мигрантов, заключенных? Должен ли варьироваться размер? Следует ли проверять получателей на нуждаемость? Встают и более глубокие вопросы: что будет с социальным государством? Базовый доход его дополняет или упраздняет? Где найти источник финансирования выплат, принимая во внимание, что люди могут прекратить работать в принципе? Следует учитывать проблему глобальной справедливости. Если в западных странах будет введена эта программа, то как быть остальным странам – обеспечивать товарами и услугами Запад, который воплотил мечту об упразднении работы в жизнь? Цепочка вопросов не прекращается.

Если возвращаться к предельному вопросу базового дохода, его можно задать в следующей форме: является ли базовый доход целью общественного развития, или средством достижения идеального социально-экономического состояния, новой эры человеческого бытия? Этот вопрос ставит проблему идеологии базового дохода. Для какой из известных нам идеологий базовый доход может стать базовым требованием: для марксистов, либертарианцев, феминисток или либералов? Некоторые сторонники феминизма считают, что базовый доход предоставляет женщинам множество возможностей, в том числе возможность покинуть сложные отношения или унижительную работу [Ван Парайс, Вандерборхт 2020, 305]. Однако другие феминистки замечают, что при базовом доходе выиграют больше мужчины, чем женщины. Иными словами, не существует ни одной известной идеологии, сторонники которой воспринимали бы базовый доход, что называется, в унисон.

Базовый доход как идеология

Тема базового дохода создает новые идеологические конфигурации и позволяет некоторым мыслителям предлагать радикальные проекты общественного развития. Например, капитализм, в какой бы версии мы его ни рассматривали, не может быть желаемым для всех будущим, потому что он всегда предполагает неравенство, несправедливость и т.д. Однако в условиях дискредитации коммунизма (и социализма в том числе) молодым марксистам сложно рассуждать о коммунизме как об актуальной альтернативе капитализму. Как отмечают критики левых и с чем соглашаются многие левые сами, сегодня будущее не стоит в повестке дня марксистских политических теоретиков. Разумеется, такие левые, как Жижек, сколь угодно могут в парадоксальных рассуждениях превозносить коммунизм как «единственный горизонт», выступающий внутренней мерой ошибочности происходящего [Жижек 2014, 222], но мало

кто оспорит, что такие суждения представляют собой, как правило, философскую риторику. По этой причине некоторые левые авторы либо рассуждают о базовом доходе как нормативном идеале общественного развития, либо называют базовый доход средством для достижения желаемого будущего, альтернативного капитализму. Поскольку у социализма есть негативные коннотации, в дискурсе левых появилась новая цель – посткапитализм.

Разные левые, используя термин «посткапитализм», не всегда ссылаются друг на друга [Павлов 2019, 502–504], однако подразумевают одно и то же. Для них развитие капитализма имеет целью переход в более справедливое социальное состояние, именуемое посткапитализмом. Для многих авторов базовый доход представляет собой одно из ключевых требований посткапитализма. Так, для Ника Срничека и Алекса Уильямса посткапитализм – это автоматизация, сокращение рабочей недели, базовый доход и упразднение «культуры работы» [Срничек, Уильямс 2019, 157–185]. Для Пола Мейсона это нечто подобное: «Зачем платить людям просто ради того, чтобы они существовали? Потому что мы должны радикально ускорить технологический прогресс» [Мейсон 2015, 386–387]. В такой перспективе благодаря базовому доходу мы можем увидеть новые перспективы социальной философии и политической теории.

С одной стороны, «новые новые левые», уставшие от риторики старых «новых левых», пытаются поднять вопрос о будущем и обозначить свое место на современной идеологической карте. Поскольку социализм (коммунизм) считается чем-то, что себя не оправдало, молодые левые придумали новый термин. Они одновременно возвращают в дискурс старые темы марксизма типа «прогресса», но вместе с тем прощаются с ключевыми марксистскими категориями типа «революция», что не может не огорчать ортодоксальных марксистов. Впрочем, даже состоявшиеся марксисты мыслят революцию не как что-то конкретное, но скорее, как некую утопию, приближения которой они, разумеется, не хотят, поскольку суть этой утопии в одних лишь мечтаниях [Павлов 2017]. С другой стороны, сторонники базового дохода, понимая, что «идея базового дохода, по меньшей мере, не занимает центрального места в программах социалистических партий, пытаются выйти за пределы марксизма и заговорить об ином понимании левой идеи, которая вполне согласуется с «бесплатными деньгами» и не фетишизирует труд. Так, Филипп Ван Парайс и Янник Вандерборхт отмечают, что они могли бы выступить против «трудоцентричной» интерпретации социализма и порассуждать о том, что ресурсные излишки, производимые обществом, могут быть распределены не по труду, а по потребностям. Например,

такой подход можно обнаружить в утопическом социализме Шарля Фурье [Ван Парайс, Вандерборхт 2020, 316–318]. Ван Парайс и Вандерборхт также упоминают неомарксистского философа Маркузе, который в своем тексте «Конец утопии» ратовал за постепенное освобождение от работы и уподобление ее игре [Маркузе 2004].

Между тем Филипп Ван Парайс – именно тот философ, который сформулировал тезис о базовом доходе как о капиталистической дороге к коммунизму [Van Parijs 1993]. К этой формуле сегодня активно обращаются те, кто дискутирует на тему базового дохода. Философ в середине 1980-х гг. сформулировал мысль о том, что общество будет приближаться к коммунизму плотнее, если при развитии производительных сил базовый доход будет выплачиваться во все больших размерах. Дмитрий Давыдов, скептически относясь к базовому доходу, суммирует аргументы сторонников посткапитализма (он называет авторов Андре Горца, Пола Мейсона, Джереми Рифкина и Гая Стэндинга). Во-первых, экономика знаний (когнитивный капитализм) ведет к коммунизму. Во-вторых, «рабочему классу не нужно брать в руки власть, чтобы общество достигло изобилия. Капитализм, стимулирующий инновации и технологическое развитие, сам эффективно справляется с формированием необходимой для этого материальной базы» [Фишман, Мартянов, Давыдов 2019, 354–359]. И в-третьих, поскольку капитализм способен разрешить любые кризисы, то «будущее за безусловным доходом, обеспечивающим каждому достойный материальный минимум. Это и есть путь к коммунизму (посткапитализму)» [Фишман, Мартянов, Давыдов 2019, 354–359].

В соответствии с классическим марксизмом Давыдов критикует базовый доход по двум основаниям. Во-первых, он считает, что идея базового дохода выгодна для неолиберальных элит, потому что: а) размер дохода может быть в таком объеме, что материальная помощь не освободит от материальной нужды, но предоставит лишь иллюзию свободы; б) безработные устремятся на поиски любой работы, соглашаясь на минимальный заработок; в) это инструмент покупки политической лояльности. Другое основание критики Давыдова – скепсис по отношению к посткапитализму. Базовый доход, с одной стороны, свидетельствует о неспособности государства создавать рабочие места в условиях рынка, с другой – «свобода каждого распоряжаться собственным временем не является основным условием становления коммунистического общества» [Фишман, Мартянов, Давыдов 2019, 350–352].

Иными словами, Давыдов относится скептически не только к базовому доходу, но к самому посткапитализму, который не соответствует идеалам классического коммунизма. Любопытно, что даже среди марксистов, ориентированных на коммунизм

как на желаемое будущее, тема базового дохода может найти неожиданное звучание. Так, Славой Жижек отмечает, что сегодня капитализм сталкивается с проблемой, которую не смог решить социализм (у которого не получилось приспособиться к информатизации экономики), и формулирует ее в категориях классической марксистской философии как противоречие производительных сил и производственных отношений: «Безусловный основной доход должен быть, соответственно, переосмыслен не как расширенная поддержка безработных, то есть перераспределительная мера для обеспечения социальной стабильности, а как финансовое признание того факта, что в основанной на знании экономике главным источником богатства является коллективная производительность “всеобщего интеллекта”» [Жижек 2014, 222]. То есть базовый доход может быть переопределен в терминах классического марксизма и стать привлекательной посткапиталистической идеей.

Вместе с тем очень серьезной проблемой остается то, что нынешние тенденции социального развития могут вести отнюдь не к посткапитализму, но к чему-то даже более ужасному, чем капитализм. Одним словом, вместо посткапитализма мы рискуем получить то, что Джоди Дин называет новым социально-экономическим состоянием – «неофеодализм». Понимая, что мир сегодня не ограничивается отношением государства и рынка, труда и капитала и т.д., и учитывая, какое место в нашей жизни играет цифровизация, мы можем лишь разделить представление Дин о неофеодализме. Так, новые феодалы, владея платформами, присваивают себе прибавочную стоимость, создаваемую пользователями – «новыми крестьянами» [Дин 2019, 91]. С одной стороны информатизация и технологизация закрепощают людей в новой, (на первый взгляд не очень обременительной форме). С другой стороны, эти тенденции, даже, якобы создавая условия для базового дохода, в итоге приведут к тому, что «бесплатные деньги» будут перетекать агентам капитализма.

Главная проблема базового дохода в контексте актуальной левой идеи не в выхолащивании марксизма благодаря базовому доходу, а в том, что неолиберализм использует «базовый доход» в своих интересах. Левый мыслитель Адам Гринфилд, указывая на опасности «фетишизации автоматизации и цифровизации», не смотрит в будущее с оптимизмом. Как эксперт, имеющий дело с внедрением новых технологий на практике, он посмеивается над посткапитализмом Срничека и Уильямса, утверждая, что базовый доход не решит грядущие проблемы общества. Гринфилд, предвидя тотализацию замены человеческого труда на машинный, пишет: «Думаю, что мы обнаружим, что нам срочно требуется

изобрести заново (прежде всего, но не только) левую политику, полностью пересмотрев все ее основные понятия, – политику широкой солидарности, способную поддерживать и наделять достоинством всех членов универсального “бесплезнариата”» [Гринфилд 2018, 278].

Заключение

Означает ли все это, что тему базового дохода, возникающего в контексте идеологических трансформаций нашего времени, можно закрывать? Во-первых, дискуссии на тему базового дохода создают новую левую идеологию, например посткапитализм. Во-вторых, базовый доход сам по себе может считаться новой идеологией, представляющей собой синтез либертарианства, феминизма, марксизма и прочих идеологических течений. В-третьих, проблема не в том, что базовый доход отрицает классический социализма и ищет реформистский путь к посткапитализму, а в том, что посткапитализм (или то, что придет на смену капитализму – скажем, «неофеодализм» [Дин 2019] или «надзорный капитализм» [Zuboff 2019]) открывает куда более значимые проблемы, чем замена труда и превращение всех людей в прекариат. Все эти темы можно развивать в дальнейшем. В общем, тема всеобщего базового дохода, очевидно, должна стать одной из самых важных в рамках социальной философии, и мы приглашаем всех, кто заинтересовался поставленными выше вопросами, к ее обсуждению.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ван Парайс, Вандерборхт 2020 – *Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я.* Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.

Гринфилд 2018 – *Гринфилд А.* Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2018.

Давыдов 2016 – *Давыдов Д.* Концепция базового основного дохода: к коммунизму или к рентному обществу? // *Неприкосновенный запас*. 2016. № 2. С. 46–57.

Дин 2019 – *Дин Д.* Коммунизм или неофеодализм? // *Логос*. 2019. Т. 29. № 6. С. 85–116.

Жижек 2014 – *Жижек С.* Накануне Господина: сотрясая рамки. – М.: Европа, 2014.

Маркузе 2004 – *Маркузе Г.* Конец утопии // *Логос*. 2004. № 6. С. 18–23.

Маяцкий 2015 – *Маяцкий М.* Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля // *Логос*. 2015. Т. 25. № 3. С. 72–87.

Мейсон 2015 – *Мейсон П.* Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.

Павлов 2017 – *Павлов А.В.* Мечтают ли западные марксисты о революции сегодня? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 4. С. 466–478.

Павлов 2019 – *Павлов А.В.* Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.

Срничек, Уильямс 2019 – *Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. – М.: Strelka Press, 2019.

Фишман, Мартьянов, Давыдов 2019 – *Фишман Л.Г., Мартьянов В.С., Давыдов Д.А.* Рентное общество: в тени труда, капитала и демократии. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.

Crouch 2019 – *Crouch C.* Will the Gig Economy Prevail? – Cambridge, UK: Polity Press, 2019.

Gorz 1999 – *Gorz A.* Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society. – Cambridge, UK: Polity Press, 1999.

Graeber 2018 – *Graeber D.* Bullshit Jobs. – New York: Simon & Schuster, 2018.

Munger 2018 – *Munger M.C.* Tomorrow 3.0: Transactions Costs and the Sharing Economy. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2018.

Pettit 1997 – *Pettit P.* Republicanism: A Theory of Freedom and Government. – Oxford: Clarendon Press, 1997.

Standing 2014 – *Standing G.* A Precariat Charter: From Denizens to Citizens. – London: Bloomsbury Academic, 2014.

Standing 2017 – *Standing G.* Basic Income: And How We Can Make It Happen. – London: Penguin, 2017.

Standing 2020 – *Standing G.* Battling Eight Giants: Basic Income Now. – London: I.B. Tauris, 2020.

Van Parijs 1993 – *Van Parijs Ph.* Marxism Recycled. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

Zuboff 2019 – *Zuboff S.* The Age of Surveillance Capitalism. – New York: Public Affairs, 2019.

REFERENCES

Crouch C. (2019) *Will the Gig Economy Prevail?* Cambridge, UK: Polity Press.

Davydov D. (2016) The Concept of Basic Income: Towards Communism or Rental Society? *Neprikosnovennyi zapas*. No. 2, pp. 46–57 (in Russian).

Dean J. (2019) Communism or Neo-Feodalism? *Logos*. Vol. 29, no. 6, pp. 85–116 (Russian translation).

Fishman L.G., Martyanov V.S., & Davydov D.A. (2019) *Rental Society: In the Shadow of Capital, Labor and Democracy*. Moscow: HSE Publishing House (in Russian).

Gorz A. (1999) *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*. Cambridge, UK: Polity Press.

Graeber D. (2018) *Bullshit Jobs*. New York: Simon & Schuster.

Greenfield A. (2017) *Radical Technologies: The Design of Everyday Life*. London: Verso (Russian translation: Moscow: Delo, 2018).

Maiatsky M. (2015) Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will. *Logos*. Vol. 25, no. 3, pp. 72–87 (in Russian).

Marcuse H. (2004) The End of Utopia. *Logos*. No. 6, pp. 18–23 (Russian translation).

Mason P. (2015) *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. London: Penguin (Russian translation: Moscow: Ad Marginem Press, 2015).

Munger M.C. (2018) *Tomorrow 3.0: Transactions Costs and the Sharing Economy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Pavlov A.V. (2017) Do Western Marxists Dream of a Revolution Today? *RUDN Journal of Philosophy*. Vol. 21, no. 4, pp. 466–478 (in Russian).

Pavlov A.V. (2019) *Postpostmodernism: How Do Social and Cultural Theories Explain Our Time*. Moscow: Delo (in Russian).

Pettit P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

Srnicek N. & Williams A. (2015) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World without Work*. London: Verso (Russian translation: Moscow: Strelka Press, 2019).

Standing G. (2014) *A Precariat Charter: From Denizens to Citizens*. London: Bloomsbury Academic.

Standing G. (2017) *Basic Income: And How We Can Make It Happen*. London: Penguin.

Standing G. (2020) *Battling Eight Giants: Basic Income Now*. London: I.B. Tauris.

Van Parijs P. (1993) *Marxism Recycled*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Parijs P. & Vanderborght Y. (2017) *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy* (Russian translation: Moscow: HSE Publishing House, 2020).

Žižek S. (2014) *On the Eve of the Master: Shaking the Frame*. Moscow: Evropa (Russian translation).

Zuboff S. (2019) *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: Public Affairs.

Безусловный базовый доход и будущее труда

Н.Б. Афанасов

Институт философии РАН, Москва

Аннотация

Статья обращается к одной из множества философских проблем, возникающих при обсуждении перспектив введения безусловного базового дохода. Автор полагает, что вопрос о будущем труда должен решаться посредством социально-философского рассмотрения. Аналитическая установка философского мышления может оказаться полезной при прогнозировании последствий реализации инициативы введения базового дохода. Статья исходит из предпосылки, что в XXI в. идея введения базового дохода превращается из утопического проекта в дорожную карту реальных мер. Экономическое благополучие, обеспеченное повсеместным внедрением технических средств, позволяет всерьез планировать перевод многих работников, занятых в сфере обслуживания и нематериального производства, на базовый доход. Автор указывает, что в первую очередь необходимо оценить последствия подобной меры для самих людей. Традиционно капиталистическое общество выстраивалось вокруг нарратива упорного труда, который хорошо вознаграждается. Оппозиция труда и свободного времени сформировала модели потребления и жизненные стратегии нескольких поколений. В завершении статьи автор предлагает обдумать, не окажется ли, что, изъяв такой системообразующий элемент из общественной структуры, она сама окажется под угрозой. Может оказаться, что нацеленная на изменение общества в лучшую сторону инициатива, на деле обернется личной катастрофой для многих людей, которые не смогут найти себе применения в новом мире, который не выстраивается вокруг труда. Помимо прочего автор отмечает, что современный капитализм, который актуализирует идею базового дохода, упраздняет саму возможность выбора для человека. Практически любая его деятельность превращается в отчуждаемый труд.

Ключевые слова: социальная философия, базовый доход, автоматизация, труд, досуг, цивилизация труда, будущее.

Афанасов Николай Борисович – младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

Для цитирования: Афанасов Н.Б. Безусловный базовый доход и будущее труда // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 118–130.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-118-130

Unconditional Basic Income and the Future of Labor

N.B. Afanasov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article examines one of the many philosophical problems that arise in the discussion on the prospects of unconditional basic income implementation. The author believes that the question of the future of labor should be reviewed in a social-philosophical perspective. The analytical potential of philosophical thinking can be useful in predicting the consequences of implementing the basic income initiative. The article proceeds from the premise that in the 21st century the idea of basic income application turns from a utopian project into real measures roadmap. The economic well-being provided by the widespread use of technical means makes it possible to seriously plan the transfer of many workers employed in the sector of services and non-material production to basic income. The author points out that first of all it is necessary to assess the consequences of such a measure for the people. Traditionally, capitalist society has been built around a narrative that hard work is well rewarded. The opposition of labor and free time has shaped consumption patterns and life strategies for several generations. In the conclusion, the author suggests to consider whether, by removing such a system-forming element from the social structure, the society itself will be put under threat. It may turn out that an initiative aimed at changing society for the better will actually turn out to become a personal disaster for many people who will not be able to find a use for themselves in the new world, which is already not built around labor. Among other things, the author draws attention that contemporary capitalism, by actualizing the idea of basic income, abolishes the very opportunity of human choice. Virtually all human activity transforms into alienated labor.

Key words: social philosophy, basic income, automatisisation, labor, leisure, civilization of labor, future.

Nikolai B. Afanasov – Junior Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

n.afanasov@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-9183-3849>

For citation: Afanasov N.B.. (2020) Unconditional Basic Income and the Future of Labor. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 118–130. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-118-130

Введение

Размышляя о том, что пришло на смену левой утопии в современной социальной теории, британский социолог со шведскими корнями Йоран Терборн упоминает концепцию безусловного базового дохода [Therborn 2008, 175–178]. Следует признать, что широкомасштабных идей и проектов, которые могли бы изменить социальную структуру позднекапиталистической современности, осталось не так много. Большинство из них – будь то коммунистическая революция, всеобщая национализация, радикальный прогрессивный налог или упразднение национальных границ – либо стали маргинальными в современной мысли, либо полностью утратили привлекательность и популярность у людей. Базовый доход имеет смысл рассматривать как интересную альтернативу креативному тупику социальной мысли. Похоже, что эта идея может вдохнуть новую жизнь в мышление и дискуссию о другом, лучшем будущем для всех нас.

На самом деле «базовый доход», как предмет теоретического рассмотрения и философского анализа, весьма сложен. У нас недостаточно эмпирических данных (к примеру, результатов экспериментов), чтобы дать взвешенную оценку идее. Но, и это даже важнее, общей ясности в отношении того, что такое базовый доход, на практике так и не появилось. Трудности подстерегают исследователя на каждом шагу. Если вводить базовый доход, то на кого он должен распространяться? Будет ли возможно его отменить, если последствия окажутся негативными для общества? О каких вообще негативных последствиях можно говорить, если базовый доход призван искоренить уже существующие несовершенства общества? Таких вопросов и проблем можно сформулировать много (см.: [Hamilton 2020]). Собственно, в этом и состоит задача социального философа при обращении к проблеме. У базового дохода, в отличие от многих других «утопических» инициатив, есть одно важное отличие. Похоже, что из вопроса теоретического он может стать практикой в самое ближайшее время.

Реальность базового дохода и социально-философская оптика

Социальная философия должна обратиться к конкретным проблемам, сопровождающим дискуссии и практику вокруг введения всеобщего безусловного базового дохода. Только методы социально-философского прогнозирования могут оказать влия-

ние на дискуссию и предостеречь общество от ошибок. История вопроса насчитывает уже более нескольких столетий смелых идей, критических возражений, стремлений человеческого гения к построению более совершенного и безопасного общества [Malcolm 2019], избавлению от необходимости зарабатывать себе на жизнь продажей собственного труда. Аналитическая установка философского мышления может оказаться полезной при прогнозировании последствий реализации новых инициатив. Преимущества философии и вообще социально-гуманитарных наук в данной области первостепенны перед той же экономической теорией [Piketty 2019]. Многообразие тем, сюжетов и методологических стратегий, которое часто преподносится как недостаток социально-гуманитарного знания, в случае с базовым доходом может оказаться полезным. Общество и будущее суть слишком неопределенные категории, чтобы работать с ними в рамках строгой предметной области экономики.

Мы уже упомянули, что «базовый доход» довольно расплывчатое понятие. В литературе можно столкнуться с тем, что этому концепту зачастую предшествует уточняющее прилагательное. В русском языке чаще всего можно встретить такие из них, как «универсальный», «безусловный», «гражданский», «гарантированный» и ряд других. В 2015 г. философ Михаил Маяцкий пишет об этом: «Русская “Википедия” назвала его *безусловным основным доходом*, но в литературе словоупотребление, кажется, еще не устоялось, да и в русскоязычных общественных дебатах черед этой темы еще явно не настал» [Маяцкий 2015, 72]. Похоже, что окончательно определиться с определением российское философское сообщество еще не смогло, но дискуссия с каждым годом становится все оживленнее. В контексте нашего рассмотрения мы сознательно избегаем опасностей методологической дискуссии и отталкиваемся лишь от того, что сущностно важным последствием введения базового дохода для человека будет упразднение необходимости трудиться, чтобы обеспечить себя. Актуальный разговор о стандартизации употребления понятия скорее склоняется к тому, что усложнение концепта приписывает аналитическую интерпретацию феномену, тем самым отдаляя исследователя от предмета рассмотрения [Malcolm 2019, 24–26]. Постараемся избежать этой опасности.

Несмотря на то, что ряд историков и теоретиков возводят идею базового дохода к Античности, в современном социально-философском понимании концепция зародилась во времена Великой французской революции. Впрочем, уровень экономического и

технологического развития тех лет не позволял всерьез заняться проработкой возможностей реализации теории, не говоря уже о ее воплощении на практике. Интересна аргументация и контекст обсуждения концепции у англоязычных политических теоретиков Томаса Пейна и Томаса Спенса, которых также беспокоила проблема базового дохода. В первую очередь для них важно, что базовый доход позволит обеспечить равный уровень политического участия для граждан с разным достатком. Преимущество обладания свободным временем у более богатого может быть нивелировано, что приведет к более репрезентативному функционированию политической системы [King, Marangos 2006, 59–60]: «...тема безусловного базового дохода... обсуждается уже давно, по меньшей мере со времен французской революции, когда будущий крестный отец американской нации Томас Пейн провозгласил принцип “без дохода нет гражданина”» [Маяцкий 2015, 72–73]. Нечто аналогичное имело место и в Античности, когда граждане Афин и некоторых других полисов могли получать вознаграждение буквально за участие в политическом процессе. Рим тоже знал подобные инициативы. Отметим, что в современной дискуссии этот подход и аргументация скорее являются маргинальными [Van Parijs 1995]. Вместо этого на первый план выходят гуманистические и экономические аргументы.

Американский политический философ и экономист Карл Видерквист утверждает, что наиболее оживленные и продуктивные дискуссии вокруг идеи введения базового дохода разворачивались трижды: между 1910-м и 1940-м, в 1960-е и 1970-е гг. и, наконец, наиболее активная волна обсуждений идеи пришлась на конец нулевых и десятки годы XXI столетия [Widerquist 2019, 38]. Первая волна обсуждений связана с утопическим мышлением вне границ социализма. Капиталистический мир был вынужден, с одной стороны, противопоставить коммунистической утопии свой конкурирующий проект. С другой стороны, рефлексия над многократно возросшей производительностью труда подталкивала к предположению о неизбежности удовлетворения всех материальных нужд с минимальными усилиями. Конец этим мечтам и прогнозам положила Вторая мировая война, уничтожившая значительную часть производительных сил и капитала, а также ввергнувшая мир в необходимость выживания. В 1960-е произошло первое серьезное столкновение с результатами послевоенного восстановления экономики. Ответом на гиперкоммерционализацию и концентрацию производства стало воскрешение дискуссии о базовом доходе. Но только на рубеже XX и XXI вв. компьютери-

зация и вынос производств из развитых стран в развивающиеся поставил вопрос со всей серьезностью. Иначе говоря, современное обсуждение базового дохода не первое, но, вероятно, самое важное и содержательное в истории.

Серьезность идеи, очевидно, обусловлена техническим прогрессом, подарившим современности экономическое благополучие. Несмотря на множество критических точек зрения на эффективность технического способа организации производства [Ритцер 2011, 453], современные экономисты утверждают, что никогда в истории человечество не было настолько богато [Пикетти 2015; Стиглиц 2016]. Особенно на этом акцентирует внимание французский экономист Тома Пикетти, который специально занимается изучением распределения богатств в современном мире [Piketty 2019, 78]. По меньшей мере, производительность труда в развитых странах такова, что доля сельского хозяйства и промышленности в совокупном ВВП развитых стран редко превышает 25%, а задействовано в нем и вовсе 10–12% населения [Piketty 2019, 84]. Отправной точкой для предметного обсуждения концепции реализации базового дохода становится именно возможность его введения на практике. Похоже, некоторые страны уже могут себе это позволить. Есть основания полагать, что от ограниченных во времени и пространстве экспериментов XX в. (США, Австралия, Финляндия, Италия и др.) [Ван Парайс, Вандерборхт 2020, 218–229], XXI столетие перейдет к более полномасштабному введению базового дохода.

Существует огромная разница между *возможностью* введения безусловного базового дохода и *необходимостью* реализации этой инициативы. Собственно, социально-философское мышление должно в первую очередь сфокусироваться на вопросе оправданности внедрения базового дохода. Вероятнее всего экономистам и политикам не удастся договориться об этом, не прибегнув к философскому мышлению (кто бы в конечном итоге его не реализовывал). Результаты ряда экспериментов по ограниченному внедрению инициативы также нуждаются в интерпретации, поскольку их выводы противоречивы. Пожалуй, сложно даже считать, что где-то был реально проведен полномасштабный эксперимент, который повлек за собой в том числе и культурные изменения. Нам бы хотелось сравнить ситуацию введения безусловного базового дохода с планами реализации социалистической утопии. Если всерьез мыслить о базовом доходе, то он должен быть введен на территории по меньшей мере отдельной страны, чтобы мы столкнулись с теми последствиями, которые могут быть в реальности.

В противном случае в дело будут вмешиваться такие факты, как уверенность в возможности «вернуться» в предыдущее состояние или даже общая национальная культура, которая будет создаваться в областях/странах, где базовый доход не введен. На деле у философов и социальных теоретиков пока еще нет ничего лучше мысленного эксперимента. Похоже, что судьбу базового дохода решит рациональная социальная, экономическая и философская аргументация, которая ляжет в основу картины образов будущего, где каждый будет свободен от необходимости трудиться. Все будет зависеть от того, убедит ли эта картина политические и финансовые элиты, простых граждан.

Базовый доход и будущее труда

Одним из ключевых вопросов, которые порождает воображаемое будущее с введением безусловного базового дохода, является вопрос о труде и работе. Из них же проистекает вопрос о досуге и свободном времени: «Замена человека машиной, неуклонный рост производительности, нестабильность рынков на фоне экологического, энергетического и прочих геополитических кризисов – все это ставит любого и каждого в неустойчивую, прекарную трудовую ситуацию, что входит в прямой конфликт с тем привилегированным местом, которое по-прежнему занимает труд в символической системе нашей цивилизации» [Маяцкий 2015, 74]. Сугубо экономическая аналитика общепринятых практик разделения времени на свободное и *несвободное* в обществе, функционирующем по фиксированным правилам организации трудовой деятельности, на самом деле мало что говорит о структуре времени и ощущениях самого человека. Людям, безусловно, хочется поменьше работать, чтобы проводить время за более приятными вещами [Вайсман 2019, 145]. Как правило, это связано с тем, что значительная часть работы монотонная и никак не способствует развитию творческого потенциала и личностной самореализации, которые преподносятся в качестве основополагающих принципов современности.

Сложно поспорить, что будь у нас возможность избежать скучной и неинтересной работы, мы бы сразу это сделали. Дилемма формулируется иным образом. Плохие работы и домашний труд необходимы. Если говорить всерьез, то машины пока еще не способны сами класть наши вещи в стирку или убирать посуду в посудомоечную машину. Товары также сами не появляются на полках магазинов, несмотря на фантастическую автоматизацию процессов их производства. Джуди Вайсман пишет, что значи-

тельная часть высвободившегося в результате внедрения техники в производство времени ушла на то, чтобы мы могли позволить себе более высокое качество жизни [Вайсман 2019]. Такие привычные для европейца или американца вещи как чистая глаженная рубашка каждое утро или комфорт на рабочем месте, куда секретарь приносит чашку свежесваренного кофе, были абсолютно неведомы обществам прошлого. Оставим для другого случая рассмотрение вопроса о том, что базовый доход, если и будет введен, то затронет лишь полноправных граждан какой-либо страны. А вместо них на «паршивых работах» [Graeber 2018] будут заняты трудовые мигранты. Именно они будут расставлять товары в магазинах до того момента, как антропоморфные роботы, приспособленные к уже существующей инфраструктуре, смогут их заменить [Кловайт, Ерофеева 2019].

Современная капиталистическая цивилизация сформирована этикой труда. Возможность отказаться от труда без потери смысла жизни для огромного числа людей выглядит пугающей. Несмотря на то, что современность характеризуется шизофреническим совмещением культа отдыха и культа работы, примем за данность *реальную* важность труда, а не праздности/досуга: «О, этот тезис о первичности праздности! Он не так прост и невинен. Эта история восходит к связке труда и греза, которая приравнивала труд к таким же неотъемлемым антропологическим характеристикам, как смертность, обладание разумом, языком... Очень долго первичным был как раз труд» [Вахштайн, Маяцкий 2019, 9]. С очевидностью, это философские вопросы, которые необходимо прояснить *до* введения базового дохода.

Под важностью феномена труда для современности мы понимаем три вещи. Во-первых, труд определяет правила игры в современности, оправдывает тот уровень благосостояния, который имеют граждане. Принципы равного доступа к возможностям и «честной игры» (англ. *fair play*) лежат в основе современной глобальной идеологии [Piketty 2019, 1118]. Во-вторых, труд организует личную жизнь человека и его досуговые практики. Та свобода, которую дарит ничем не ограниченное свободное время, не под силу каждому. Даже наиболее талантливым и творческим людям – которых, заметим, сравнительно немного – требуются значительные усилия для того, чтобы организовать свое время. Об активной природе бездеятельности, которая требует философского усилия, пишет итальянский философ Джорджо Агамбен [Агамбен 2019, 137]. В-третьих, если цивилизация труда порождает конец самого труда, то не приведет ли это к тому,

что существующая социально-экономическая система утратит способность к самовоспроизведению?

Итак, одной из проблемных точек на пути введения безусловного базового дохода является философский анализ трудовой культуры современности. В отечественной литературе эта проблема уже была затронута социальным теоретиком Татьяной Сидориной, которая указала на то, что вне труда современному человеку будет сложно найти смысл жизни [Сидорина 2013]. Вдобавок, за личной проблемой поиска себя в мире без работы последуют и социальные. Выше мы указали на разницу между *возможностью* и *необходимостью* введения безусловного базового дохода. Аналогичное различие следует сделать и в сфере вынужденной праздности в условиях его введения. Будет ли работа просто *не необходимой* или станет попросту *невозможной*? Экономическая логика современного капитализма, которая подталкивает к решению вопроса о базовом доходе в пользу его введения, скорее склоняется ко второму определению. Работодателям платформенных капиталистических предприятий окажутся не нужны рабочие в условиях, когда алгоритмы, программы и промышленные роботы будут выполнять подавляющий объем работ [Срничек 2019, 60–62]. В условиях отсутствия централизованной занятости, которую так или иначе гарантируют государства, людям придется самим придумывать себе занятие. По меньшей мере это будет иметь место в первое время после введения базового дохода. Вероятно, это породит множество трудностей. Обществу, а возможно, и государству, придется решать, чем занять всех людей, которые не могут найти себе место.

Аспект поиска своего места в мире без труда является подлинно философским. Философия, понятая как схваченная в мысли эпоха, говорит о современности в терминах производства и активности. Этот момент очень важен, поскольку эта *vita activa* современного человека увязана с функционированием капитализма. Даже семейная жизнь зависит от современного капиталистического устройства, что может быть подорвано введением базового дохода [Срничек, Уильямс 2019, 176]. Исторически существовали и другие массовые формы активной жизни вне включенности в цепочки производства и потребления: политическая жизнь, военное дело и др. Мы говорим о *массовых* формах, поскольку такие феномены как творчество и производство оригинальной культуры по формальным критериям не могут быть доступны всем. Политическое участие или военное дело, вероятно, не могут претендовать на

роль замещения утраченного труда. Говоря о производстве экономических благ, не следует забывать о логике просьюмеризма (от англ. *produce* – «производить» и *consume* – «потреблять»). Потребление – это точно такое же производство в современном капитализме, но оно нормировано темпоральной упорядоченностью работы. Большой вопрос будущей социальной философии и теории культуры состоит в том, останется ли потребление как часть производительной деятельности потреблением в мире, где оно не ограничено во времени?

Заключение

Мы говорим о будущем труда с позиции человека, которому, возможно, предстоит жить в мире без труда. Возможны и другие подходы, каждый из которых легитимен. Тем не менее вопрос о личном благополучии человека является подлинно философским. С нашей точки зрения он должен быть первичен по отношению к любому утверждению о том, что в новом мире счастливы будут все. Необходимо, чтобы каждый смог найти себе в нем место. Марксистская традиция второй половины XIX в. слишком фокусировалась на преодолении существующих противоречий и страданий рабочего класса. Поэтому ее проекты, главным образом призывающие к творческой деятельности, не следует считать актуальными для посткапиталистического введения базового дохода. Возвращение к «родовой сущности» человека в условиях отсутствия принуждения к труду также следует поставить под сомнение. Выше мы уже указали на то, что семейная жизнь – а это выражение родовой сущности человека – также является продуктом капиталистического общества. Видимо, человеку останется не так уж много в новом мире.

Последний наш тезис можно истолковать двояко. Поставив проблему смысла жизни и будущего труда в гипотетической ситуации введения базового дохода, мы столкнулись с тем, что не имеем четкого плана о том, как организовать новую жизнь. Но дает ли базовый доход свободу в позднекапиталистическом «потреблении»? Социальный философ Александр Павлов пишет о причинах актуализации дискуссии вокруг базового дохода: «...главной целью введения дохода называется свобода. Однако как бы эта свобода ни понималась, в современных социально-экономических условиях она вряд ли будет реализована по причине того, что актуальный капитализм мутировал настолько, что теперь в качестве сырья используется не столько труд, сколько человеческий опыт как таковой» [Павлов 2020, 67]. Похоже, не все

так плохо, и человек продолжит трудиться, впрочем, утратив контроль за своим трудом. Если в мире оппозиции труда и праздности выбор всегда оставался за самим человеком, то в подогреваемой развитием современного капитализма логике введения базового дохода выбор *с необходимостью* будет сделан за нас.

Безусловный базовый доход, идея которого призвана упростить жизнь людям и преодолеть экономический перекося современной экономики в сферу нематериального производства и сферы услуг, похоже, породит не меньше проблем, чем он способен решить. Разница лишь в том, что существующие проблемы не приводят к накоплению критических противоречий в экономике, культуре и личной жизни большинства людей. На построение и закрепление существующей сейчас трудовой этики цивилизации труда у человечества ушло несколько столетий напряженной культурной работы, которая не всегда и не везде проходила гладко [Price 1983, 61]. Наивно полагать, что без более тщательной и первостепенной социально-философской проработки вопроса о том, сможет ли человек существовать без, пусть и неинтересной, но хотя бы какой-то работы, введение базового дохода оправдано. Остается только надеяться, что социальные философы успеют провести необходимую аналитическую работу и смогут предостеречь тех, кто принимает решения, от ошибок.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Агамбен 2019 – *Агамбен Дж.* Бездеятельность экономики и экономика бездеятельности. Интервью с Джорджо Агамбеном // Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 133–146.

Вайсман 2019 – *Вайсман Дж.* Времени в обрез: ускорение жизни при цифровом капитализме. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.

Ван Парайс, Вандерборхт 2020 – *Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я.* Базовый доход. Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.

Вахштайн, Маяцкий 2019 – *Вахштайн В., Маяцкий М.* Случайный труд – принудительный досуг // Логос. Т. 29. № 1. С. 1–26.

Кловайт, Ерофеева 2019 – *Кловайт Н., Ерофеева М.* Работа в эпоху разумных машин: зарождение невидимой автоматизации // Логос. 2019. Т. 29. № 1. С. 53–84.

Маяцкий 2015 – *Маяцкий М.* Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля // Логос. 2015. Т. 25. № 3. С. 72–87.

Павлов 2020 – *Павлов А.В.* Бесплатные деньги в мышеловке надзорного капитализма // Социологическое обозрение. 2020. Т. 19. № 2. С. 32–69.

Пикетти 2015 – *Пикетти Т.* Капитал в XXI веке. – М.: Ad Marginem, 2015.

Ритцер 2011 – *Ритцер Дж.* Макдональдизация общества 5. – М.: Практис, 2011.

Сидорина 2013 – *Сидорина Т.Ю.* Вопрос о труде и смысле жизни // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 3–14.

Срничек 2019 – *Срничек Н.* Капитализм платформ. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019.

Срничек, Уильямс 2019 – *Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда. – М.: Strelka Press, 2019.

Стиглиц 2016 – *Стиглиц Д.* Великое разделение. Неравенство в обществе, или что делать оставшимся 99% населения? – М.: Эксмо, 2016.

Graeber 2018 – *Graeber D.* Bullshit Jobs: A Theory. – New York: Simon & Schuster, 2018.

Hamilton 2020 – *Hamilton L.* Welfare Doesn't Work. The Promises of Basic Income for a Failed American Safety Net. – London: Palgrave Pivot, 2020.

King, Marangos 2006 – *King J.E., Marangos J.* Two Arguments for Basic Income: Thomas Paine (1737–1809) and Thomas Spence (1750–1814) // History of Economic Ideas. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 55–71.

Malcolm 2019 – *Malcolm T.* The Definition and Characteristics of Basic Income // The Palgrave International Handbook of Basic Income / ed by. T. Malcolm. – London: Palgrave Macmillan, 2019. P. 15–30.

Piketty 2019 – *Piketty T.* Capital et idéologie. – Paris: Éditions du Seuil, 2019.

Price 1983 – *Price R.* The Labour Process and Labour History // Social History. 1983. Vol. 8. No. 1. P. 57–75.

Therborn 2008 – *Therborn G.* From Marxism to Post-Marxism? London; New York: Verso, 2008.

Van Parijs 1995 – *Van Parijs P.* Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism? – Oxford: Oxford Up, 1995.

Widerquist 2019 – *Widerquist K.* Three Waves of Basic Income Support // The Palgrave International Handbook of Basic Income / ed by. T. Malcolm. – London: Palgrave Macmillan, 2019. P. 31–46.

REFERENCES

Agamben G. (2019) Inactivity of the Economy and the Economy of Inactivity. An Interview. *Logos*. Vol. 29, no. 1, pp. 133–146 (Russian translation).

Graeber D. (2018) *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon & Schuster.

Hamilton L. (2020) *Welfare Doesn't Work. The Promises of Basic Income for a Failed American Safety Net*. London: Palgrave Pivot.

King J.E. & Marangos J. (2006) Two Arguments for Basic Income: Thomas Paine (1737–1809) and Thomas Spence (1750–1814). *History of Economic Ideas*. Vol. 14, no. 1, pp. 55–71.

Klowait N. & Erofeeva M. (2019) Work in the Age of Intelligent Machines: The Rise of Invisible Automation. *Logos*. Vol. 29, no. 1, pp. 53–84 (in Russian).

Maiatsky M. (2015) Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will. *Logos*. Vol. 23, no. 3, pp. 72–87 (in Russian).

Malcolm T. (2019) The Definition and Characteristics of Basic Income. In Malcolm T. (Ed.) *The Palgrave International Handbook of Basic Income* (pp. 15–30). London: Palgrave Macmillan.

Pavlov A.V. (2020) Free Money in a Mousetrap of Surveillance Capitalism. *Russian Sociological Review*. Vol. 19, no. 2, pp. 32–69 (in Russian).

Piketty T. (2013) *Le Capital au XXI^e siècle*. Paris: Seuil (Russian translation: Moscow: Ad Marginem, 2015).

Piketty T. (2019) *Capital et idéologie*. Paris: Seuil.

Price R. (1983) The Labour Process and Labour History. *Social History*. Vol. 8, no. 1, pp. 57–75.

Ritzer G. (1993) *The McDonaldization of Society* (Russian translation: Moscow: Praxis, 2011).

Sidorina T.Y. (2013) The Question of Labour and the Meaning of Life. *Voprosy filosofii*. No. 13, pp. 3–14 (in Russian).

Srnicek N. (2017) *Platform Capitalism*. Cambridge, UK: Polity Press (Russian translation: Moscow: HSE Publishing House, 2019).

Srnicek N. & Williams A. (2015) *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso (Russian translation: Moscow: Strelka Press, 2019).

Stiglitz J. (2015) *The Great Divide: Unequal Societies and What Can We Do about Them*. New York: W. W. Norton & Company (Russian translation: Moscow: Eksmo, 2016).

Therborn G. (2008) *From Marxism to Post-Marxism?* London: Verso.

Vakhshtayn V. & Maiatsky M. (2019) Contingent Labor – Forced Leisure. A Discussion. *Logos*. Vol. 29, no. 1, pp. 1–26 (in Russian).

Van Parijs P. (1995) *Real Freedom for All: What (if Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford Up.

Van Parijs P. & Vanderborght Y. (2017) *Basic Income: A Radical Proposal for a Free Society and a Sane Economy*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Russian translation: Moscow: HSE Publishing House, 2020).

Wajcman J. (2014) *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press (Russian translation: Moscow: Delo, 2019).

Widerquist K. (2019) Three Waves of Basic Income Support. In: Malcolm T. (Ed.) *The Palgrave International Handbook of Basic Income* (pp. 31–46). London: Palgrave Macmillan.

Всеобщий базовый доход как способ перераспределения опыта между индивидами и группами

А.А. Писарев

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена возможной роли всеобщего базового дохода в трансформациях опыта в гендерной и возрастной плоскостях. Всеобщий базовый доход особенно активно обсуждается в последние десятилетия, водоразделом в этой дискуссии являются антропологические и психологические представления о человеке. Но независимо от позиции, распространенной тональностью отношения к идее базового дохода является императив «надо экспериментировать». Пристальный интерес к всеобщему базовому доходу обусловлен тем, что он грозит изменить «родовую» для человека ситуацию конечности ресурсов и необходимости трудиться. Тем самым он способен изменить опыт того, что значит быть тем или иным индивидом. Поскольку всеобщий базовый доход позволяет отделить труд от дохода, есть вероятность, что его введение вернет ценность ныне стигматизируемому или обесцениваемому труду, например, уходу за детьми и пожилыми или домашнему труду. Благодаря этому возможно перераспределение опыта в гендерной плоскости: забота и уход, аффективная связь и чуткость могут стать общим делом родителей, а не только матерей. Еще одно перераспределение опыта возможно в возрастной плоскости. Наряду с автоматизацией труда всеобщим процессом, который рано или поздно затронет все страны, является старение населения. Сейчас преобладают алармистские нарративы, представляющие это как угрозу и проблему. Во многом они основаны на устаревших представлениях о пожилom возрасте и о том, что значит быть пожилым. По сути, это взросление населения в целом. При надлежащей переоценке смысла и значимости пожилого возраста внедрение базового дохода могло бы создать материальные условия для масштабной передачи опыта от пожилых более молодым – впервые со времен традиционных обществ.

Ключевые слова: всеобщий базовый доход, гендер, эмпауэрмент, старение населения, перераспределение опыта, социальная философия.

Писарев Александр Александрович – младший научный сотрудник, сектор социальной философии Института философии РАН.
topisarev@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4261-1275>

Для цитирования: Писарев А.А. Всеобщий базовый доход как способ перераспределения опыта между индивидами и группами // Философские науки. 2020. Т. 63. № 3. С. 131–141.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-131-141

Universal Basic Income as a Way of Redistribution of Experience between Individuals and Groups

A.A. Pisarev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

This article reviews the possible role of the universal basic income in the transformation of experience in gender and age perspectives. The universal basic income has been particularly hotly debated in recent decades. Regardless of the position, the common tone of the debates is the imperative “we must experiment.” Such a close interest in the universal basic income derives from the fact that it threatens to change the “generic” for humans situation of finiteness of resources and the need to work. Thus, it is able to change the experience of what it means to be human. Since the universal basic income allows to separate labor from income, it is likely that its introduction will return value to the currently stigmatized or devalued types of labor, such as child care, elderly care or domestic work. It creates opportunities for experience redistribution in gender perspective: care and leaving (career break), affective connection, and sensitivity could become the business of both parents, not just mothers. Another experience redistribution is possible in age perspective. Along with automation of labor, population ageing is a universal process that will sooner or later affect all the countries. Alarmist narratives that present this process as a threat and a problem now prevail. They are largely based on outdated ideas about old age and what it means to be old. However, in fact, ageing is the maturation of the population as a whole. With a proper re-evaluation of the meaning and significance of old age, the introduction of the universal basic income could create material conditions for the transfer of experience from the elderly to the younger – for the first time since traditional societies.

Keywords: universal basic income, gender, empowerment, population aging, experience redistribution, social philosophy.

Alexander A. Pisarev – Junior Research Fellow, Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science.

topisarev@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4261-1275>

For citation: Pisarev A.A. (2020) Universal Basic Income as a Way of Redistribution of Experience between Individuals and Groups. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63 no. 3, pp. 131–141. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-131-141

Введение

Всеобщий базовый доход как близкая к реальности утопия и мысленный эксперимент вызвал горячие дискуссии, которые с перерывами идут вот уже более двух веков с тех пор, как Томас Пейн в 1795 г. предложил идею безусловных выплат (ground rent) всем гражданам старше 21 года. В числе аргументов в пользу базового дохода называют более справедливое перераспределение доходов, борьбу с бедностью и последствиями автоматизации и прекаризации труда, эмпауэрмент групп, занятых неоплачиваемым трудом и, наконец, достижение всеобщей свободы. Так, по мнению либертарианского апологета базового дохода Филиппа ван Парайса, реальная свобода для всех должна реализовываться не только через равенство прав, но и через равенство *средств*, а базовый доход – способ добиться этого равенства [van Parijs 1995, 30–57]. Этот тип выплат основан на универсальности гражданства и права, в отличие от социальной *помощи* или *пособий* в рамках социального *обеспечения*, подразумевающих адресный «дар» государства-пастыря или общества-пастыря отдельным индивидам и группам¹.

В качестве аргументов против утверждается, что всеобщий базовый доход приведет к радикальному снижению мотивации работать, росту бюджетных расходов, отношениям паразитизма и зависимости (неработающие оказываются «на шее» работающих), уничтожению систем социального обеспечения и неизбежному снижению заработных плат работодателями. Очевидно, аргументы «за» и «против» во

¹ С этим свойством социальной помощи связана нередко встречающаяся (само)стигматизация ее получателей: получение помощи якобы свидетельствует об ущербности, неполноценности получателя. Канадский эксперимент по внедрению базового дохода в городе Дофин, провинция Манитоба, в 1970-е гг. показал, что этот доход, будучи всеобщим, способствовал устранению стигматизации. (см.: [Forget 2017]).

многим связаны с оптимистической или скептической оценкой возможной реакции людей на получение безусловных выплат, поэтому одним из водоразделов между дискутирующими являются антропологические и психологические представления о человеке. Но независимо от позиции в дискуссии вокруг базового дохода, большинство участников разделяют необходимость *экспериментов*.

Всеобщий базовый доход как антропологический эксперимент

Задачи, которые, как предполагается, способен решить всеобщий базовый доход, можно было бы урегулировать целым рядом других инструментов. Однако эти инструменты не вызывают столь бурные дискуссии. Варианты ответа на вопрос, что будет, если ввести или сократить еще одно социальное пособие или льготу, в целом известны. С базовым доходом дело обстоит иначе в силу его *предельного* смысла. Не вполне понятно, какой будет краткосрочная и долгосрочная реакция человека, отдельных групп, общества или человечества в целом на его введение. Как изменятся социальное, политическое или демографическое поведение, трудовые и досуговые стратегии, отношение к себе, психологическое и физическое здоровье и, в конце концов, субъектность человека? Это фундаментальная антропологическая и социальная *неопределенность*. Введение всеобщего базового дохода могло бы стать большим антропологическим экспериментом, который открыл бы нам кое-что о нас самих. Перефразируя Фридриха фон Хайека, можно сказать, что задача базового дохода – продемонстрировать человеку, сколь мало он знает о том, что, по собственному мнению, он способен устраивать и менять. Впрочем, по меньшей мере, мы знаем, что базовый доход затрагивает то, что можно назвать «родовой» для нас ситуацией скудности ресурсов с вытекающей из нее необходимостью трудиться, и, как следствие, целый ряд сопряженных с ней сценариев «социальной судьбы».

Западные страны все больше экспериментируют с базовым доходом и схожими выплатами. За последние двадцать лет кратко-срочные государственные и частные (в основном, по инициативе лидеров Силиконовой долины) эксперименты проводили, например, в Намибии (2008–2009), Канаде (провинция Онтарио, 2017–2019), Кении (Найроби, 2017), Финляндии (2017–2018), США (штат Гавайи, 2017; Стоктон, штат Калифорния, 2019). Стоит иметь в виду, что в ряде случаев, например, в Финляндии, речь

шла не о базовом доходе в собственном смысле слова, поскольку пособие выплачивалось только отдельным категориям граждан (безработные, малообеспеченные). Почти во всех случаях вопросы, интересовавшие администраторов и ученых, сводились к двум: как повлияет введение базового дохода на мотивацию трудиться (пока данные показывают, что влияние незначительно²), и насколько может быть дорог проект³. Согласно выводу Люка Мартинелли, «ВБД (Всеобщий базовый доход. – А. П.), который мы можем себе позволить, недостаточен, а достаточный ВБД мы себе позволить не можем» [Martinelli 2017, 43]⁴.

Пока что базовый доход остается идеей для утопий, пророчеств выходцев из Силиконовой долины и ограниченных локальных экспериментов. Однако он уже работает в качестве продуктивного *мысленного эксперимента*: что произойдет с той или иной реальией общества, будь он внедрен?

Базовый доход, возможности, опыт

Хотя ключевым элементом базового дохода является всеобщность и универсальность, реальным получателем этих выплат будет вовсе не *homo economicus* и не население как подсчитываемая совокупность индивидов. Если базовый доход будет введен,

² Эксперименты пока что ограничены и малочисленны, однако некоторые эмпирические данные уже есть. Согласно обзору исследований американских и канадских случаев введения базового дохода, мужчины сокращали количество часов труда на 0,5–9%, замужние женщины на 0–27%, а матери-одиночки на 15–30% [Widerquist 2005, 61]. Большой процент сокращения в случае женщин обусловлен дополнительной нагрузкой в виде работы по дому. Данные вышеупомянутого канадского эксперимента, проведенного в 1970-е гг., показали незначительное или умеренное влияние введения базового дохода на рынок труда [Hum, Simpson, 191].

³ При оценке затрат на выплаты базового дохода должны учитываться издержки отказа от его введения, что часто игнорируется в дискуссиях. Например, в результате того самого канадского эксперимента в городе снизилось (с повышенного ранее уровня до среднего уровня группы сравнения в другом районе провинции) общее количество госпитализаций и посещений врача, в особенности это касалось категорий травм и психического здоровья [Forget 2017].

⁴ Исключение составляют разве что базовый доход на Аляске и в городе Чероки, Северная Каролина. В первом случае выплаты всем без исключения жителям Аляски осуществляет основанный в 1982 г. государственный фонд, пополняемый за счет отчислений от продаж добываемых здесь минеральных ресурсов (нефть, газ, руда) и собственной инвестиционной деятельности. Во втором случае – созданный в 1995 г. местным сообществом индейцев фонд, основным источником доходов которого является казино, правда, пособие выплачивается только индейцам [Lapowsky 2017, 217].

он попадет в среду, насыщенную гендерными, возрастными, культурными, политическими и др. отношениями, асимметриями и качествами, субъектами и группами, а также разными распределениями возможностей. Конкретные конфигурации этого многообразия отношений обусловлены многими факторами, в т.ч. соотношением между разными видами труда и доходом. Меняя это соотношение, базовый доход повлияет на социальный статус, возможность и доступность отдельных видов труда и образа жизни, что повлечет за собой частичную трансформацию сопряженных социальных отношений. Это может изменить опыт и переживание того, что значит быть тем или иным индивидом (пожилым человеком, домохозяйкой, одиноким родителем или родителями, инвалидом, работником творческих профессий и т.д.) и опыт вовлеченности в те или иные виды деятельности. Другими словами, можно предположить, что базовый доход осуществит *перераспределение опыта* между субъектами и группами.

Под перераспределением опыта в статье понимается, во-первых, перераспределение доступа к различным видам труда, образов жизни и жизненных стратегий (подобно тому, как может перераспределяться доступ к таким благам, как инфраструктура, технологии, лес, водные ресурсы), во-вторых, изменение направлений передачи опыта между социальными группами и индивидами, оказывающее влияние на их жизни. Таким образом, имеются в виду изменения в распределении возможностей внутри социального поля и, соответственно, пространства действия.

Следовательно, безусловное пособие может связать вопросы управления, политики и администрирования с пространствами тел, жизней и самостей и послужить скорее инструментом *управления* как рационального руководства поведением индивидов, чем инструментом биовласти или дисциплинирования.

Управление – это деятельность, формирующая пространство действия и тем самым стремящаяся формировать свободу. Однако хотя управление и формирует свободу, оно не конституирует ее. Управляемые свободны, поскольку они – акторы, то есть они способны по-разному мыслить и действовать, причем иногда непредсказуемо для власти. Управление предполагает существование субъектов, которые свободны в качестве живущих и мыслящих существ, наделенных телом и умственными способностями [Дин 2016, 80].

Благодаря чему возможно это перераспределение опыта? Во-первых, базовый доход при достаточном размере предоставляет дополнительные возможности, *расширяя свободу*, т.к. снимает или смягчает необходимость трудиться, причем трудиться на тех работах, что приносят достаточный доход. Во-вторых, в некоторых случаях базовый доход позволит *отделить* труд от дохода и рыночных механизмов, пренебрегающих социальной ценностью труда. Тем самым он продемонстрирует значительную степень произвольности того, какая работа оплачивается, а какая – нет. Многие виды труда, не связанные напрямую с производством экономических благ или услуг, остаются малооплачиваемыми или неоплачиваемыми, несмотря на свою важность. Они производят нечто социально значимое, но несводимое к исчисляемым рыночным параметрам – качеству жизни, здоровью, психологическому комфорту.

Введение базового дохода поспособствует созданию материальных и, возможно, социальных и символических условий для таких видов труда. Это может сделать их более доступными и придать им соответствующее их содержанию достоинство. Речь идет вовсе не об оптимистичных образах труда-творчества или труда-удовольствия, ассоциируемых с утопиями. Актуальными примерами такой работы являются труд по уходу за детьми и пожилыми людьми и домашний труд, чаще всего лежащий на плечи женщин.

Базовый доход не решит напрямую проблему обесценивания такого труда, но может поспособствовать признанию ценности этого труда (в том числе его систематически игнорируемой аффективной составляющей), а также эмпауэрменту и смягчению зависимости тех, кто им занимается. Современная (неолиберальная) трудовая этика ставит в прямую зависимость моральное достоинство и объем труда, производящего «поток доходов», тем самым стигматизируя безработных, не приносящих доход. Субъекту вменяется понимание себя как предприятия, капитала и ресурса, единственная задача которого приносить доход, а также ответственность за собственную работоспособность и эффективность в качестве такового. «Это концепция не рабочей силы, а капитала-компетенции, в зависимости от различных переменных получающего определенный доход, который есть заработная плата, так что трудящийся оказывается, так сказать, сам себе предприятием» [Фуко 2010, 284]. Есть шанс, что базовый доход

позволит разрушить связь между моралью и приносимым доходом и если не отменить, то смягчить такое (само)понимание субъекта как собственного антрепренера за счет обусловленного пособием появления или усиления альтернативных концепций самости.

В случае ухода за детьми это может привести к дестигматизации статуса «домашнего родителя», не приносящего доход, и изменению сложившегося патриархального гендерного распределения при решении вопроса о том, кто из родителей остается дома с ребенком, а кто продолжает карьеру. Наличие безусловного дохода снизит зависимость остающегося с ребенком родителя, сделает его более свободным в принятии решений и может способствовать тому, что эту работу будут брать на себя и отцы. Косвенным экономическим следствием массового возвращения матерей на рынок труда может стать сокращение гендерного разрыва в размерах заработных плат. Кроме того, благодаря этому забота о ребенке со временем может стать проблемой родителей, а не матерей, а аффективная связь, близкое общение, навыки заботы и ухода перестанут быть женской «судьбой» [Jenkins 2019, 32].

То же самое применимо и к уходу за пожилыми родственниками. Но базовый доход может не только изменить гендерное распределение и социальный статус в случае уже существующих видов труда. Он может способствовать развитию и новых видов бездоходного, но социально значимого труда с сильной аффективной составляющей. Чтобы наметить их возможные контуры, необходимо обратиться к тенденциям, которые, возможно, сформируют будущий мир, в котором может быть введен базовый доход.

Старение населения и базовый доход

Демография со времен мальтузианства является источником нарративов о разного рода «судьбах», о неотвратимых тенденциях роста или увядания населения в условиях ограниченности ресурсов. Одним из них является нарратив о *старении населения*. Это процесс увеличения относительной доли пожилого населения, порожденный демографическим переходом и увеличением ожидаемой продолжительности жизни. Поскольку разные страны в разное время совершили этот переход, где-то старение уже всюду происходит (развитые страны), а где-то начнется сейчас или в ближайшие десятилетия [Dorling, Gietel-Basten 2018, 123–130]. В расхожих версиях нарратива о старении оно представляется почти исключительно как «угроза», «проблема» или «часовая бомба». Государство или человечество якобы ждет социально-

экономическая катастрофа вследствие увеличения доли зависимого населения и нагрузки на работающее: пожилые, мол, почти ничего не производят, но требуют ухода и дорогостоящего лечения. Пенсионные системы (там, где они есть) стран, в которых старение населения стало реальностью, уже столкнулись с этой проблемой, и надежных решений пока нет, кроме крайностей вроде демонтажа этих систем и передачи ответственности родным.

Господствующие сегодня нарративы навязывают образ пожилого преимущественно как зависимого человека. На это накладывается нехватка в ориентированной на молодость западной культуре представлений о пожилом возрасте как особом образе жизни. Оказывающиеся в этой категории люди обнаруживают себя в экзистенциальном вакууме, не зная, зачем и как жить, а не доживать. Впрочем, уже предпринимаются серьезные шаги, направленные на исправление этой ситуации (например, социальные программы, исследования психологии и антропологии пожилых), но впереди еще долгий путь.

Демографы много говорят о том, что необходимо перевернуть эту негативную оценку старения населения и сделать его позитивным явлением [Dorling, Gietel-Basten 2018, 123–150]. Одним из способов добиться этого является уход от оценки этого явления только в плоскости экономических затрат на социальное обеспечение и медицинскую помощь. Базовый доход мог бы помочь в этом. Благодаря безусловному пособию жизнь может перестать сводиться к выполнению задач и получению дохода и, следовательно, обесцениваться, когда с дряхлением тел индивиды уже не способны или малоспособны на это. Вместо того могло бы появиться множество образов жизни, не подчиненных таким логикам, и тогда фукианская эстетика существования превратилась бы из преимущественно критической в позитивную программу. Современный уровень развития медицины и отношения индивидов к своему здоровью позволяет многим пожилым людям гораздо дольше сохранять хорошую форму и следовательно, возможность активной деятельности. Переосмысленная в позитивном ключе концепция пожилого возраста мотивировала бы людей заботиться о себе и строить планы, чтобы прожить полноценную «пожилую жизнь».

Старение населения является взрослением человечества. Накапливаемый за счет увеличения относительной численности пожилых групп профессиональный, образовательный и культурный опыт может передаваться и использоваться на благо других, более молодых, групп. Считается, что ускорение технологического обновления, влекущее обновление и ускорение всей жизни, делает опыт, полученный даже совсем недавно, бесполезным. Однако общение

с людьми, социализировавшимися и повзрослевшими в культурно, социально и технологически другом мире, генеалогически связанном с настоящим, может быть полезно и востребовано именно за счет этой инаковости их опыта. Это способ посмотреть на себя как Другого и найти инвариантные, длительно сохраняющиеся формы и практики человеческого существования. Специфика старения населения, по крайней мере, в развитых странах такова, что многие пожилые люди сохраняют активную включенность в текущие процессы и потому могут соотносить настоящий и прошлый опыт. Такая коммуникация между поколениями может осуществляться в рамках уже активно развиваемой волонтерской работы пожилых при условии переосмысления нашего понимания того, что значит быть пожилым. Базовый доход способен создать материальные условия для такой коммуникации. В некотором смысле базовый доход дает шанс восстановить преемственность опыта, свойственную традиционному обществу, на новых основаниях.

Заключение

Разумеется, будущее базового дохода более чем туманно и рассуждать о его влиянии можно только в форме гипотез, в большинстве случаев произвольно принимая одни допущения и отбрасывая другие. Тем не менее это полезно делать, поскольку позволит набросать карту «болевых точек» общества, потенциально подверженных влиянию и исправлению безусловным пособием. Меняя цифры в строчках доходов индивидов, Базовый доход может повышать статус многих видов социально значимого труда, исправляя перекосы логики рынка труда, делать возможными новые субъектности, менее зависимые от асимметрий, например, гендерной и возрастной, а также от диктата дохода. В качестве такого инструмента перераспределения опыта базовый доход предстает как потенциально сильная этико-эстетическая программа, способная превратить жизнь в полноценный эстетический объект как место конструирования образов жизни.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Фуко 2010 – Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2010.

Дин 2016 – Дин М. Правительность: власть и правление в современных обществах / пер. с англ. А.А. Писарева; под науч. ред. С.М. Гавриленко. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016.

Dorling, Gietel-Basten 2018 – Dorling D., Gietel-Basten S. Why Demography Matters. – Cambridge, UK: Polity Press, 2018.

Forget 2017 – Forget E. Do We Still Need a Basic Income Guarantee in Canada? Research Paper No. 22. – Ontario: Northern Policy Institute, 2017.

Hum, Simpson 1991 – *Hum D., Simpson W. Income Maintenance, Work Effort, and the Canadian Mincome Experiment.* – Ottawa: Economic Council of Canada, 1991.

Jenkins 2019 – *Jenkins B. A Guaranteed Basic Income and the Aesthetics of Existence* // *Journal of Cultural Economy*. 2019. Vol. 12. No. 1. pp. 21–35.

Lapowsky 2017 – *Lapowsky I. Free Money: The Surprising Effects of a Basic Income Supplied by Government* // *Wired*. 2017, November 12. – URL: <https://www.wired.com/story/free-money-the-surprising-effects-of-a-basic-income-supplied-by-government/>

Martinelli 2017 – *Martinelli L. Assessing the Case for a Universal Basic Income in the UK* // IPR Policy Brief. September 2017.

van Parijs 1995 – *van Parijs P. Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* – Oxford: Clarendon Press, 1995.

Widerquist K. 2005 – *Widerquist K. A Failure to Communicate: What (if Anything) Can We Learn from the Negative Income Tax Experiments?* // *The Journal of Socio-Economics*. 2005. Vol. 34. No. 1. P. 49–81.

REFERENCES

Dean M. (2016) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: SAGE Publications (Russian translation: Moscow: Delo, 2016).

Dorling D. & Gietel-Basten S. (2018) *Why Demography Matters*. Cambridge, UK: Polity Press.

Forget E. (2017) *Do We Still Need a Basic Income Guarantee in Canada?* Ontario: Northern Policy Institute.

Foucault M. (2004) *Naissance de la biopolitique: cours au collège de France (1978–1979)*. Paris: Gallimard (Russian translation: Saint Petersburg: Nauka, 2010).

Hum D. & Simpson W. (1991) *Income Maintenance, Work Effort, and the Canadian Mincome Experiment*. Ottawa: Economic Council of Canada.

Jenkins B. (2019) A Guaranteed Basic Income and the Aesthetics of Existence. *Journal of Cultural Economy*. Vol. 12, no. 1, pp. 21–35.

Lapowsky I. (2017, November 12) Free Money: The Surprising Effects of a Basic Income Supplied by Government. *Wired*. Retrieved from <https://www.wired.com/story/free-money-the-surprising-effects-of-a-basic-income-supplied-by-government/>

Martinelli L. (2017, September) Assessing the Case for a Universal Basic Income in the UK. *IPR Policy Brief*.

van Parijs P. (1995) *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press.

Widerquist K. (2005) A Failure to Communicate: What (If Anything) Can We Learn from the Negative Income Tax Experiments? *The Journal of Socio-Economics*. Vol. 34, no. 1, pp. 49–81.

Социальное государство как практика компромисса: модели государства благосостояния в Европе

Г.Ю. Канарш

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье проведен анализ особенностей трех основных моделей социального государства: германской, североевропейской и англосаксонской. К анализу указанных моделей автор обращается в связи с тем, что, во-первых, проблематика социального государства в мире вновь выходит на первый план, а во-вторых, в связи с этим социальное развитие в наиболее развитых странах и в будущем станет во многом определяться теми ценностями и поведенческими моделями, которые заложены в трех основных вариантах социального государства в Европе. В то же время, как показано в статье, социальное государство в Европе имеет важные страновые особенности. Германская модель характеризуется акцентом на поддержание социально-экономического статуса индивида – это консервативная модель. Североевропейская модель основана на принципах всеобщего равенства и универсализма – это социал-демократическая модель. И англосаксонская модель, основанная на низкой роли государства, большом значении гражданского общества и поддержке нуждающихся, – это либеральная модель. Несмотря на значительные отличия, как показано в статье, все эти модели характеризуются стремлением реализовать компромиссные начала, найти некую «золотую середину», что обуславливает их высокую эффективность. С точки зрения автора, ключевые черты Европейской социальной модели, объединяющей указанные три, – уважение прав и человеческого достоинства, идеи равенства и солидарности, социального и политического компромисса и выбора эволюционного пути развития. По мнению автора, эти особенности составляют главное отличие европейской модели от того, что характеризует политическую культуру России, с ее максимализмом и стремлением к крайностям. Автор полагает, что социальный опыт Европы – это то, к чему необходимо обращаться сегодня в российских условиях и что может быть необыкновенно ценным для нас.

Ключевые слова: социальное государство, государство благосостояния, философия экономики, социальная философия, Западная Европа, Америка, консерватизм, либерализм, социал-демократия, прагматизм.

Канарш Григорий Юрьевич – кандидат политических наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии, Институт философии РАН, Москва, Россия.

grigkanarsh@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4723-9820>

Для цитирования: Канарш Г.Ю. Социальное государство как практика компромисса: модели государства благосостояния в Европе // Философские науки. 2020. Т. 63. №. 3. С. 142–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-142-159

The Welfare State as a Practice of Compromise: European Models

G.Y. Kanarsh

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes the features of three main models of the welfare state: German, Northern European, and Anglo-Saxon. The author turns to the analysis of these models, first, because the problem of the welfare state in the world is again coming to the fore, and secondly, because social development in the most developed countries, in the author's opinion, in the future will be largely determined by the values and behavioral models that are embedded in the three main versions of the social state in Europe. From the author's point of view, the key features of the European social model, which combines these three versions, are respect for rights and human dignity, the ideas of equality and solidarity, the ideas of social and political compromise, and the choice of an evolutionary path of development. According to the author, these features are the main difference between the European model and what characterizes the political culture of Russia with its maximalism and tendency to extremes. The author believes that the social experience of Europe is something that needs to be addressed today in Russian conditions and that can be extremely valuable for us. At the same time, as shown in the article, the welfare state in Europe has important country features. The German model is characterized by an emphasis on maintaining the socio-economic status of the individual – this is a conservative model. The Northern European model is based on the principles of universal equality and universalism – it is a social-democratic model. And the Anglo-Saxon model, based on the low role of the state, on the great importance of civil society, is a liberal model. Nevertheless, despite significant differences, as shown in the article, all these models are characterized by the desire to implement compromise principles, to find a “Golden mean,” which makes them highly effective.

Keywords: welfare state, social state, philosophy of economy, social philosophy, Western Europe, America, conservatism, liberalism, social democracy, pragmatism.

Grigory Y. Kanarsh – Ph.D. in Politics, Senior Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow, Russia.

grigkanarsh@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-4723-9820>

For citation: Kanarsh G.Y. (2020) The Welfare State as a Practice of Compromise: European Models. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 3, pp. 142–159.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-3-142-159

Введение

Одной из важнейших проблем современного общественного развития остается проблема трансформаций, которым подвергается институт социального государства на протяжении последних десятилетий, начиная с 1980-х гг. Согласно недавнему исследованию «Edelman Trust Barometer 2020», представленному на Всемирном экономическом форуме в Давосе, большое число людей во всем мире (включая развитые страны) недовольно капитализмом. Прежде всего, их беспокоят усиливающееся социальное неравенство, перспективы остаться без работы в результате автоматизации производства, также они не доверяют социальным институтам [см.: Edelman... 2020]. Как считают некоторые исследователи, такое отношение к капитализму, учитывая, что уровень и качество жизни постоянно росли на протяжении последних десятилетий, является своего рода социальной шизофренией. Например, экономист В.Л. Иноземцев полагает, что-то произошло со способностью людей рационально оценивать условия своей жизни, раз они не могут понять, что именно развитие и процветание капитализма дает им те блага, которые они имеют [Иноземцев 2020].

Между тем в действительности ситуация в мире современного капитализма весьма далека от благополучной. Как показывают французские социологи Л. Болтански и Э. Кьяпелло, капитализм (прежде всего финансовый) сегодня находится на подъеме, тогда как общество переживает серьезный спад [Болтански, Кьяпелло 2011]. Это связано с тем, что в условиях перехода к новому типу взаимоотношений экономики и общества в последней трети XX и в начале XXI в. (именуемого в литературе понятием «постфордизм») экономика в целом стала менее социальной, в гораздо меньшей степени удовлетворяющей чаяния больших масс людей

[Постфордизм... 2015; Уэбстер 2004, 87–102; Шевчук 2000]]. Впрочем, такой переход совершился не одномоментно: в нем можно выделить, как минимум, два этапа – период волны неоконсерватизма (1980-е гг.) и глобализации (1990-е и 2000-е гг.). Неоконсервативная волна означала серьезный кризис государства благосостояния, глобализация усилила эту тенденцию. Сегодня можно говорить об определенной стабилизации и начале поиска новых форм взаимоотношений экономики и общества (попытка найти новые формы социализации экономики).

Настоящая статья посвящена анализу основных моделей социального государства, сформировавшихся во второй половине XX в. на Западе, которые, несмотря на их определенную трансформацию в конце XX и начале XXI вв. (см. подробнее: [Канарш 2020a]), по-прежнему остаются основой социальной политики в странах Европы и Америки. Наше обращение к этим, ставшим уже классическими, моделям, продиктовано попыткой понять, какие ценности и модели поведения являются основополагающими для социального государства Запада. Мы думаем, что данные особенности и далее будут определять характер социальной политики в ведущих странах мира, что этот опыт может быть полезен для осмысления социальной реальности и в нашей стране.

Несмотря на значительные различия между этими моделями, все они идут по пути Дж.Ст. Милля, а не К. Маркса – пути постепенного эволюционного развития, а не радикальной ломки, – сочетая в себе противоречивые элементы и достигая значимого компромисса между социальными классами и политическими силами. Этот путь (Дж.Ст. Милля) стал характерным для Европы уже со второй половины XIX в. и преобладает и поныне [Гранин 2019, 61]. В этом, как нам представляется, его кардинальное отличие от пути России, показавшей на протяжении всего XX в. свою склонность к максимализму и радикальным решениям.

Особенности Европейской социальной модели

Как известно, «золотым веком» капитализма были два послевоенных десятилетия (1950–1960-е гг.). Это время обозначается в литературе как эпоха «фордистского компромисса», когда в результате широкого консенсуса на Западе (между основными социальными силами – государством, профсоюзами и организациями предпринимателей) было реализовано социальное государство («государство всеобщего благосостояния») в его на тот момент наиболее развитой форме («защищающее социальное государство») [Harvey 1990, 125–140; Федотова, Колпаков, Федотова 2008, 254–258]. Этот компромисс предполагал, что предприниматели активно инвестируют в производственный процесс, занимают

ся технологическим развитием и платят налоги. Профсоюзы, в свою очередь, гарантировали обеспечение социального мира в обмен на постоянное повышение благосостояния своих членов. Государство выступало в роли посредника в отношениях труда и капитала, а также осуществляло инфраструктурные проекты и создавало широкую сеть социальной поддержки населения (образование, здравоохранение, социальные пособия). В конечном счете такая прагматичная схема сотрудничества позволила в достаточно короткие сроки (два десятилетия) создать общество с весьма высоким уровнем жизни и системой социальной защиты населения.

Таким образом, система развитого индустриального капитализма в Европе и Америке позволила создать и развитую систему социальной защиты, которая обозначается в разных странах по-разному («государство благосостояния», «социальное государство», «дом народа») [Социальное государство в странах ЕС... 2016]. Наибольшее развитие социальное государство получило в европейских странах. Применительно к Европе можно говорить о возникновении единой Европейской социальной модели (ЕСМ). Ее при этом нередко противопоставляют Американской социальной модели (АСМ). Что характеризует первую модель? Выделяют четыре основных параметра, которые, как считается, являются ключевыми для ЕСМ. Первый параметр – это устойчивый экономический рост. Второй – социальная сплоченность. Третий – защита окружающей среды. Четвертый параметр – человеческое достоинство. Его значимость увеличивается в последние десятилетия по той причине, по которой европейцы все больше осознают необходимость вложений в человеческий капитал, что является необходимым условием для социально-экономического развития.

Известно следующее определение Европейской социальной модели: «ЕСМ – это схема развития общества, основанная на принципах уважения человеческого достоинства, социальной солидарности, социальной справедливости и социально ориентированной конкурентоспособной экономики в условиях благоприятной экологической обстановки» [Каргалова 2011, 183].

Различные сферы жизни общества (экономика, социальная сфера, политика) рассматриваются в рамках ЕСМ как тесно связанные друг с другом, т.е. особенность Европейской социальной модели заключается в том, что она не сводится к мерам по социальной поддержке. Не случайно именно ЕСМ рассматривается самими европейцами как основа общеевропейской идентичности, «социальный стержень» Европы [Каргалова 2011, 184].

Несмотря на складывание в послевоенной Европе единой Европейской социальной модели, по-прежнему (и после создания

Европейского союза) можно говорить о наличии достаточно выраженных страновых моделях социального государства и социальной политики. Иногда в литературе выделяют четыре таких модели (континентальная, нордическая, англосаксонская и средиземноморская [Социальное государство в странах ЕС... 2016], но классическим является представление о трех основных моделях – германской (континентальной, корпоративистской), североευропейской (скандинавской) и англосаксонской [Esping-Andersen 1990].

Германская модель социального государства

Первой из названных трех моделей появилась именно германская (континентально-корпоративистская). Ее возникновение связано с именем германского канцлера Отто фон Бисмарка. Становление этой модели социального государства приходится на последнюю треть XIX в. Именно тогда были приняты три основных закона, заложивших основы социального государства: «Закон о страховании по болезни» (1883); «Закон о страховании от несчастных случаев» (1884); «Закон о страховании по старости и инвалидности» (1889). Как известно, сильная социальная политика, осуществлявшаяся в германской империи, имела своей причиной стремление имперской элиты обеспечить социальный мир и тем самым противостоять «социалистической заразе». Идеино-теоретическим обоснованием бисмаркианского социального государства стали идеи Лоренца фон Штейна, ратовавшего за создание условий для свободного развития индивида под эгидой монархии, а также идеи катедер-социализма [Гранин, 2019; Ефимов, 2015; Кочеткова, 2008].

Особенности бисмаркианской модели социального государства заключаются в следующем: 1) упор делается не на усиление налогообложения, а на развитие социального страхования (в этом – важное отличие данной модели от североευропейской); 2) социальное страхование носит универсальный характер (все работающие должны быть застрахованы, а все работодатели являются страховщиками); 3) размер социальных отчислений напрямую зависит от трудового стажа и размеров предыдущих вкладов (иными словами, социальные отчисления должны гарантировать поддержание социального статуса индивида); 4) сбором социальных отчислений занимаются специальные страховые кассы, аккумулирование и последующее распределение средств осуществляется специальными страховыми фондами. Это означает, что система социального страхования в Германии традиционно является автономной, самоуправляемой и отделена от государства (при этом часть средств в страховых фондах все равно формируется за счет средств государственного бюджета);

5) управление страховыми кассами и фондами реализуется на выборной основе; 6) социальное законодательство в Германии выделено в отдельную, специальную, отрасль права [Белов 2011].

Таким образом, как отмечают отечественные и зарубежные исследователи, особенность бисмаркианского социального государства состоит прежде всего в создании институциональных механизмов и условий для поддержания высокого социального статуса индивида (наемного работника) после того, как он фактически прекращает свою трудовую деятельность [Bonoli 1997; Сидорина, 2013, 68–71]. Этим данная социальная модель отличается от англосаксонской, ориентированной на искоренение нужды, и от североευропейской, сочетающей универсализм социальной защиты с поддержанием высокого уровня жизни (см.: [Канарш 2020б, 174–181]).

Однако наряду с бисмаркианской моделью еще одной основой германского социального государства является теория и практика социального рыночного хозяйства, заложенная Вальтером Ойкеном и другими теоретиками ордолиберализма, в практическом плане реализованная в послевоенный период Людвигом Эрхардом [Социальное рыночное хозяйство... 2017; Социальное рыночное хозяйство... 2007]. Ее суть, на первый взгляд, противостоит классической европейской социальной модели – акцент делается не на обеспечение социальной защиты индивида, но на создание условий для его саморазвития. Согласно ордолибералам и Эрхарду, государство должно создавать такие институциональные условия, в рамках которых каждый человек мог бы обеспечить собственное благосостояние, а не рассчитывать на помощь государства. Главными условиями такого рода ордолибералы считали защиту конкуренции и ограничение монополизма. По их мнению, конкурентный социальный порядок – это то, что создает возможности для увеличения национального благосостояния. В свою очередь, увеличение благосостояния означает, что социальные выплаты государства сводятся к минимуму (ограничиваются поддержкой наименее обеспеченных). При этом, как считал Людвиг Эрхард, государство должно создавать равные стартовые условия для всех, а также способствовать накоплению собственности. Это неолиберальная позиция, которая, однако, считается во многом актуальной и для современной России (императив поддержки не только слабых, но и сильных в обществе и государстве) [Беляева, 2019].

Говоря о германской модели, важно отметить потенциал социального консенсуса, ставший одним из ключевых условий становления социального государства. Как пишут авторы фундаментальной монографии «Социальная Европа в XXI веке», германское социальное государство «...предусматривает в каче-

стве своих основных принципов разумный компромисс вместо конфронтации, согласие – вместо односторонних действий, терпимость – вместо радикализма, эволюцию – вместо революции» [Белов 2011, 249]. Эта особенность – нацеленность на социальный компромисс и эволюционное развитие – характерна, впрочем, не только для Германии, но может считаться важнейшей чертой европейской социальной модели. В Германии она воплощается в системе социального партнерства – тесного взаимодействия между организациями трудящихся, предпринимателей и государства, которое реализуется на разных уровнях (предприятия и общенациональном) и предполагает обсуждение широкого спектра вопросов, касающихся рынка труда. Большое внимание к проблеме регулирования труда как условию обеспечения достойной жизни индивида (в противоположность его обеспеченности благами) – является отличительной чертой неолиберализма ордолибералов и характерным образом отличает послевоенную германскую модель от бисмаркианской [Социальное государство в странах ЕС... 2016, 45–65].

Известной особенностью германской модели является т.н. тарифная автономия – право организаций рабочих и работодателей самостоятельно, без участия государства, заключать соглашения о величине заработной платы на предприятии. Важным является и демократия соучастия на предприятии – система, которая предполагает широкую вовлеченность работников в управление предприятием (через Советы предприятия и наблюдательные Советы). Впрочем, в последние два десятилетия эти характерные особенности германской модели социального государства начинают постепенно демонтироваться, что связано с необходимостью поддерживать высокий уровень конкурентоспособности германской экономики в условиях глобализации [Зарицкий 2003].

Можно утверждать, что именно германская модель составила основу т.н. рейнского капитализма, который в 1990-е гг. активно противопоставлялся «дикому» неолиберальному капитализму американского образца [Альбер 1998].

Североевропейская модель социального государства

В определенной мере противоположностью германской модели является североевропейская (скандинавская, нордическая) модель. Прежде всего она отличается от германской тем, что государство играет в ней весьма значительную роль. Это не удивительно: германское социальное государство изначально носило консервативный характер, тогда как скандинавское – социал-демократический. Второй момент, который отличает скандинавскую модель, – это то, что социальное обеспечение осуществляется в первую очередь не за счет средств социального страхования (как в Германии),

а за счет налогообложения [Сидорина 2018, 60–67; Социальное государство в странах ЕС... 2016, 9–11]. И наконец, еще одно важное отличие – это сильная тенденция к равенству, связанная с традициями скандинавских обществ, усиленных в XX в. многолетним правлением социал-демократических партий [Создавая социальную демократию... 2001].

Можно говорить о двух основных особенностях, которые обеспечивают высокую жизнеспособность скандинавской модели (считается, что она является лучшей в мире). Первая особенность – это культура социального и политического компромисса. Как и в Германии, в Скандинавских странах консенсус – ключевое понятие общественной и политической жизни. Он пронизывает все общественные отношения – от регулирования труда (система социального партнерства) до взаимодействия между политическими партиями. Вторая особенность – сильная встроенность скандинавской модели в международные процессы разделения труда. Экономика региона с давних пор носит экспортоориентированный характер. Примечательно, что, начав с продажи товаров, представляющих естественное преимущество (лес, рыба, руда), страны постепенно перешли к развитому машиностроению, а затем – к инновационной экономике [Антюшина 2011].

Кроме этих двух особенностей, представляющих собой несущие конструкции североευропейской модели, можно назвать еще несколько характерных для нее черт: 1) значительная роль государства в социальных и экономических процессах (включая обширный госсектор в экономике); 2) способность достигать одновременно разнонаправленных целей за счет прагматичной государственной политики (социальная справедливость и экономическая эффективность; высокое потребление и экологическая безопасность); 3) инновационный характер развития (социальные, экономические и технологические инновации); 4) щедрая система социальной поддержки, основанная на прогрессивной шкале налогообложения и отчасти – социального страхования; 5) наличие высокоразвитой экономики, сочетающей возможности как мелкого, так и среднего и крупного бизнеса; 6) сочетание различных форм собственности (государственной, муниципальной, частной и кооперативной); 7) развитая система местного самоуправления и развитое гражданское общество (множество общественных организаций самого разного профиля, тесно взаимодействующих с властью) [Антюшина 2011, 299–319; Канарш 2020б, 174–181; Социальное государство в странах ЕС... 2016, 137–154; Сидорина 2018, 60–67].

Несмотря на различия с германской моделью, представляется, что общего все же значительно больше. Это общее проявляется

прежде всего в прагматизме, который позволяет осуществлять взвешенную социальную и экономическую политику, находить «золотую середину» в самых разных вопросах. Этот прагматизм, как нетрудно заметить, роднит западных европейцев с восточноазиатами (в частности, китайцами) и напротив, значительно отличает Европу от России, для которой на протяжении ее истории было характерно «шараханье» из крайности в крайность (включая и вопросы социальной политики) (см., напр.: [Канарш, 2011, 155–165]). Прагматизм проявляется как в общем политическом выборе шведских социал-демократов (не разрушение рыночной экономики – «курицы, которая несет золотые яйца» [Социальное государство в странах ЕС... 2016, 139]), так и в умелом сочетании целей социальной и экономической политики. Последнее означает, что вложения в одну сферу (социальную) начинают поддерживать развитие в другой сфере (экономической): например, поддержание платежеспособного спроса ради развития инновационной экономики, а также вложения в человеческий капитал [Антюшина 2011, 317].

Англосаксонская модель социального государства

Третья модель социального государства – англосаксонская – включает в себя социальные системы Великобритании и США (Американская социальная модель). Считается, что основой данной модели стал знаменитый отчет Бевериджа (британского лорда У. Бевериджа), представленный специальной комиссией в Великобритании в 1942 г. Меры социальной политики, обозначенные в нем, имели свои особенности, отличавшие данную модель как от германской (бисмаркианской), так и североевропейской [Benassi 2010; Сидорина 2013, 88–71; Канарш 2020б, 174–181]. Во-первых, эта модель была ориентирована не на поддержание высокого социально-экономического статуса (как в Германии), не на универсальную социальную поддержку с высоким качеством жизни (как в Швеции), а на борьбу с нуждой и лишениями (т.е. это некий минималистский проект в принципе). Во-вторых, она носила некий компромиссный характер, предполагавший использование как систем прогрессивного налогообложения, так и социального страхования.

Но подлинным прорывом в деле построения государства благосостояния считается приход к власти в 1945 г. правительства лейбористов [Сидорина, 2018, 74–80; Громыко 2011]. Они осуществили широкую программу национализации предприятий, а также целых отраслей промышленности и различных социальных служб. Были приняты специальные законы, устанавли-

вающие широкую инфраструктуру государства благосостояния, благодаря которым созданы: 1) национальная система здравоохранения; 2) национальная система социального страхования (по болезни, нетрудоспособности, по старости и др.); 3) система социальной помощи, дополнявшая вторую в отношении тех, кто по тем или иным причинам не был охвачен широкой сетью социальной поддержки. Кроме того, лейбористы видели свою задачу в обеспечении полной занятости. В послевоенные десятилетия был достигнут компромисс между двумя главными партиями Великобритании – лейбористской и консервативной, каждая из которых была уверена в необходимости поддержания и развития государства благосостояния.

В то же время в истории Великобритании был период, в который государство попыталось радикально отойти от политики благосостояния (1980-е – первая половина 1990-х гг.), когда у власти находились консервативные правительства (период «тэтчеризма»). Для него характерен сдвиг политики в сторону приватизации, сокращения социальных программ и всей инфраструктуры государства благосостояния. Считалось, что рост социальных расходов является главным препятствием для экономического роста и раскрепощения индивидуальной инициативы [Перегудов 1996]. Однако уже в 1990-е гг. был достигнут новый консенсус между либералами и консерваторами: первые признали важное значение рыночных сил и экономического либерализма, вторые – необходимость сильной социальной политики [Громыко 2011, 330]. Усиление консенсусных начал происходит и в политике т.н. «новых лейбористов» в конце 1990-х гг. и в течение большей части 2000-х гг. под руководством премьер-министра Великобритании Тони Блэра. Во-первых, Блэр активно заимствует из идейного багажа различных социально-философских течений (например, коммунитаризма и левого либерализма); во-вторых, он проводит социальную и экономическую политику, на первый взгляд сочетающую несочетаемое (значительные вложения в социальную сферу и сохранение приватизированных предприятий в неприкосновенности, поддержка семей и малообеспеченных и одновременно – либерализация рынка труда и т.д.) [Работяжев 2012; Работяжев 2014; Охошин 2014; Павлова 2009; Бунькова, 2005]. «“Третий путь” – стремление сочетать часть оправдавшего себя наследия британских «новых правых» с социал-демократическими традициями, экономическую эффективность с социальной справедливостью, свободу индивида со здоровым коллективизмом, социальный рынок континентальной Европы с англосаксонским капитализмом – стал визитной карточкой Тони Блэра» [Громыко 2011, 343].

Впрочем, в последнее десятилетие в Великобритании снова происходит серьезный поворот в сторону либерально-рыночной модели, что связано с острой потребностью в оздоровлении финансовой сферы после кризиса 2008–2009 гг. и последующего экономического спада [Социальное государство в странах ЕС... 2016, 66–83].

Таким образом, в британской социальной политике, несмотря на ее особенности (в сравнении с германской и шведской моделями), мы видим *типично общеевропейское* – нацеленность на социальный и идейный компромисс, поиски «золотой середины» («третий путь»), что позволяет сочетать успешную социальную политику с достижением экономического прогресса.

Американская модель, хотя и считается одним из вариантов англосаксонской, имеет значительные отличия от британской концепции социального государства. Главное различие заключается в том, что американская модель *не является подлинно универсалистской* – несмотря на ряд предпринимавшихся в XX в. попыток создать универсальное социальное государство «для всех», США так и не смогли полностью реализовать данную политику. Для американского государства благосостояния характерны следующие черты: 1) невысокая роль государства в социально-экономических процессах, в значительной мере социальное обеспечение отдано «на откуп» частным и благотворительным организациям; высокая роль гражданского общества в вопросах социального обеспечения; 2) незначительная роль профсоюзов и вообще трудовой солидарности, проблемы труда чаще разрешаются на уровне отдельных предприятий, а не отраслевых профсоюзов; 3) поощрение государством и обществом высокой культуры труда, самореализации и самообеспечения граждан; высокая степень занятости населения, сочетающаяся при этом со значительным уровнем бедности и социального неравенства; 4) в социальной политике акцент делается не на перераспределение и выравнивание, а на борьбу с нуждаемостью (общее для США и Великобритании) [Социальное государство в странах ЕС... 2016; Сидорина 2018, 80–82; Риччери 2011].

В то же время нельзя не отметить, что на всем протяжении XX в. в США делались неоднократные попытки построить сильное государство благосостояния в европейском духе. Это прежде всего «новый курс» Ф. Рузвельта в 1930–1940-х гг., а затем попытки построения «Великого общества» в 1960-е гг. – периоды президентства Дж. Кеннеди и Л. Джонсона; сильная социальная политика была характерна и для демократического правительства У.Дж. Клинтона в 1990-е гг. [Риччери 2011]. На этом пути были достигнуты определенные социальные завоевания (например, создание развитой системы социального страхования при Руз-

вельте, систем медицинского страхования для малообеспеченных «Medicaid» и «Medicare» при Л. Джонсоне). Однако в целом для американского общества, в силу его социальной и культурной специфики, была характерна сильная направленность *против* создания обширной системы социальной поддержки, которая значительно усиливала бы положение социально слабых слоев, в частности этнических и расовых меньшинств. Именно поэтому в США так до сих пор нет общенациональной системы социального страхования, и значительные слои населения оказываются в бедственном положении, что провоцирует реакцию отчаяния и рост самоубийств [Менон 2019].

Можно утверждать, что и европейская, и американская модели социального государства являются прагматичными, однако *прагматизм европейцев отличается от прагматизма американцев*: если для первых характерна выраженная социальная направленность (равенство, солидарность), то американцев отличает индивидуализм и меньшая забота об общем благе (в европейском смысле). Европейский прагматизм поэтому представляется более зрелым, социально ответственным, чем американский, что, по-видимому, проистекает из *различий в типичных национально-психологических особенностях*.

Заключение

Таким образом, эти три модели (континентально-корпоративистская, североевропейская и англосаксонская с двумя ее вариантами) создали основу социального государства в Западном мире. Повторим, что для всех них ключевым фактором явилась большая способность к социальному компромиссу и нахождению взвешенных решений в сфере социальной и экономической политики, что обусловило значительную эффективность каждой, несмотря на существенные различия. Германская модель основана на сочетании консервативной Бисмарка и неолиберальной Ойкена-Эрхарда. Ее ключевой особенностью является поддержание высокого социально-экономического статуса индивида вместе со стремлением создать условия для самообеспечения (в частности, посредством накопления собственности). Скандинавская модель зиждется на преобладающей роли государства и общественного сектора, ее характеризуют универсалистская направленность и стремление гарантировать достойные стандарты жизни для всех. Англосаксонская отличается значительно меньшей степенью государственного вмешательства в перераспределительные процессы, существенной ролью гражданского общества и акцентом на поддержку нуждающихся. Несмотря на имеющиеся различия, эти три модели составили содержа-

ние Европейской социальной модели, базирующейся на идеях уважения человеческого достоинства, социального равенства и солидарности, эволюционного пути развития и поиска социального компромисса. Думается, что указанные особенности ЕСМ будут и в дальнейшем определять направленность социальной политики в развитых странах мира. Кроме того, консенсусный опыт Европейской модели чрезвычайно важен в условиях российской постсоветской действительности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Альбер 1998 – *Альбер М.* Капитализм против капитализма. – СПб.: Экономическая школа, 1998.

Антюшина 2011 – *Антюшина Н.М.* Сущность и перспективы северо-европейской модели // Социальная Европа в XXI веке / под ред. М.В. Каргаловой. – М.: Весь мир, 2011. С. 299–319.

Белов 2011 – *Белов В.Б.* Социальное государство в Германии // Социальная Европа в XXI веке / под ред. М.В. Каргаловой. – М.: Весь мир, 2011. С. 239–260.

Беляева 2019 – *Беляева Л.В.* Рост доходного неравенства и социальных дистанций как следствие ослабления социально-защитной функции государства // Становление государства благосостояния и перспективы социального государства в России. Реалии и проекты / под общ. ред. Н.И. Лапина. – СПб: Реноме, 2019. С. 118–153.

Болтански, Кьяпелло 2011 – *Болтански Л., Кьяпелло Э.* Новый дух капитализма / пер. с фр. под общей редакцией С. Фокина. – М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Бунькова 2005 – *Бунькова Л.А.* Социальная программа «новых лейбористов» Великобритании: подготовка, приоритетные направления, реализация (1994–2001 гг.). Автореф. дис... канд. ист. наук. – М., 2005.

Гранин 2019 – *Гранин Ю.Д.* Социализация европейских государств в XVIII–XX столетиях // Становление государства благосостояния и перспективы социального государства в России. Реалии и проекты / под общ. ред. Н.И. Лапина. – СПб: Реноме, 2019. С. 41–94.

Громыко 2011 – *Громыко А.А.* Англосаксонская модель // Социальная Европа в XXI веке / под ред. М.В. Каргаловой. – М.: Весь мир, 2011. С. 320–347.

Ефимов 2015 – *Ефимов В.М.* Социальный вопрос и социальное государство в Европе второй половины XIX века // Народонаселение. 2015. № 2. С. 9–27.

Зарицкий 2003 – *Зарицкий Б.Е.* Экономика Германии: путь по лестнице, ведущей вниз. – М.: Юрист, 2003.

Иноземцев 2020 – *Иноземцев В.Л.* Мир заболел шизофренией // Московский комсомолец. № 28178. 25 января 2020. С. 3.

Канарш 2011 – *Канарш Г.Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация. – М.: Изд-во МосГУ, 2011.

Канарш 2020а – *Канарш Г.Ю.* «Незачем резать курицу, несущую золотые яйца»: социальное государство и его трансформации в начале XXI века // Социологические исследования. 2020. № 6. С. 52–61.

Канарш 2020б – *Канарш Г.Ю.* Справедливость, демократия, капитализм: Пути модернизации России в XXI веке. – М.: Ленанд, 2020.

Каргалова 2011 – *Каргалова М.В.* Определение и содержание Европейской социальной модели // Социальная Европа в XXI веке / под ред. М.В. Каргаловой. – М.: Весь мир, 2011. С. 173–186.

Кочеткова 2008 – *Кочеткова Л.Н.* Теория социального государства Лоренца фон Штейна // Философия и общество. 2008. № 3. С. 69–79.

Менон 2019 – *Менон Р.* Nation (США): самоубийство становится новой эпидемией в Америке // ИНОСМИ.РУ. 20 июня 2019. – URL: <https://inosmi.ru/social/20190620/245314774.html>

Охошин 2014 – *Охошин О.В.* Новый лейборизм Тони Блэра (1994–2007). Автореф. дис... канд. ист. наук. – М., 2014.

Павлова 2009 – *Павлова О.Ю.* Экономическая политика британских лейбористов при первом правительстве Э. Блэра (1997–2001 гг.). Автореф. дис... канд. ист. наук. – М., 2009.

Перегудов 1996 – *Перегудов С.П.* Тэтчер и тэтчеризм. – М.: Наука, 1996.

Постфордизм... 2015 – Постфордизм: концепции, институты, практики / под ред. М. С. Ильченко, В. С. Мартыанова. – М.: Политическая энциклопедия, 2015.

Работяжев 2012 – *Работяжев Н.В.* Европейская социал-демократия в поисках адаптации к меняющемуся миру // Полития. 2012. № 3. С. 146–167.

Работяжев 2014 – *Работяжев Н.В.* Лейбористская партия Великобритании на пути адаптации к современному миру // Полития. 2014. № 2. С. 118–140.

Риччери 2011 – *Риччери М.* Американская модель как альтернатива ЕСМ на мировой арене // Социальная Европа в XXI веке / под ред. М.В. Каргаловой. – М.: Весь мир, 2011. С. 349–373.

Сидорина 2018 – *Сидорина Т.Ю.* Государство всеобщего благосостояния. – СПб.: Нестор-История, 2018.

Сидорина 2013 – *Сидорина Т.Ю.* Государство всеобщего благосостояния: от утопии к кризису. – М.: РГГУ, 2013.

Создавая социальную демократию... 2001 – Создавая социальную демократию. Сто лет социал-демократической рабочей партии Швеции / под ред. К. Мисгельда, К. Молина и К. Омарка; предисл. Ю.М. Лужкова. – М.: Весь мир, 2001.

Социальное государство в странах ЕС... 2016 – Социальное государство в странах ЕС: прошлое и настоящее / отв. ред. Ю.Д. Квашнин. М.: ИМЭМО РАН, 2016.

Социальное рыночное хозяйство... 2007 – Социальное рыночное хозяйство: концепция, практический опыт и перспективы применения

в России / под общ. ред. проф. Р.М. Нуреева. – М.: Издат. Дом ГУ–ВШЭ, 2007.

Социальное рыночное хозяйство... 2017 – Социальное рыночное хозяйство – основоположники и классики / ред.-сост.: К. Кроуфорд, С.И. Невский, Е.В. Романова. – М.: Весь Мир, 2017.

Уэбстер 2004 – *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества / пер. с англ. М.В. Арапова, Н.В. Малыхиной; под ред. Е.Л. Вартановой. – М.: Аспект-Пресс, 2004.

Федотова, Колпаков, Федотова 2008 – *Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н.* Глобальный капитализм: три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономики и общества. – М.: Культурная революция, 2008.

Шевчук 2000 – *Шевчук А.В.* Постфордистские концепции (критический анализ). – Казань: КГУ, 2000.

Benassi 2010 – *Benassi D.* “Father of the Welfare State”? Beveridge and the Emergence of the Welfare State // *Sociologica*. 2010. No. 3. P. 1–21.

Bonoli 1997 – *Bonoli G.* Classifying Warfare States: A Two-dimension Approach // *Journal of Social Policy*. 1997. Vol. 26. No. 3. P. 351–372.

Edelman... 2020 – Edelman Trust Barometer 2020. – URL: <https://cdn2.hubspot.net/hubfs/440941/Trust%20Barometer%202020/2020%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report.pdf>

Esping-Andersen 1990 – *Esping-Andersen C.* The Three Worlds of Welfare Capitalism. – Princeton: Princeton University Press, 1990.

Harvey 1990 – *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. – Cambridge, MA : Blackwell, 1990.

REFERENCES

Albert M. (1991) *Capitalisme contre capitalisme*. Paris: Seuil (Russian translation: Moscow: Ekonomicheskaya shkola, 1998).

Antyushina N.M. (2011) Essence and Prospects of the North European Model. In: Kargalova M.V. (Ed.) *Social Europe in the 21st Century* (pp. 299–319). Moscow: Ves’ mir (in Russian).

Belov V.B. (2011) Social State in Germany. In: Kargalova M.V. (Ed.) *Social Europe in the 21st Century* (pp. 239–260). Moscow: Ves’ mir (in Russian).

Belyaeva L.V. (2019) The Growth of Income Inequality and Social Distances as a Result of the Weakening of the Social-Protecting Function of the State. In: Lapin N.I. (Ed.) *Formation of the Welfare State and Prospects of the Social State in Russia. Realities and Projects* (pp. 118–153). Saint Petersburg: Renome (in Russian).

Benassi D. (2010) “Father of the Welfare State”? Beveridge and the Emergence of the Welfare State. *Sociologica*. No 3, pp. 1–21.

Boltanski L. & Chiapello E. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2011).

Bonoli G. (1997) Classifying Warfare States: A Two-dimension Approach. *Journal of Social Policy*. Vol. 26, no. 3, pp. 351–372.

Bunkova L.A. (2005) *Social Program of the “New Labourites” in Great Britain: Preparation, Priority Directions, Implementation (1994–2001)* (dissertation). Moscow (in Russian).

Crawford K., Nevsky S.I., & Romanova E.V. (Eds.) *The Social Market Economy – the Founders and Classics*. Moscow: Ves’ mir (in Russian).

Edelman Trust Barometer 2020 (2020). Retrieved from <https://cdn2.hubspot.net/hubfs/440941/Trust%20Barometer%202020/2020%20Edelman%20Trust%20Barometer%20Global%20Report.pdf>

Efimov V.M. (2015) Social Question and Social State in Europe of the Second Half of the 19th Century. *Narodonaseleniye*. No. 2, pp. 9–27 (in Russian).

Esping-Andersen C. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Princeton: Princeton University Press.

Fedotova V.G., Kolpakov V.A., & Fedotova N.N. (2008) *Global capitalism: Three Great Transformations. Socio-philosophical Analysis of the Relationship Between the Economy and Society*. Moscow: Kul’turnaia revoliutsiia (in Russian).

Granin Yu.D. (2019) Socialization of European States in the 18th–20th Centuries. In: Lapin N.I. (Ed.) *Formation of the Welfare State and Prospects of the Social State in Russia. Realities and Projects; Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Center for the Study of Socio-Cultural Changes* (pp. 41–94). Saint Petersburg: Renome (in Russian).

Gromyko A.A. (2011) The Anglo-Saxon Model. In: Kargalova M.V. (Ed.) *Social Europe in the 21st Century* (pp. 320–347). Moscow: Ves’ mir (in Russian).

Harvey D. (1990) *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA: Blackwell.

Ilchenko M.S. & Martyanov V.S. (Eds.) (2015) *Post-Fordism: Concepts, Institutions, and Practices*. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya (in Russian).

Inozemcev V.L. (2020, January 25) The World is Sick with Schizophrenia. *Moskovsky Komsomolets*. No. 28178, p. 3 (in Russian).

Kanarsh G.Yu. (2011) *Social Justice: the Philosophical Conceptions and the Russian Situation*. Moscow: Moscow University for the Humanities Press (in Russian).

Kanarsh G.Yu. (2020a) “Do not kill the goose that lays the golden eggs”: Welfare State and Its Transformations in the Early 20th Century. *Sotsiologicheskie Issledovaniia*. Vol. 6, pp. 52–61 (in Russian).

Kanarsh G.Yu. (2020b) *Justice, Democracy, Capitalism: Ways of Modernizing Russia in the 21st Century*. Moscow: Lenand (in Russian).

Kargalova M.V. (2011) Definition and Content of the European Social Model. In: Kargalova M.V. (Ed.) *Social Europe in the 21st Century* (pp. 173–186). Moscow: Ves’ mir (in Russian).

Kochetkova L.N. (2008) Lorenz von Stein's Theory of the Social State. *Filosofiya i obschestvo*. No 3, pp. 69–79 (in Russian).

Kvashnin Yu.D. (Ed.) (2016) *Social State in the EU: Past and Present*. Moscow: Institute of World Economy and International Relationship Press (in Russian).

Menon R. (2019, June 18) Suicide Is Becoming America's Latest Epidemic. *The Nation*. Retrieved from <https://www.thenation.com/article/archive/suicide-rate-americas-latest-epidemic/>

Misgeld K., Molin K., & Åmark K. (Eds.) (2000) *Creating Social Democracy. A Century of the Social Democratic Labor Party in Sweden*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press (Russian translation: Moscow: Ves' mir, 2011).

Nureev R.M. (Ed.) (2007) *The Social Market Economy: Concepts, Practical Experience and Application Prospects in Russia*. Moscow: HSE Press (in Russian).

Okhoshin O.V. (2014) "New Labourism of Tony Blair" (1994–2007) (dissertation). Moscow (in Russian).

Pavlova O.Yu. (2009) *Economic Policy of British Labourites under the First Government of A. Blair (1997–2001)* (dissertation). Moscow (in Russian).

Peregudov S.P. (1996) *Thatcher and Thatcherism*. Moscow: Nauka (in Russian).

Rabobyazhev N.V. (2012) European Social Democracy in Search of Adaptation to the Changing World. *Politia*. No. 3, pp. 146–167 (in Russian).

Rabobyazhev N.V. (2014) The Labour Party of Great Britain on the Way to Adaptation to the Modern World. *Politia*. No. 2, pp. 118–140 (in Russian).

Ricceri M. (2011) The American Model as an Alternative to the ESM on the World Stage. In: Kargalova M.V. (Ed.) *Social Europe in the XXI Century* (pp. 349–373). Moscow: Ves' mir (in Russian).

Shevchuk O.V. (2000) *The Post-Fordist Conceptions (A Critical Analysis)*. Kazan: Kazan State University Press (in Russian).

Sidorina T.Yu. (2018) *The Welfare State*. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya (in Russian).

Sidorina T.Yu. (2013) *The Welfare State: From Utopia to Crisis*. Moscow: Russian State University for the Humanities Press (in Russian).

Webster F. (1995) *Theories of the Information Society*. London: Routledge (Russian translation: Moscow: Aspect-Press, 2004).

Zaritskii B.E. (2003) *The German Economy: The Path to the Stairs Leading Down*. Moscow: Yurist (in Russian).

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале
и порядке рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 – 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.02.2020 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info