

63(5) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

- ◆ *МИР ОТЧУЖДЕНИЯ*
- ◆ *ОБЩЕПРОЛЕТАРСКИЙ КОТЛОВАН*
- ◆ *ВИДИМОСТЬ СМЫСЛА*
- ◆ *ХОРРОРИЗАЦИИ ПОСТЧЕЛОВЕЧНОСТЬЮ*
- ◆ *ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ*
- ◆ *НОМО DEUS*
- ◆ *РОЖДЕНИЕ ГИПЕРИМПЕРИИ*

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 5/2020

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
**ВИНИТИ РАН, Российский индекс научного цитирования,
EBSCO Academic Complete Search.**

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

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.**

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. 5/2020

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), **Russian Index of Science**
Citation, EBSCO Academic Complete Search.

The information about the journal is published annually
in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

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 Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

БУДУЩЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ. СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Новый технологический уклад: социокультурные основания ■

<i>В.В. ИВАНОВ</i>	Контурь нового мирового уклада	7
<i>Г.Г. МАЛИНЕЦКИЙ</i>	Философия и идеология будущего в контексте современной науки	28

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ. ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Проза как философия: Андрей Платонов ■

<i>G.L. TULCHINSKII (Saint Petersburg)</i>	Digitalization and the Anthropodicy Problem in Andrei Platonov's Works	
<i>{Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)}</i>	Цифровизация и проблема гомодицеи: читая Андрея Платонова}	53
<i>Н.Б. АФАНАСОВ</i>	Читать Андрея Платонова: диалектика философских смыслов в повести «Котлован»	67

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ

Историко-философский экскурс ■

<i>И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург), В.Н СМИРНОВ (Санкт-Петербург)</i>	«Синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф. Достоевского и его истоки в немецкой романтической натурфилософии	87
<i>В.К. ЧЕРНУСЬ</i>	«Онтологизация сознания» как апологетика культуры в философии С.Л. Франка	107
<i>С.М. КЛИМОВА</i>	Философия сознания и осознание философии в интересе советской эпохи	126

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Конференции, семинары, круглые столы ■

<i>Е.П. АРИСТОВА</i>	Размышления о Платонове: обзор XVI конференции Института философии РАН «Проблемы российского самосознания: «народ жить может, но ему нельзя». К 120-летию со дня рождения Андрея Платонова»	149
----------------------	--	-----

CONTENTS

THE FUTURE OF THE CIVILIZATION. STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

New Technological Order: Social and Cultural Foundations ■

<i>V.V. IVANOV</i>	Outlines of a New World Order	7
<i>G.G. MALINETSKIY</i>	Philosophy and Ideology of the Future in the Context of Modern Science	28

INTELLECTUAL HERITAGE. THE PHILOSOPHY OF RUSSIAN LITERATURE

Prose as Philosophy: Andrei Platonov ■

<i>G.L. TULCHINSKII (Saint Petersburg)</i>	Digitalization and the Anthropodicy Problem in Andrei Platonov's Works	53
<i>N.B. AFANASOV</i>	Reading Andrei Platonov: The Dialectics of Philosophical Meanings in <i>The Foundation Pit</i>	67

RUSSIAN PHILOSOPHY IN HISTORICAL DYNAMICS

Historical and Philosophical Excursion ■

<i>I.I. EVLAMPIEV (Saint Petersburg), V.N. SMIRNOV (Saint Petersburg)</i>	The "Synthetic" Image of Jesus Christ in F.M. Dostoevsky's Works and Its Origins in German Romantic Natural Philosophy	87
<i>V. K. CHERNUS</i>	The "Ontologization of Consciousness" as an Apology of Culture in S.L. Frank's Philosophy	107
<i>S.M. KLIMOVA</i>	Philosophy of Mind and Awareness of Philosophy in the Interior of the Soviet Age	126

SCIENTIFIC LIFE

Conferences, Seminars, Round Tables ■

<i>E.P. ARISTOVA</i>	Reflections on Platonov: The Summary of the RAS Institute of Philosophy's XVI Conference "Problems of Russian Self-Consciousness: 'People Can Live, but It Is Forbidden,' Dedicated to the 120 th Birth Anniversary of Andrei Platonov"	149
----------------------	--	-----



**БУДУЩЕЕ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО
ОСМЫСЛЕНИЯ**



**Новый технологический уклад:
социокультурные основания**



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-7-27

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

Контурьы нового мирового уклада*

В.В. Иванов

Российская академия наук, Москва, Россия

Аннотация

В статье исследуются трансформации мирового уклада в контексте развития общественно-экономических отношений и научно-технологического прогресса. Показано, что по мере научно-технического развития, являющегося главным фактором глобальных трансформаций, менялись общественно-экономические отношения, формы государственности, системы управления. Отмечается, что с начала Нового времени философскую основу мирового уклада стали определять рыночные отношения, стимулировавшие интенсивный научно-технологический прогресс и развитие финансово-кредитной системы. Собственно капитализм изначально рассматривался как служение. По мере развития принципиально изменяется функция денег, превращающихся из ресурса в инструмент управления. Это привело к нарастанию дифференциации социально-экономического развития стран, а также к расслоению общества. Попытка построения однополярного мира в результате экономической глобализации дала обратный результат. Исчерпание возможностей капиталистических моделей социально-экономического развития на фоне научно-технологического прогресса привело к каскаду экономических, политических и военных кризисов. Наблюдаемые тенденции позволяют говорить о том, что сбывается прогноз Д. Белла о переходе к постиндустриальному обществу, т.е. обществу, где приоритетом является

* Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 20-511-00003 Бел_а «Философский, методологический и междисциплинарный анализ перспектив и рисков развития цифровой реальности».

повышение качества жизни на основе новых технологий. Поэтому на повестку дня выходит определение контуров нового мирового уклада. Новый мировой (постиндустриальный) уклад сформируется в результате гуманитарно-технологической революции, суть которой заключается в синхронном развитии науки, технологий и культуры, ориентированном на удовлетворение потребностей человека. Основу постиндустриального технологического уклада составят конвергентные технологии. При этом направления и траектория развития человечества будут определяться уровнем взаимодействия общества, бизнеса и власти. Однако, как показывает исторический опыт, в настоящее время отсутствуют механизмы эффективного контроля власти и бизнеса со стороны общества. Поэтому делается вывод, что на данном этапе необходим консенсус, который по крайней мере обеспечит равновесное состояние и глобальную безопасность, а в идеале – придаст новый импульс развитию человечества.

Ключевые слова: мировой уклад, глобальные процессы, технологический уклад, гуманитарно-технологическая революция, постиндустриальное общество, бизнес, власть, деньги, информация.

Иванов Владимир Викторович – доктор экономических наук, член-корреспондент РАН, заместитель президента РАН, руководитель Информационно-аналитического центра «Наука» РАН.

ivanov@presidium.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9823-8767>

Для цитирования: Иванов В.В. Контуров нового мирового уклада // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 7–27.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-7-27

Outlines of a New World Order*

V.V. Ivanov

Russian Academy of Science, Moscow, Russia

Abstract

The article discusses the transformations of the world order in the context of the development of socio-economic relations and scientific and technological progress. It is shown that in the course of scientific and technologi-

* The research was supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 20-511-00003 Бел_а “Philosophical, Methodological, and Multidisciplinary Analysis of Prospects and Risks of the Development of Digital Reality.”

cal development, which is the main factor of global transformations, there are the changes of social and economic relations, forms of statehood, and management systems. It is noted that since the beginning of the New Age, the philosophical basis of the world order began to be determined by market relations, which stimulated intensive scientific and technological progress and the development of the financial and credit system. Capital itself was originally seen as a service. As capitalism evolves, the function of money changes fundamentally, turning from a resource into a mean of management. This led to an increase in the differentiation of the socio-economic development of countries as well as to the stratification of society. An attempt to build a unipolar world as a result of economic globalization gave the opposite result. Exhaustion of the possibilities of capitalism models to provide socio-economic development in spite of scientific and technological progress, led to a cascade of economic, political, and military crises. The observed trends prove Daniel Bell's forecast about the transition to a post-industrial society, that is, to a society where the priority is to improve the quality of life based on new technologies. Therefore, defining the contours of a new world order is on the agenda. The new (post-industrial) world's way of life will be formed as a result of the humanitarian and technological revolution, the essence of which is the synchronous development of science, technology, and culture, focused on meeting human needs. The basis of the post-industrial technological paradigm will be convergent technologies. Moreover, the directions and trajectory of human development will be determined by the level of interaction between society, business, and government. However, as historical experience shows, there are currently no mechanisms for effective control of government and business by society. Therefore, it is concluded that at this stage, a consensus is needed, which at least will ensure a balance and global security, and ideally will give a new impetus to the development of mankind.

Keywords: world order, global processes, technological order, humanitarian and technological revolution, post-industrial society, business, power, money, information.

Vladimir V. Ivanov – D.Sc. in Economy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy President of the Russian Academy of Sciences (RAS), Head RAS Information and Analytical Center “Nauka.”

ivanov@presidium.ras.ru

<https://orcid.org/0000-0002-9823-8767>

For citation: Ivanov V.V.(2020) Outlines of a New World Order. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 7–27. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-7-27

Все исторические системы обладают ограниченным сроком жизни и в конце концов должны уступить свое место другим системам-преемницам.

И. Валлерстайн

Постановка задачи

История развития человечества, по сути, есть история развития общественно-экономических отношений и научно-технологического прогресса. По мере научно-технического развития менялись общественно-экономические отношения, государства, система управления. Процесс трансформаций выглядит следующим образом: получение новых знаний – их освоение (образование) – создание новых технологий и продукции – изменение системы отношений.

В настоящее время Мир находится в процессе перехода к новому состоянию. На повестку дня выходит определение контуров нового мирового уклада.

Трансформация мирового уклада: от религиозного к административному

L'état, c'est moi

(Государство – это я)

Людовик XIV

Христианская религия более 2000 лет является одним из главных институтов, оказывающих существенное, если не решающее, влияние на формирование мирового уклада. Христианство можно считать первым системным глобализационным институтом, распространившим свое влияние практически на все территории, до которых дошла цивилизация.

О роли церкви можно судить по булле Папы Бонифация VIII (1302 г.) «Unam Sanctam», в которой говорилось, что во власти Папы находятся два меча: «один, подчиняющийся другому, светский – духовному... Духовная власть, правда, передана человеку, но она не человеческая, а божеская, и кто не повинуется ей, противится воле господней и подлежит принудительному

спасению», «...короли должны служить церкви по первому приказанию папы (*ad nutum*). Папе принадлежит право карать светскую власть за всякую ошибку. Светской власти это право не дано» [Лозинский 1986, 151]. Следует заметить, что речь не идет о каком-то конкретном государстве, а о принципиальных взаимоотношениях светской и религиозной власти.

Роль церкви наглядно просматривается в процедурах церемонии королевского посвящения. Так, например, во Франции, начиная с 759 г., коронацию проводили высшие представители Церкви в присутствии знати. При этом король подтверждал свою приверженность Церкви.

При вступлении на престол в 877 г. Людовика Заики ему было подано прошение от лица Церкви, в котором, в частности, говорилось: «...лучшие люди Церкви вверяют тебе свои канонические привилегии и вменяют законные ленные права, так как король своей властью обязан исключительно епископству и Церкви, преданным ему». На это последовал ответ: «Обещаю Вам и подтверждаю только для Вас и нашей Церкви быть верным каноническим привилегиям и своей законной обязанности сохранять и защищать предъявленное право, так как король своей властью един с епископством и Церковью, верен им и буду продолжать защищать их» [Польская 2004].

Несмотря на то, что христианство имело много различных, зачастую противоречивых, направлений, в целом именно религия в течение многих веков носила надгосударственный характер и составляла основу мирового уклада, экономическую базу которого составляли феодальные отношения.

В XVII в. на смену концепции «смешанной монархии», объединявшей аристократические и монархические методы управления, пришла теория единого и неделимого суверенитета, который в монархическом государстве всецело принадлежал монарху. Тем самым ответственность монарха была определена не только перед Богом, но и перед своими подданными. Монархи перешли от царствования к управлению [Всемирная история... 2013, 482].

Классическим примером происходящих трансформаций стала Франция XVII в. В результате проведенных реформ, обусловленных противостоянием административной и судебной власти,

сформировалась административная система управления при личном правлении короля Людовика XIV. Королю полностью подчинялись парламент и судебная система.

При этом король резко сократил численность государственных министров, которыми лично управлял. Представители аристократии и духовные лица, входившие в близкий круг советников короля, были заменены на чиновников, вышедших из административного аппарата.

В России заметное ослабление влияния церкви на систему госуправления происходит в ходе реформ Петра I [Костомаров 2004, 640]. В 1700 г. был упразднен Патриарший приказ. Все проводившиеся в нем мирские дела, связанные прежде всего с экономической деятельностью, были переданы в другие ведомства, а духовные дела были поручены временно назначенному блюстителю. Монахам и монахиням было запрещено вмешиваться в управление вотчинами – все доходы от вотчин направлялись в специально созданный в 1701 г. Монастырский приказ. Также были определены государственные средства, выделяемые на содержание монахов и монахинь. Таким образом церковь была переведена на государственное обеспечение.

В результате трансформаций церковь во многом утратила свое влияние на государственное управление, но сохранила воспитательные и образовательные функции. Основу мирового уклада, сформировавшегося в Новое время, составила административная система управления, многие черты которой сохранились и до наших дней.

Капитализм: от служения к тоталитаризму

Задача предприятия – производить для потребления, а не для наживы или спекуляции. А условия такого производства – ... чтобы продукты эти служили на пользу народу, а не только одному производителю.

Г. Форд

Капитализм – это прежде всего и главным образом историческая социальная система.

И. Валлерстайн

Философскую основу следующего мирового уклада определил капитализм, стимулировавший интенсивный научно-технологический прогресс и развитие финансово-кредитной системы. При этом произошла замена базовых ценностей. Если основу религиозной парадигмы составляли духовные принципы, то капитализм изначально рассматривался как служение [Форд 2015]. Но по мере развития приоритеты изменились: «Экономика капитализма... управляется рациональным стремлением к максимальному увеличению накопления» [Валлерстайн 2018, 130].

Трансформация базовых положений мирового уклада в XVII–XXI вв. выглядит следующим образом: нравственные ценности – абсолютизм и капитализм как служение – капитализм как механизм бесконечного накопления капитала.

Обратим внимание на то обстоятельство, что на рынке существуют только два потребителя конечной продукции и услуг: человек и государство.

Человеку товары и услуги нужны для удовлетворения собственных потребностей. При этом часть своих доходов человек передает государству для осуществления общегосударственных функций – оборона, безопасность, образование, здравоохранение и т.д. В этом плане государство также можно рассматривать как потребителя конечной продукции и услуг, необходимых для выполнения его функций.

Что касается бизнеса, то ситуация представляется иным образом. Продукция, которую приобретает бизнес, предназначена не для конечного потребления, а для организации производства товаров и услуг. Так, например, компьютер, купленный человеком, является конечной продукцией, поскольку служит для удовлетворения потребностей. Тот же компьютер, но установленный в офисе, служит для организации производственного процесса, т.е. является элементом технологической цепочки, обеспечивающей выпуск конечной продукции. Бизнес не имеет собственных денег – все деньги у него заемные. Именно на этом построена кредитно-денежная система.

В этом свете следует обратить особое внимание на изменение функций денег. Известны пять функций денег (см., например:

[Геращенко 2009]): деньги как средство обращения, деньги как средство платежа, деньги как средство накопления, деньги как средство кредитования, мировые деньги.

Главной институциональной структурой финансово-кредитной системы являются банки, которые изначально создавались для хранения денег. Эта деятельность также стоит определенных средств, и кроме того, временно свободные деньги одного владельца можно дать в займы кому-то другому для реализации конкретной бизнес-идеи. Однако для этого необходимо, чтобы заемщик не только вернул заимствованные деньги, но также обеспечил издержки по их хранению, банковские риски, а также учел интересы владельца, чьим реальным ресурсом он воспользовался. Естественно, что банки закладывают в ссудный процент ставку, которая гарантированно застрахует их от всяких негативных последствий и кроме того обеспечит получение прибыли. По сути, роль банков сводится к торговле деньгами.

С течением времени в банках сосредотачивается значительный капитал, которым они могут распоряжаться по собственному усмотрению. Это принципиально изменяет функцию денег: из ресурса они превращаются в инструмент управления. С одной стороны, наличие значительных финансовых ресурсов позволяет развивать бизнес. С другой, тормозить его в случае необходимости, например, для устранения конкурента. Но самое главное – банки имеют возможность использовать финансовые ресурсы для влияния на власть.

Международная финансовая система стала основой экономической глобализации, а ее основным признаком – свободное движение капитала. Как отмечал Д. Сорос, «возможность свободного движения финансового капитала подрывает способность национального государства контролировать экономику. Глобализация финансовых рынков ведет к упразднению государства всеобщего благосостояния..., поскольку люди, нуждающиеся в социальном обеспечении, не могут покинуть свою страну, а финансовый капитал, задействованный в системе социального страхования, – может» [Сорос 2004, 17]. Таким образом государство исключается из участия в экономическом

процессе. Согласившись с этим, и общество, и государство сразу теряют возможность демократического развития, поскольку все управление переходит на уровень глобальных финансовых структур, что в свою очередь формирует жесткий, формальный и сверхтоталитарный механизм управления.

Таким образом, в начале XXI в. заложены основы формирования глобальной тоталитарной системы, базирующейся на финансовых и информационных рычагах управления.

Ось развития: наука и технологии

Наше «общество потребления» XX в.
является функцией науки и ее техники.

И. Валлерстайн

Процессы глобальных трансформаций и формирования новых общественно-экономических формаций проходят на фоне развития науки и технологий. При этом об уровне развития в конкретный период времени можно судить по набору технологий – технологическому укладу [Глазьев 1993].

Получение новых знаний о закономерностях развития Природы, Человека и Общества – предмет фундаментальной науки. Эти исследования проводятся во всем возможном спектре направлений познания и как правило, не имеют жестко заданных приоритетов. Одной из разновидностей фундаментальных научных исследований являются ориентированные исследования, т.е. фундаментальные исследования, целью которых является получение фундаментальных знаний для создания новых технологий.

Технология – это предмет прикладных исследований и разработок. Под технологией следует понимать последовательность операций, в основе которых лежит новое знание, приводящее к достижению заранее заданной цели в виде создания новых видов продукции или услуг.

Можно показать, что научно-технический прогресс подчиняется следующим законам:

1. Коммерческая ценность результатов фундаментальных научных исследований постоянно повышается.

2. Стоимость технологий и наукоемкой продукции постоянно снижается.

3. Технологии не могут противоречить законам природы.

4. Распространение знаний и технологий не имеет границ.

Новые знания и технологии приводят к новым способам организации производства, созданию качественно новых видов продукции, следовательно, – и новых рынков. При этом технологические прорывы могут приводить к формированию новой системы социально-экономических отношений. Например, считается общепризнанным, что первая промышленная революция, произошедшая в результате изобретения паровой машины, дала импульс к переходу к капиталистическим формам взаимоотношений.

Последующие вторая, третья и четвертая промышленные революции [Винер 1958; Рифкин 2015; Шваб 2017] открывали новые возможности для создания новых технологий, направленных на обеспечение жизнедеятельности человека (табл. 1).

Таблица 1

Научно-промышленные революции

Период	Базовая технология	Распределение энергии	Топливо/ технологии
Конец XVIII – начало XX вв.	Паровая машина	Локальные источники энергии	Природное сырье с минимальной переработкой
Конец XIX – начало XX вв.	ДВС + электричество	Производство Сеть Потребление	Природные энергоносители / промышленная переработка
Конец XX – начало XXI вв.	ВИЭ + ИКТ	Производство Потребление Сеть	Силы природы / Высокотехнологичные преобразователи
Начало XXI в.	Цифровая экономика	SMART GRID	Электрическая энергия
Гуманитарно-технологическая революция			
После 2009 г.	Технологии обеспечения жизнедеятельности: энергетика, материалы, ИКТ, науки о жизни и биотехнологии	SMART GRID	Электрическая энергия

Конкуренция капиталистической и социалистической систем сыграла важнейшую роль в научно-технологическом прогрессе, получившем мощный импульс в ходе Второй мировой войны. Очевидно, что в середине XX века человечеству не требовались дополнительные источники энергии – необходимые потребности вполне обеспечивались природными ресурсами. Также не было потребности в развитии ракетной техники. Однако для обеспечения победы в войне требовались новые виды оружия, что и стало причиной реализации Манхэттенского проекта США и Атомного проекта СССР, а также работ по освоению космического пространства и развитию цифровой вычислительной техники.

Однако гонка вооружений не могла в полном объеме решить задачи социально-экономического развития, поскольку рынок вооружений достаточно ограничен и в основном контролируется государственными структурами. В то же время рынок гражданской продукции представляет значительно больший интерес и по мере развития постоянно расширяется. Человек является потребителем конечной продукции и услуг, необходимых для удовлетворения собственных потребностей, а государство, наряду с обеспечением безопасности, должно решать и вопросы социального развития, для чего также требуется соответствующая продукция.

Появление новых технологий и видов продукции сформировали новые потребности и новые рынки. Так, например, рынка космических услуг не существовало до запуска в 1957 г. первого искусственного спутника Земли. Однако появившиеся перспективы использования космического пространства не только сформировали новые задачи для науки, но и кроме собственно рынка запуска космических аппаратов, создали новые рынки наукоемкой продукции и услуг (навигация, телекоммуникации и т.д.).

По мере развития, технологии стали неотъемлемой частью среды обитания человека [Дергачева 2015], что выдвинуло в повестку дня проблему техногенной безопасности – экологии технологий [Иванов 2011; Иванов 2015].

Следует также отметить, что создание и распространение новых технологий меньше подвержено внешнему регулированию,

чем экономическая деятельность. Например, если в середине прошлого века только две страны имели ядерное оружие (США и СССР), то в настоящее время в «ядерном клубе» насчитывается уже 10 стран, несмотря на принятые международные акты, направленные на нераспространение ядерного оружия.

В целом же научно-технологическое развитие несет в себе значительные риски, обусловленные тем, что на начальной стадии познания и разработки новых технологий далеко не всегда можно дать ответ, насколько новая технология будет способствовать повышению качества жизни и не приведет ли она к негативным последствиям.

Эта ситуация может быть описана следующей моделью (рис. 1). Результаты фундаментальных научных исследований являются достоянием всего человечества. На базе фундаментальных результатов создаются технологии, которые в свою очередь распространяются в культурном пространстве. Культурная среда условно может быть разделена на два сегмента: позитивный – ориентированный на развитие человечества, и консервативный – не ставящий целью глобальное развитие. В зависимости от того, в какой культурный сектор попадает технология, определяются и направления ее использования. При этом в случае попадания в консервативный сектор существуют высокие риски использования технологий в ущерб развитию. В этом плане показателен пример атомной энергии, первое практическое применение которой было осуществлено для бомбардировки в 1945 г. японских городов Хиросима и Нагасаки. Таким образом, разрыв между культурным и технологическим уровнем может приводить к непредсказуемым последствиям вплоть до глобальных катастроф.

В настоящее время остаются малоисследованными угрозы и риски цифровых технологий, которые, как принято считать, составляют основу четвертой промышленной революции (IR-4) [Шваб 2017]. При ближайшем рассмотрении тезис о том, что Мир вступает в IR-4, выглядит не так однозначно. Прежде всего надо заметить, что в основе своей концепции К. Шваб использовал работу Н. Винера [Винер 1958], впервые изданную

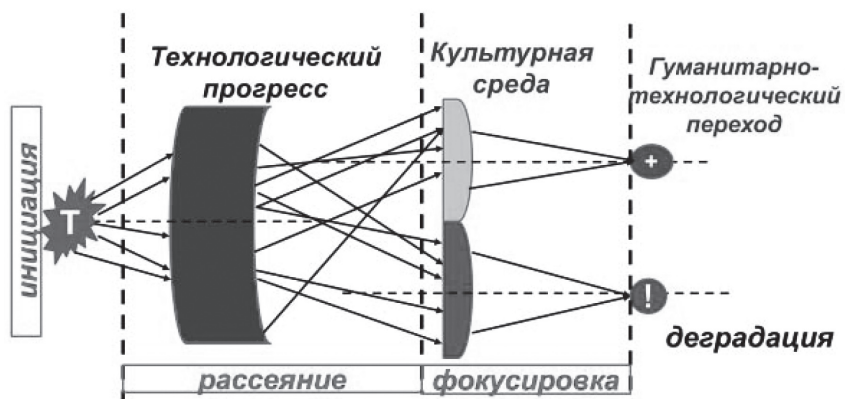


Рис. 1. *От знаний к развитию*

в Лондоне в 1954 г., в которой изложены взгляды на промышленную революцию на базе вычислительных систем.

Развитию цифровой техники человечество обязано фундаментальным открытиям, прежде всего в области физики, энергетики, новых материалов и математики, позволившим создавать воспроизводительные вычислительные системы.

Что же касается интересов общества, то это требует отдельного рассмотрения, поскольку пока нет однозначного ответа на принципиальные вопросы: повысило ли производительность труда создание нового сегмента реальной экономики – производства многофункциональных цифровых систем? Повлияло ли массированное внедрение цифровых технологий на повышение качества жизни или только обеспечило новые источники прибыли? Какие риски и угрозы влекут за собой цифровые технологии? Ответы на эти вопросы требуют проведения специальных комплексных исследований.

Рассматривая перспективы развития цифровых технологий, необходимо особое внимание обратить на следующие возможные риски и угрозы:

- подчинение человека искусственному интеллекту,
- лишение человека права на личное пространство и личную жизнь,
- деградация человека за счет снижения интеллектуальной и физической нагрузки,
- тоталитарная система управления.

Наблюдаемые глобальные тенденции показывают, что начинает сбываться прогноз Д. Белла [Белл 1999] о переходе к постиндустриальному обществу. Этот переход будет осуществляться в рамках гуманитарно-технологической революции (ГТР) [Иванов 2017; Контуры... 2019; Иванов, Малинецкий 2019], суть которой заключается в синхронном развитии науки, технологий и культуры в направлении удовлетворения потребностей человека. В итоге ГТР сформируется постиндустриальный технологический уклад (ПТУ) (табл. 2), основу которого составят технологии энергетики, материаловедения, жизнеобеспечения, а также информационные технологии, объединенные в технологические секторы [Иванов 2015, 78–84].

Всего можно выделить три типа технологических секторов.

Таблица 2

Структура постиндустриального технологического уклада (ПТУ)

Фундаментальные научные исследования		
Приоритеты социально-экономического развития	Ядро технологического уклада	
	Технологический сектор	Базовые технологии
Безопасность Жилье и ЖКХ Здравоохранение Образование Продовольствие Транспорт Энергетика Экология Управление	ТС-1	Биотехнологии Лазерные технологии Нанотехнологии Ядерные технологии
	ТС-2	ИКТ Космические технологии Социальные технологии Технологии природопользования Энергетика
	ТС-3	NBICS-технологии

ТС-1. Технологический сектор представляет собой совокупность технологий, в основе которых лежат общие фундаментальные научные принципы. К ним относятся: ядерные технологии, лазерные технологии, нанотехнологии, биотехнологии.

Например, в основе лазерных технологий лежит явление когерентного излучения, а собственно сектор лазерных технологий включает в себя широкий спектр от медицинских инструментов для проведения микрохирургических операций до мощных технологических систем обработки материалов.

ТС-2. Технологический сектор как совокупность технологий, направленных на решение сходных задач, но различными методами, представляет собой множество технологий, базирующихся на различных исходных законах природы, но направленных на решение одной задачи. Примерами ТС-2 являются социальные технологии (здравоохранение, образование и т.д.), информационные технологии, нетрадиционные источники энергии.

Наиболее интенсивно развиваются информационно-коммуникационные технологии (ИКТ), которые вместе с энергетикой создают технологический фундамент постиндустриального общества.

Собственно энергетика представляет собой широкий спектр технологий – от добычи полезных ископаемых до создания альтернативных источников энергии.

ТС-3. Технологический сектор как совокупность технологий, созданных в результате конвергенции наук. Технологический сектор третьего типа представляет собой совокупность технологий, созданных на основе исследований, проводимых на стыке наук. В настоящее время все большее распространение получают нано-био-инфо-когнитивные технологии (NBIC).

В результате ГТР сформируется новый мировой уклад, базирующийся на новых технологиях повышения качества жизни (постиндустриальный технологический уклад), новой культуре и новой экономической парадигме, суть которой составит переход от «человека для экономики» к «экономике для человека».

Новый мировой уклад: возможные переходы

Можно считать установленным, что новый мировой уклад будет формироваться на основе качественно новых технологий, ориентированных на повышение качества жизни. Вследствие

высоких темпов распространения новых технологий главным объектом конкуренции на глобальном пространстве становится человеческий потенциал. Это обусловлено тем обстоятельством, что именно человек является единственным генератором прорывных идей, которые в дальнейшем находят свое практическое применение. Поэтому государство, обладающее наилучшим человеческим потенциалом, имеет бесспорное преимущество, поскольку может создавать передовые технологии как для коммерческого использования, так и для обеспечения глобального военного превосходства, что позволяет активно влиять на мировой порядок.

Картина новой реальности может быть выражена словами Э. Тоффлера:

Мы мчимся к полностью иной структуре власти, которая создает мир, разделенный не на две, а на три четко определенные, контрастирующие и конкурентные цивилизации. Первую из них символизирует мотыга, вторую – сборочная линия, третью – компьютер.

Измените все эти социальные, технологические и культурные элементы одновременно – и вы получите не переход, а преобразование; не просто новое общество, но начало – как минимум – полностью новой цивилизации.

Однако ввести на планете новую цивилизацию и ожидать мира и спокойствия – это верх политической наивности. У каждой цивилизации есть свои экономические (не говоря уже о политических и военных) требования [Тоффлер 2005, 51].

Очевидно, что мировой уклад будет устанавливать ограниченное число институтов. Традиционный набор выглядит следующим образом: Общество, Власть и Бизнес. Но в новой реальности, по-видимому, в качестве системообразующего института мирового уклада следует рассматривать информацию, которая сейчас, как уже отмечалось, превратилась в неотъемлемый элемент среды обитания.

Тогда распределение функций между основными институтами будет выглядеть следующим образом.

Общество формирует требования к дальнейшему развитию, исходя из главного принципа – повышения качества жизни.

Общество формирует *Общественный заказ* (идеологию), и для его реализации устанавливает систему власти.

Власть (государство) устанавливает через систему законодательства механизмы и правила реализации *Общественного заказа*, доводит их до бизнеса через информационные каналы и контролирует реализацию, в т.ч. через правоохранительную и судебную систему.

Бизнес обеспечивает практическую реализацию *Общественного заказа*. При этом качество реализации определяется двумя основными параметрами – качеством жизни (по отношению к ведущим странам) и позицией страны в глобальном пространстве, ее возможностями по установлению правил игры на глобальных рынках. Главным инструментом влияния *Бизнеса* на процессы являются финансы.

Информация обеспечивает доведение до общества новых знаний, в том числе через систему образования, оповещение о текущем состоянии дел и возможных перспективах. Информация, как и фундаментальная наука, не имеет границ и может рассматриваться в данном случае как основной интегрирующий институт. Таким образом, информация превращается из ресурса в инструмент управления, что мы уже наблюдали на примере денег. Тезис «кто владеет информацией – тот владеет миром» получает новое практическое значение.

Исходя из этого, ключевым вопросом формирования нового мирового уклада становится определение взаимоотношений между *Обществом-Властью-Бизнесом-Информацией*.

Рассмотрим в общем виде возможные сценарии формирования нового мирового уклада

Монополия на информацию принадлежит власти. В этом случае развитие пойдет по жестко заданным алгоритмам, будет осуществлен тотальный контроль над обществом и бизнесом. Что, как известно из практики, в итоге приведет к торможению развития и распаду системы.

Монополия права на информацию принадлежит бизнесу. В этом случае бизнес через влияние на общество будет формировать общественный заказ, в том числе на власть и новые потребности. Но при этом надо учитывать, что «исторический

капитализм — это социальная система, в которой именно те, кто действует по ее правилам, оказывают решающее влияние на социальное целое и задают некие условия. Это такая социальная система, в которой поле действия этих правил (закон стоимости) увеличивалось; те, кто навязывал эти правила, становились все менее склонны к социальному компромиссу; эти правила все более и глубже проникали в социальную ткань, несмотря на то, что общественное противодействие им становилось все сильнее и организованнее» [Валлерстайн 2018].

В итоге реализации этого сценария произойдет передел существующей системы глобального взаимодействия, в результате которого власть от политических структур и системы международных отношений перейдет к транснациональным финансово-промышленным альянсам. При этом государства, хотя формально сохранят свои границы и государственные институты, по факту будут полностью зависеть от этих альянсов. Система образования, воспитания, распределения благ сформирует новую многоуровневую глобальную социальную структуру, не допускающую перехода с уровня на уровень.

Поскольку основной идеей бизнеса является получение прибыли и накопление капитала, то все вопросы социального развития будут сведены к решению этой задачи. Ориентация на финансовую прибыль, прежде всего за счет финансовых спекуляций, приводит к усложнению доступа к финансовым ресурсам и к возникновению неравенства как внутри отдельной страны, так и на глобальном пространстве [Сорос 2004; Стиглиц 2016], а также к эскалации политических, экономических кризисов и военных конфликтов. При этом нельзя исключить возможности глобального конфликта с использованием ядерного оружия в силу расширения доступа к этому вооружению.

Монополия на информацию принадлежит обществу. В этом случае общество формирует заказ на дальнейшее развитие, а также создает условия для его выполнения. Однако, как показывает исторический опыт, в настоящее время отсутствуют механизмы эффективного контроля власти и бизнеса со стороны общества. Научные подходы к решению этой проблемы также не разработаны.

Поэтому следует ожидать достижения консенсуса основных глобальных институтов, обеспечивающих глобальное развитие, что по крайней мере обеспечит равновесное состояние и глобальную безопасность, а в идеале – даст новый импульс развитию человечества.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Белл 1999 – *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999.

Валлерстайн 2018 – *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация. – М: УРСС, ЛЕНАНД, 2018.

Винер 1958 – *Винер Н.* Кибернетика и общество. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958.

Всемирная история... 2013 – *Всемирная история* в 6 т. Т. 3. Мир в Новое раннее время. – М.: Наука, 2013.

Герашенко 2009 – *Герашенко В.В.* Россия и деньги. Что нас ждет? – М.: Астрель: Русь-Олимп, 2009.

Глазьев 1993 – *Глазьев С.Ю.* Теория долгосрочных технологических укладов. – М.: ВлаДар, 1993.

Дергачева 2015 – *Дергачева Е.А.* Концепция социотехноприродной глобализации: междисциплинарный анализ. – М.: ЛЕНАНД, 2015.

Иванов 2011 – *Иванов В.В.* Технологическое пространство и экология технологий // *Вестник РАН.* 2011. Т. 81. № 5. С. 414–418.

Иванов 2015 – *Иванов В.В.* Инновационная парадигма XXI. – М.: Наука, 2015.

Иванов 2017 – *Иванов В.В.* Глобальная гуманитарно-технологическая революция: предпосылки и перспективы // *Инновации.* 2017. № 6. С. 3–8.

Иванов, Малинецкий 2019 – *Иванов В.В., Малинецкий Г.Г.* Философские основания гуманитарно-технологической революции // *Философские науки.* 2019. Т. 62. № 4. С. 76–95.

Костомаров 2004 – *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописании ее главнейших деятелей. – М.: ЭКСМО, 2004.

Контуры... 2018 – *Контуры цифровой реальности: Гуманитарно-технологическая революция и выбор будущего / под ред. Иванова В.В., Малинецкого Г.Г., Сиренко С.Н.* – М.: ЛЕНАНД, 2018.

Лозинский 1986 – *Лозинский С.Г.* История папства. – М.: Политиздат, 1986.

Польская 2004 – *Польская С.А.* Французский монарх, церковь и двор: ролевое участие сторон в церемонии королевского посвящения // *Королевский двор в политической культуре средневековой Европы.* – М.: Наука, 2004. С. 249–278.

Рифкин 2015 – Рифкин Д. Третья промышленная революция: Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / 2-е изд. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015.

Сорос 2004 – Сорос Д. О глобализации. – М.: Эксмо, 2004.

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

Тоффлер 2005 – Тоффлер Э. Война и антивоина: что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005.

Форд 2015 – Форд Г. Моя жизнь. Мои достижения. – Москва: АСТ, 2015.

Шваб 2017 – Шваб К. Четвертая промышленная революция. – М.: Издательство «Э», 2017.

REFERENCES

Bell D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books (Russian translation: Moscow: Academia, 1999).

Chubaryan A.O., Vedyushkin V.A., & Yusim M.A. (Eds.) (2013) *World History. Vol. 3: World in Early Modern Times*. Moscow: Nauka (in Russian).

Dergacheva E.A. (2015) *The Conception of Social-Technological Globalization: A Interdisciplinary Analysis*. Moscow: Lenand (in Russian).

Ivanov V.V. (2011) Technological Space and the Ecology of Technology. *Herald of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 81, no. 5, pp. 414–418 (in Russian).

Ivanov V.V. (2015) *Innovation Paradigm of the 21st Century*. Moscow: Nauka (in Russian).

Ivanov V.V. (2017) Global Humanitarian and Technological Revolution: Preconditions and Prospects. *Innovatsii*. No. 6, pp. 3–8 (in Russian).

Ivanov V.V., Malinetsky G.G., & Sirenko S.N. (Eds.) (2018) *The Contours of Digital Reality: The Humanitarian Technology Revolution and the Choice of the Future*. Moscow: Lenand (in Russian).

Ivanov V.V. & Malinetsky G.G. (2019) Philosophical Foundations of the Humanitarian and Technological Revolution. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 4, pp. 76–95 (in Russian).

Ford H. (1922) *My Life and Work*, Garden City. Garden City, NY: Garden City Pub. (Russian translation: Moscow: AST, 2015).

Gerashchenko V.V. (2009) *Russian and Money: What Awaits Us?* Moscow: Astrel Rus-Olimp (in Russian).

Glazhev S.Yu. (1993) *The Theory of Long-Term Technological Paradigms*. Moscow: Vldar (in Russian).

Kostomarov N.I. (2004) *Russian History in the Biography of Its Main Figures*. Moscow: Exmo (in Russian).

Lozinsky S.G. (1986) *History of the Papacy*. Moscow: Politizdat (in Russian).

Polskaya S.A. (2004) The French Monarch, the Church and the Court-yard: The Role of the Parties in the Ceremony of Royal Initiation. In: Khachaturyan N.A. (Ed.) *Royal Court in the Political Culture of Medieval Europe* (pp. 249–278). Moscow: Nauka (in Russian).

Rifkin J. (2011) *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power is Transforming Energy, the Economy, and the World*. New York: Palgrave Macmillan (Russian translation: Moscow: Al'pina Non-Fiction, 2015).

Soros G. (2002) *George Soros on Globalization*. New York: Public Affairs (Russian translation: Moscow: Exmo, 2004).

Schwab K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum (Russian translation: Moscow: E Publishing, 2017).

Toffler A. & Toffler H. (1993) *War and Anti-War: Survival at the Dawn of the 21st Century*. Boston: Little, Brown and Co. (Russian translation: Moscow: AST, Tranzitkniga, 2005).

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

Wallerstein I. (1995) *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*. London: Verso (Russian translation: Moscow: URSS, Lenand, 2018).

Weiner N. (1950) *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. Boston: Houghton Mifflin (Russian translation: Moscow: Izdatel'stvo inostrannoy literatury, 1958).

Философия и идеология будущего в контексте современной науки

Г.Г. Малинецкий

*Институт прикладной математики имени М.В. Келдыша РАН,
Москва, Россия*

Аннотация

В статье вопрос о философии и идеологии будущего анализируется с точки зрения теории самоорганизации, или синергетики. Этот междисциплинарный подход позволяет сосредоточить усилия исследователей на ключевых проблемах развития цивилизации, и в частности, на проектировании будущего. В теории ценной информации, развитой Д.С. Чернавским, показывается, что существует ряд знаний, умений и навыков, которые повышают вероятность носителей такой информации выжить и передать их в грядущее. В качестве такой информации в XXI в. будут выступать цивилизационный выбор и идеология. В настоящее время популярны несколько «кратких историй будущего» от Лема и Тоффлера до Аттали и Хантингтона. Все они ставят на первое место проекцию на общество достигнутых или перспективных промышленных технических изменений. Теория постиндустриального развития Белла или теория гуманитарно-технологической революции, активно развиваемая в настоящее время, показывают, что это не так. Ключевым фактором станет образ желаемого будущего, лежащий в основе идеологии, принятой элитами и общественным сознанием. В статье показывается, что именно сейчас делается выбор между обществом, живущим с новой левой идеологией или Новым Средневековьем. Нынешняя социально-экономическая и военно-политическая нестабильность в мире, которую наглядно продемонстрировала история с пандемией COVID-19, показывает, что без этого мир окажется в руках «глубинных государств» и других центров силы, преследующих свои, далекие от общих, интересы.

Ключевые слова: проектирование будущего, кризис науки, междисциплинарные подходы, философия истории, постиндустриальный мир, идеологии как параметры порядка общественного сознания, уроки COVID19, новая левая идеология.

Малинецкий Георгий Геннадьевич – доктор физико-математических наук, профессор, заведующий отделом моделирования

нелинейных процессов Института прикладной математики имени М.В. Келдыша РАН.

gmalin@keldysh.ru

<http://orcid.org/0000-0001-6041-1926>

Для цитирования: *Малинецкий Г.Г. Философия и идеология будущего в контексте современной науки // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 28–52. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-28-52*

Philosophy and Ideology of the Future in the Context of Modern Science

G.G. Malinetskiy

Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Abstract

The article analyzes the issues of the philosophy and ideology of the future from the point of view of the theory of self-organization, or synergetics. This interdisciplinary approach allows researchers to focus their efforts on the key problems of the development of civilization and, in particular, on designing the future. In the theory of valuable information developed by D.S. Chernavsky, it is shown that there is a number of knowledge, skills, and abilities that increase the probability of their holders to survive and convey essential information to the future generations. In the 21st century, civilizational choice and ideology will be such knowledge. Several “brief histories of the future” are currently popular, from S. Lem and A. Toffler to J. Attali and S.P. Huntington. All of them focus on the projection onto society of achieved or promising industrial technical changes. D. Bell’s theory of post-industrial development as well as the theory of the humanitarian and technological revolution, which is actively developing at the present time, show that this is not correct. The key factor will be the image of the desired future, which underlies the ideology adopted by the elites and public consciousness. The article shows that now a choice is being made between the society that adopts a new leftist ideology or the New Middle Ages. The current socio-economic and military-political instability in the world, which was clearly demonstrated by the situation of the COVID-19 pandemic, shows that without it the world will be dependent on the establishment and other centers of power pursuing their own, far from common, interests.

Keywords: designing the future, crisis of science, interdisciplinary approaches, the philosophy of history of the post-industrial world, ideologies as parameters of the order of public consciousness, COVID-19 lessons, new left ideology.

Georgiy G. Malinetskiy – D.Sc. in Physics, Professor, Head of the Department of the Modeling of Non-linear Processes, Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences.

gmalin@keldysh.ru

<http://orcid.org/0000-0001-6041-1926>

For citation: Malinetskiy G.L. (2020) Philosophy and Ideology of the Future in the Context of Modern Science. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 28–52.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-28-52

Постановка проблемы

Мы плывем в морях, еще не нанесенных на карту. Мы гораздо больше знаем об ошибках прошлого, чем об опасностях будущего. Потребуется неизмеримые коллективные усилия, чтобы выработать ясную стратегию преобразований. Между тем дезинтеграция системы идет быстро, а защитники иерархии и привилегий не тратят зря времени и ищут решения и исходы, которые изменили бы все, ничего не меняя.

И. Валлерстайн. После либерализма

Классические вопросы, поставленные Иммануилом Кантом: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?», а также четвертый вопрос, обобщающий их: «Что такое человек?», почти два века являются основой большинства философских проектов. Однако наступившая эпоха трансформировала эти вопросы в конкретно-практические. Что может знать отдельный человек с учетом всех его ограничений? Какого уровня понимания может добиться научное сообщество в различных областях в обозримой перспективе или в принципе? Какова карта нашего незнания и пределы познания человечества? Вопрос о деятельности неразрывно связан с проблемой целеполагания, с ограничениями, в рамках которых будут решаться поставленные задачи, с осознанием рисков, которые ожидают нас на выбранном пути. Надежды связаны с вариантами будущего, возможными в нашей реальности, с выбором одного из них, а также с усилиями, вложенными в его воплощение.

Причем в отличие от мыслителей прошлых веков, понятно, что ответы на эти ключевые вопросы требуют работы не только философов и ученых. Философия, начиная со времен Античности, скорее очерчивала пространство возможностей и заглядывала далеко вперед. Наука, а сейчас и междисциплинарные подходы, и пройденный исторический путь определяют, что из пространства альтернатив реализуется в нашем мире.

Взгляд на «вечные» вопросы очень точно обозначил выдающийся философ, футуролог и фантаст Станислав Лем: «Я стал философом в то время, когда в королевстве философии уже невозможно строить большие системы, потому что это королевство распалось из-за вторжений науки, так что философ в результате не может быть независимым создателем картины мира. Поэтому он должен или соглашаться на сосуществование с наукой, причем разделенное на бесчисленные дисциплины знание не может быть понятым одним человеком, и ни один человек не может стать универсальным специалистом, хотя наука-философия является-таки философией в профессиональных отношениях и отношениях с учениками. Или, напротив, ему остается отступление в изоляцию, как это уже произошло с феноменологией или языковой философией... Научная фантастика означала для меня научную строгость и в то же время еще и привилегию творческой свободы, которую предоставляет искусство. То есть, несмотря ни на что, все-таки означала философию, пусть и скрытую переводом в литературу» [Лем 2018, 279].

В этих словах, как и во всем творчестве Лема [Лем 1968], видны несколько важных моментов, характерных для знания в наше время.

Во-первых, это расширение диапазона масштабов исследований в пространстве и во времени. Именно эта тенденция является сейчас ведущей в физике, астрономии, биологии, истории, социологии, во многих других науках. Особенное значение имеет космология и само стремление к звездам.

Во-вторых, огромное влияние на нашу картину мира, на самознание оказывает именно естествознание. Наполеону приписывают слова, что опираться можно лишь на то, что оказывает сопро-

тивление. В этом смысле естественные науки являются хорошей точкой опоры. Философские и литературные произведения Лема опирались прежде всего на представления кибернетики.

В-третьих, никогда будущее не было столь важной и актуальной проблемой науки, как в настоящее время. Причины этого очевидны. Эффективные дальновидные решения на государственном и многих других уровнях требуют ясных представлений о том, что будет происходить в ближайшие 20–30 лет.

В-четвертых, мир стал намного сложнее и разнообразнее, чем раньше, поэтому интуитивных представлений о прежде простых предметах оказывается порой недостаточно. Многое должно быть рассчитано. Рост технологического могущества расширяет пространство рисков и увеличивает цену ошибки.

В-пятых, сохраняет свое значение необходимость наличия образа желаемого будущего. Именно среди таких образов ищутся цели, вехи и ориентиры. «Утопистика – это не утопические мечтания, трезвое предвидение трудностей и открытое продумывание институциональных структур. Про утопистику думали, что она сеет рознь. Но если антисистемным силам надо быть неунифицированными и сложными, тогда альтернативные версии будущего – часть процесса», – пишет И. Валлерстайн [Валлерстайн 2003, 232]. По этой причине большую тревогу вызывает нынешний кризис научной фантастики, которая уступает свое место в общественном сознании фэнтези – будущему в прошлом. Это признак футурофобии – боязни будущего.

Цель этих заметок – с позиции естественных наук и теории самоорганизации (синергетики) обсудить ряд нынешних тенденций мирового развития и связанных с ними альтернативных вариантов будущего.

Кризис науки XXI века

Единственное, чему научила меня моя долгая жизнь: что вся наша наука перед лицом реальности выглядит примитивно и по-детски наивно – все же это самое ценное, что у нас есть.

А. Эйнштейн

Успехи, достигнутые человечеством в XX в., огромны. Роль науки в этом очень велика. Благодаря антибиотикам и родовспоможению удалось существенно снизить смертность. Во многих развивающихся странах удалось увеличить продолжительность жизни вдвое, осуществив мечту Фауста о второй молодости. За прошедший век людей на планете стало вчетверо больше. Синтез аммиака из воздуха (Фриц Габер, Нобелевская премия по химии 1918 г.) открыл путь к производству азотных удобрений и отодвинул угрозу голода. Атомный и космический проекты при всей опасности разработанных в них технологий позволили человечеству 75 лет обходиться без мировых войн и масштабных военных конфликтов. Это создает иллюзию того, что голод, эпидемии и войны остались в прошлом и человечество движется к созданию человека-бога – Homo Deus. «Чтобы функционировать, современная экономика должна постоянно и непрерывно расти... Поэтому капитализм и побуждает нас добиваться бессмертия, счастья и божественности... Экономика, основанная на безостановочном росте, требует бессрочных проектов – именно таких, как поиски бессмертия, блаженства и божественности», – пишет один из популярных «технооптимистов» Ю. Харари [Харари 2018, 65].

В таких суждениях игнорируются два важных фактора. Начиная с 1980-х гг., биосфера перестала самовосстанавливаться и справляться с последствиями деятельности человека. К сожалению, оправдался прогноз выдающегося ученого и мыслителя В.И. Вернадского – человек действительно стал геологической силой. Чтобы население стран БРИКС вышло на нынешний душевой уровень потребления, нужно несколько таких планет, как Земля.

Принципиальные проблемы возникли и с развитием науки, которая имеет критическое значение для нашего будущего. Известно классическое ленинское положение о том, что политика является концентрированным выражением экономики. Однако сама экономика – это не что иное, как массовое применение технологий специалистами, подготовленными системой образования. Но технологии и знания, которые призвана передавать эта система, создаются в научной отрасли. Поэтому, в конечном

счете, на больших масштабах именно наука определяет вектор развития общества. Например, защита информации, криптография с открытым ключом, системы блокчейн являются результатом многовековой работы многих поколений математиков над классическими задачами Античности (трисекция угла и удвоение куба). Развитие компьютеров в XX в. воплотило пророчество Г.В. Лейбница об огромной роли, которую, по его мысли, должны были сыграть «считающие машины» в будущем. В книге «Сумма технологии», которую иногда называют «библией индустриальной эпохи», Лем убедительно показал, что мы являемся прежде всего технологической цивилизацией [Лем 2018]. Поэтому грядущее будет определено тем, какие цели будут поставлены и какие технологии будут созданы для их достижения.

В 1908 г. В. Ленин писал о кризисе в естествознании, связанном с тем, что открытия в физике будто бы поставили под вопрос диалектический материализм [Ленин 1968]. По сути дела, это была защита атеистического мировоззрения, предполагающего более активную социальную позицию, чем религиозное сознание. Речь шла, скорее, не о самих физических идеях и результатах, а об их философской интерпретации.

Нынешний кризис гораздо серьезнее. Он касается самой сущности науки и вектора ее развития. Научная отрасль столкнулась с «эффектом Вавилонской башни». В 2004 г. науковеды выделили 72 тыс. научных дисциплин [Переслегин, Переслегина 2015]. Британский писатель Чарльз Сноу сетовал в 1959 г. на растущую пропасть между естественнонаучной и гуманитарной культурами, на отсутствие общего языка между их представителями [Сноу 1985]. Сейчас ученые, работающие в соседних лабораториях, зачастую не понимают друг друга. В настоящее время профессия исследователя стала массовой и критерии оценки работы ученого существенно изменились. Во многом сегодня все это стало похоже на спорт. В одних случаях на первый план выходит экономический эффект от проведенного исследования, в других – размер гранта, полученного для его проведения, в-третьих – те или иные показатели цитируемости, а совсем не решенные задачи.

В 1959 г. один из видных теоретиков квантовой механики Юджин Вигнер, лауреат Нобелевской премии по физике 1969 г., предсказал кризис фундаментальной науки, приблизившейся к своим пределам. Причины этого он видел не только в утрате общего языка, но и в том, что результаты разных дисциплин дают различные, противоречащие друг другу картины реальности. Как общество может опираться на знание, если вооруженные им ученые дают прямо противоположные рекомендации?! Кроме того, «нетрудно представить себе, что наступит и такое время, когда изучающий физику утратит интерес или будет попросту не в силах пробиваться через уже накопившиеся слои к переднему фронту науки, к самостоятельному исследованию» [Вигнер 1971, 75]. Сейчас это предсказание проявляется не только в том, что доля студентов, желающих и способных посвятить себя науке, постоянно уменьшается. Участники многих международных проектов («мегасайенс», как их стали сейчас называть в России) сетуют, что большой проблемой стало отсутствие увлеченности, ответственности, высокой квалификации, взаимопонимания, необходимых на всех уровнях организации огромных коллективов. Это приводит к тому, что сроки многократно переносятся, расходы увеличиваются, а ожидаемых результатов получить не удастся.

Фронт научных поисков оказался слишком большим. Сейчас уже нельзя «к каждой интересной задаче приставить по исследователю». Приходится выбирать, что интересует нас на самом деле. На передний план выходит «научная стратегия». Верный выбор может дать обществу основу для прорыва. Ошибочный – обесценить усилия научного сообщества [Иванов, Малинецкий 2017].

«Хотя об этом не принято говорить вслух, мы все знаем, что с общечеловеческой точки зрения цели нашей науки намного скромнее, чем цели, например, древнегреческой науки, и что наша наука с большим успехом увеличивает нашу мощь, чем наделяет нас знаниями, представляющими чисто человеческий интерес», – писал Вигнер [Вигнер 1971, 176]. С этим трудно не согласиться. Например, будущее должно волновать каждого ответственного взрослого человека, но в

науке этим проблемам уделяется на удивление мало внимания по сравнению со многими другими задачами... Признаком нынешнего упадка знания является и то, что многие сегодня предпочитают религиозное мировоззрение научному, что невежество входит в моду.

Надежды на перемены, на выход из нынешнего кризиса во многом связаны с развитием междисциплинарных подходов. Одним из наиболее успешных среди них является теория самоорганизации, или синергетика (от греческого «совместное действие»). По-видимому, самоорганизация будет одной из главных концепций в науке XXI в. по многим причинам. Если мы не предполагаем участия в организации нашей реальности высших сил, то науке следует искать механизмы самоорганизации на всех масштабах и уровнях, – от вселенной и элементарных частиц до общества и сознания. Начиная с XVII в. – столетия науки и технологий, – в центре внимания ученых были элементарные сущности (атом, клетка, товар и др.), анализ свойств которых должен был дать ключ к пониманию целого. С середины XX в. наука вплотную занялась коллективными явлениями и сложными системами, обладающими свойствами, которых нет у их частей. Большую роль в произошедшей «смене вех» сыграло использование компьютеров в научных исследованиях. Все чаще ученым приходилось заниматься не только задачами анализа, но и синтеза.

Понимание ключевой роли самоорганизации появилось и у представителей гуманитарных наук: «Решающую роль в завоевании нами мира сыграла наша способность объединять в сообщества массы людей. Современное человечество правит планетой не потому, что отдельно взятый человек более умный и более умелый, чем отдельно взятый шимпанзе или волк, а потому, что *Homo Sapiens* – единственный на Земле вид, способный гибко взаимодействовать в многочисленных группах» [Харари 2018, 157]. Именно самоорганизация, способность к сложным коллективным действиям позволила нашему виду создавать жизнеспасающие технологии и передавать их во времени (от поколения к поколению) и в пространстве (из региона в регион).

Сегодня синергетика представляет собой подход, лежащий на пересечении сфер предметного знания, математического моделирования и философской рефлексии.

Многие выдающиеся философы по-своему определяли свое ремесло. Мы будем следовать подходу Бертрانا Рассела: «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недоступным; но подобно науке, она призывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения... Чтобы понять эпоху или нацию, мы должны сами в некоторой степени быть философами» [Рассел 2017, 11].

Человек живет в рациональном, эмоциональном и интуитивном пространствах. Теория рационального выбора, много лет господствовавшая в экономике, позволяет объяснить далеко не все. Смыслы, ценности, традиции, культура, образ будущего, этические императивы на многих поворотах истории оказывались не менее важны, чем прагматические расчеты.

Математическое моделирование также принципиально важно для синергетики. Оно позволяет выделять ключевые причинно-следственные связи и заглядывать в будущее.

Российский философ А.В. Смирнов определяет философию как сферу свободного творчества [Беленицкая 2020, 42–49]. С другой стороны, Лейбниц трактовал математику как науку о возможных мирах. Предметное знание «привязывает» синергетику к исследованию проблем, волнующих общество. И одна из этих проблем – предвидение будущего.

Как заглянуть в будущее

Люди просят меня предсказать будущее,
когда я хочу только предотвратить его.

Р. Брэдбери

Огромную роль в естествознании сыграла периодичность движения небесных тел. Естественно стремление к пониманию будущего, основываясь на поисках аналогий настоящего в про-

шлом. Этот подход сформулирован еще в книге Екклесиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: “смотрите, вот это новое”, но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1:9–10).

В случае 40–50-летних циклов технологического перевооружения (кондратьевских циклов) такой подход оказывается оправданным и позволяет предсказывать экономические кризисы, войны, революции [Пантин, Лапкин 2006].

Однако если следовать логике выдающегося французского историка, представителя школы «Анналов» Фернана Броделя, то ключевое значение в истории имеют процессы, разворачивающиеся в «долгом времени», и здесь продолжительность циклов оказывается совсем другой [Бродель 2006].

Например, американские историки Л.Г. Бадалян и В.Ф. Криворотов считают, что мы сейчас переживаем уникальное время, связанное с наложением вековых, 1000-летних и 100-тысячелетних циклов. Из анализа первых следует, что XXI столетие будет веком Америки. Из анализа вторых – что рухнет мир Нового времени, подобно тому, как с крушением Рима рухнул мир Античности. Сотысячелетние циклы позволяют предположить преобразование человека как вида [Бадалян, Криворотов 2014, 36–57]. Своеобразную циклическую трактовку истории предлагает и В.Г. Буданов [Буданов 2013].

В свое время в физике победила идея близкодействия. Чтобы одно тело подействовало на другое, находящееся вдали от него, нужен некий посредник, например, – поле. Возможно, подобным образом стоит посмотреть на процессы, разворачивающиеся во времени. Развитие синергетики привело к важному выводу – для большинства сложных систем имеет место некоторый горизонт прогноза T . Как бы точно мы ни знали состояние системы в начальный момент времени, мы не сможем предсказать, что с ней произойдет через время T , какими бы мощными компьютерами мы ни пользовались [Малинецкий 2015]. Это своеобразное «близкодействие во времени». Иначе говоря, по истечении времени T система «забывает», с чего она начинала. Колебания, близкие к периодическим, как в небесной ме-

ханике, для сложных развивающихся систем являются скорее не правилом, а счастливым исключением. Отсюда следует, что даже говоря об истории, разумно заглядывать не более, чем на 50–100 лет вперед [Турчин 2007; Фридман 2010].

Вначале в физике время сопоставляли с периодическими, циклическими, повторяющимися процессами, – с движением небесных тел, ходом часов, колебаниями молекул. Однако затем дело дошло до необратимых процессов, связанных с рассеянием, диссипацией энергии, со «стрелой времени» [Ровелли 2020]. По-видимому, в истории такие необратимые процессы заслуживают особого внимания. Вероятно, самым значительным из них является глобальный демографический переход, связанный с изменением закона роста населения Земли. Палеодемографические исследования показали, что население Земли в течение сотен тысяч лет росло по гиперболическому закону с асимптотой в 2025 г. [Капица, Курдюмов, Малинецкий 2020]. Если бы эта тенденция сохранилась до этой даты, то к 2025 г. нас стало бы бесконечно много. Наш вид – единственный, который рос таким образом. Он наглядно показывает технологические достижения нашей цивилизации. Трансгуманисты, говорящие о «кибернетическом бессмертии», о «слиянии людей с компьютерами», о «технологической сингулярности», о «новой религии», просто экстраполируют эту гиперболическую кривую в будущее [Харари 2018].

Тем не менее на наших глазах, на времени жизни одного поколения этот закон «ломается», скорость роста числа людей в мире резко уменьшается. Технологическое развитие сократило смертность и увеличило продолжительность жизни. Это изменило репродуктивную стратегию: от «высокая смертность – высокая рождаемость» к «низкая смертность – низкая рождаемость». Модели показывают стабилизацию численности населения мира уже к 2050 г. на уровне 10,5–11,0 млрд чел. [Капица, Курдюмов, Малинецкий 2020]. Эпоха экстенсивного роста заканчивается. Сейчас происходит самый крутой поворот в мировой истории. Наступает время выбирать будущее.

Мировая история является сложным процессом. Для его моделирования и теоретического анализа этот объект при-

ходится упрощать, «проецировать» на те или иные оси. В историческом материализме такой осью была собственность на средства производства, а движущей силой развития – классовая борьба. История представлялась объективным процессом смены общественно-исторических формаций – от первобытно-общинной до коммунистической.

Однако учитывая ведущую роль науки в «долгом времени», можно выбрать и другую ось – роль и значение знания в качестве источника развития. Это было сделано американским социологом Д. Беллом в теории постиндустриального развития. Его анализ дал другую картину: «На протяжении большей части человеческой истории реальностью была природа: и в поэзии, и в воображении люди пытались соотнести свое “я” с окружающим. Затем реальностью стала техника, инструменты и предметы, сделанные человеком, однако получившие независимое существование вне его “я” в овеществленном мире. В настоящее время реальность является в первую очередь социальным миром – не природным, не вещественным, а исключительно человеческим, воспринимаемым через отражение своего “я” в других людях... Человек может быть переделан или освобожден, его поведение запрограммировано, а сознание изменено. Ограничители прошлого исчезли вместе с концом эры природы и вещей» [Белл 1999, 662].

В соответствии с этим взглядом обычно выделяют традиционное (до XX в.), индустриальное (XX в.) и постиндустриальное общество, переход к которому в настоящее время происходит в странах-лидерах. Стремительное развитие компьютерной реальности стало катализатором перехода к постиндустриальному обществу. Скорость и глубина происходящих преобразований позволяют говорить о гуманитарно-технологической революции [Иванов, Малинецкий 2017; Контурсы цифровой реальности... 2018].

В последнее время появился ряд исследований в жанре «краткая история будущего». В них предлагается тот или иной сценарий событий грядущего. Однако ответ на вопрос: «Что будут показывать сегодня вечером по TV?» зависит от того, какая программа будет включена, от действий субъекта. Ана-

лиз моделей синергетики показывает, что для них характерно явление бифуркации: при изменении параметров прежняя траектория теряет устойчивость и одновременно с этим открывается несколько путей дальнейшей эволюции [Пригожин, Стенгерс 2014; Малинецкий 2013]. В точке бифуркации система особенно чувствительна к малым воздействиям, которые могут изменить ее будущее. Мир не создан до конца – мы можем оказаться соавторами его творения. В нашем случае параметром является уровень технологического развития. Для бифуркации характерны малые события, получающие большой резонанс, – например, пандемия COVID-19, настойчивые попытки политиков переписать историю, локальные конфликты на Ближнем Востоке, в которые оказались вовлечены ведущие геополитические игроки. Именно в точке бифуркации сейчас находится наш мир.

В начале развития синергетики, до 2010-х гг., обычно подчеркивались общие системные закономерности самоорганизации, характерные и для природы, и для общества. Пришло время обратить внимание на несколько важных отличий. Первое связано с тем, что социальные системы рефлексивны – они могут оценивать свое состояние, действовать, исходя из этого, осуществлять целеполагание. Второе важное отличие состоит в том, что в них возможна сборка субъектов, которые могут ставить перед собой задачи, находить средства для их решения и устранять препятствия, возникающие на этом пути. Леонардо да Винчи называл оптику раем для математиков. С не меньшим основанием социальные науки можно назвать «раем для синергетики» – существует множество сценариев самоорганизации для «человекомерных» систем.

Для сложных систем характерно наличие так называемых параметров порядка – ведущих переменных, которые с течением времени начинают определять сценарий развития всей системы. Что же является параметром порядка в общественном сознании? Очевидно, это идеология, понимаемая как синтез долгосрочного научного прогноза и образа желаемого будущего. В динамической теории информации, построенной российским ученым Д.С. Чернавским, рассматривается эволюция в пространстве

и во времени популяций носителей различных видов ценной информации. Под последней понимаются знания, умения, навыки, дающие их носителям преимущества и помогающие выживать [Чернавский 2015]. Это может быть владение языком, профессией или конфессиональная принадлежность. Такой информацией может быть идеология или цивилизационный проект. В ходе самоорганизации и конкуренции носителей разных типов информации остается несколько наиболее жизнеспособных типов, имеющих наибольшее количество сторонников. Именно соперничество идеологий определяет многие исторические процессы и позволяет заглядывать в будущее.

Маркс считал, что со временем наука полностью заменит идеологию. Однако история показала, что этого не произошло. Идеология опирается на научные представления, но не исчерпывается ими.

Запрос на идеологию возник в XIX в. Пример Наполеона, сумевшего вдохновить Францию на «народную войну», показал, что убеждения и мировоззрение являются огромной силой, которую могут использовать элиты.

Естественной реакцией на Великую французскую революцию стала консервативная идеология, стремящаяся блокировать грядущие перемены и сохранить нынешнее положение вещей: «Все действительное разумно, все разумное действительно».

Либерализм боролся с традицией и призывал к перманентным переменам: «Либерализм возник как средство для противостояния демократии. Своим возникновением он был обязан стремлению обуздать опасные классы сначала в ведущих странах, а потом в рамках мир-системы в целом. Либеральное решение проблемы состояло в том, чтобы предоставить им ограниченный доступ к политической власти и определенную долю прибавочной стоимости в тех пределах, которые бы не угрожали процессу постоянного накопления капитала или государственной системе, на которую он опирается» [Валлерстайн 2003, 42]. Идеалом было перейти от господства, основанного на силе и богатстве, к господству, основанному на согласии. Отсюда стремление к манипуляции общественным сознанием и лозунг Бернштейна: «Движение – все, цель – ничто». По сути,

оба упомянутые варианта идеологии устраивали буржуазию. В 1848 г. на арену выходит социализм, стремящийся ускорить историческое развитие, в том числе и путем революций.

Ленин считал возможными лишь две идеологии – либеральную (буржуазную) и социалистическую (пролетарскую) [Ленин 1969]. По сути дела, весь XX в. стал временем их соперничества. Остается удивляться тому, что на основе самых общих идеологических представлений о социализме удалось отстроить свой новый тип мироустройства, имеющий ряд важных преимуществ.

После окончания холодной войны возникла иллюзия, что время идеологий прошло. «Мы могли бы резюмировать: общечеловеческое государство – это либеральная демократия в политической сфере, сочетающаяся с видео и стерео в свободной продаже», – писал Френсис Фукуяма в 1989 г. [Фукуяма 2007, 310].

Однако: «Король умер. Да здравствует король!»

Век идеологий.

Дубль два

Вот на какой вызов мы должны ответить – создание новой левой идеологии во время распада исторической системы, в которой мы живем.

И. Валлерстайн. После либерализма

Мир оказался слишком большим и сложным. Если либерализм и социализм претендовали на универсальность своих рецептов, то сейчас на это рассчитывать не приходится. Попытки воспользоваться этими рецептами отбросили ряд стран на много десятилетий назад. Не привели к успеху попытки их воплотить во многих государствах Африки и Латинской Америки. По-видимому, каждой цивилизации предстоит выстраивать свою идеологию и искать свой путь в будущее.

Глобализация по-американски не удалась, сами США все хуже справляются с ролью доминанта. Это приводит к возрождению консервативной идеологии. У капитализма нет будущего, поэтому Д. Трамп и элиты, которые он представляет, хотели

бы еще раз повторить двадцатый век с глобальным доминированием Америки и войнами вдали от нее. В «зеленой зоне», в «граде на холме» создаются высокие технологии, культурные стили, образы массового сознания. «Желтая зона» обслуживает «зеленую», поставляя туда продукты, товары, таланты, а вся нестабильность сбрасывается в «красную зону». Санкции поставили крест на свободе торговли, а эпидемия COVID-19 показала, что несмотря на все международные институты, в сколько-нибудь опасной ситуации – «каждый за себя». В отличие от XIX и XX вв., цена человеческой жизни во многих ведущих странах стала весьма велика – они не готовы к войнам с большими человеческими жертвами с целью отстоять свои интересы. В прежнем смысле они не являются «великими державами». И это является «ахиллесовой пятой» современного капитализма. Тем не менее шансы на то, что мир будет развиваться по консервативному сценарию, достаточно велики. Ядерное оружие у немногих стран стабилизирует нашу реальность, что, разумеется, не означает отсутствие соперничества в других областях.

Удивительным образом преобразился либерализм, в наибольшей степени восприняв новые технологии управления обществом. Марксистский лозунг «Пролетарии всех стран соединяйтесь!» оказался нереалистичным. Самоорганизации в глобальном масштабе, несмотря на общность интересов трудящихся, не произошло. Однако технические средства для воплощения противоположной стратегии «Разделяй и властвуй!» оказались очень эффективными. Интернет и связанная с ним виртуальная реальность превратили мир в огромное число «клубов по интересам», позволили «сжигать» свободное время миллиардов людей и отвлекать их от насущных нужд. Если у либералов не получилось дополнить власть, основанную на господстве и богатстве, согласием, то естественно опираться на манипуляцию и контроль.

По прогнозам экспертов Давосского экономического форума, к 2025 г. 80% людей будут иметь цифровое присутствие в Интернете. «Население» Facebook (1400 млн) уже превысило население Китая и Индии, Twitter (646 млн) – США, Индонезии и Бразилии,

Instagram (152 млн) – России [Шваб 2017]. Более 185 млн следят за аккаунтом футболиста Криштиану Роналду.

Впрочем, достижения науки и технологий уже сегодня позволяют гораздо дальше продвинуться в социальном управлении – к Новому Средневековью. США и Китай располагают в настоящее время цифровыми платформами, которые дают возможность осуществлять постоянный мониторинг миллиардов людей (звонки, письма, сообщения, метаданные, передвижения). Предполагается, что к 2025 г. мониторинг будут осуществлять более 1 трлн датчиков, подключенных к сети Интернет [Шваб 2017]. В частности, Эдвард Сноуден организовывал базы данных, позволяющие вечно хранить собранную информацию в интересах разведывательного сообщества США – своеобразного «государства в государстве» [Сноуден 2020].

Далее, по мысли французского социолога Жака Аттали, неизбежна следующая революция: «К 2050 году под давлением требований рынка и благодаря новейшим техническим средствам мир объединится вокруг глобальной торговой площадки без центрального государства. Начнется то, что я называю гиперимперией... Наблюдение – модное словечко грядущих времен. С помощью новейших технологий можно будет узнать все о происхождении продукции и передвижении людей... Ничего не удастся держать в секрете, больше не останется причин для скромности и открытости. Все будут знать всё обо всех» [Аттали 2014, 168–178].

Почему же «всё обо всех»? «Знание – сила», как считал Френсис Бэкон, и велик соблазн этим знанием воспользоваться. Искусственный интеллект может уже на нынешнем уровне организовать систему социального рейтингования, ежедневно выставляя каждому человеку отметки на основе полученной информации. И далее, исходя из «успеваемости», можно будет лишать людей права летать на самолетах, получать качественное медицинское обслуживание, давать хорошее образование детям, посещать крупные города. Сословное средневековое общество на этой основе сформируется быстро и естественно. Исполнится мечта Лейбница – машины, запрограммированные элитой, будут судить людей.

Жернова истории мелют медленно... Противоречия капитализма, о которых писал Ленин накануне Первой мировой войны и которые должно было снять практическое воплощение социалистической идеологии, никуда не исчезли.

Неравенство по-прежнему очень велико – активы 80 богатейших людей мира превышают общее состояние 3,5 млрд беднейших [Стиглиц 2016]. Финансовые инструменты многократно превышают валовой мировой продукт. Идет напряженная борьба между ведущими игроками за передел сфер влияния. Слабеющему доминанту – США – бросает вызов новый центр силы – Китай. В экономической истории мировые войны XX в. связывают со сменой технологических укладов и главного энергоносителя эпохи («войны нефти против угля»). Сейчас также происходит смена укладов и газ замещает нефть.

Но возникли и новые проблемы. Генеральный секретарь ООН Антониу Гутерриш говорит о всадниках Апокалипсиса, которые уже скачут по земле – вероятные конфликты с применением ядерного оружия, глобальные климатические изменения, рост неравенства в мире, риски цифровых технологий.

В индустриальном мире всего этого было бы более чем достаточно для мировой войны, которая позволила бы снять многие противоречия, выяснить истинные силы ведущих игроков и переделить мир по-новому, в зависимости от того, как они выдержат этот экзамен.

Но в «постиндустриальном мире» все происходит иначе. «Странная эпидемия» COVID-19 это наглядно показывает. Каждая мировая война приводила к тому, что большое значение приобретала новая сфера противостояния. В Первой мировой это были глубины морей. Во Второй – воздушное пространство. В Холодной войне – космос. Станислав Лем предсказывал, что в будущем такой сферой станет биологическое пространство и судьбы народов будут «решать» бактерии, фаги, вирусы [Лем 2003]. Судя по всему, он оказался прав.

Эпидемии играли во многих случаях большую социальную роль. Это Антонинова чума в Риме (165–180), пандемия чумы (1346–1353), унесшая по разным оценкам от 30 до 60% населения Европы, и пандемия гриппа «испанка» (1918–1920),

которым было заражено более 550 млн чел. (29,5% населения мира) и число жертв которого составило от 17 до 100 млн чел. Эпидемии в Европе в XV–XVI вв. привели к власти режимы, способные действовать жестко, организовывать карантин. Эти эпидемии ослабили папскую власть и существенно изменили культуру [Степанов, Сысоев 2020, 76–79].

Эпидемия COVID-19 представляется странной. ВОЗ предупредил об опасности пандемии, когда в мире было всего несколько сот заболевших. Эпидемический порог на то время не был превышен ни в одной стране. Каждый погибший – огромная потеря, тем не менее общее число умерших в этом случае сравнимо с числом жертв обычных эпидемий гриппа. Некоторые другие были гораздо масштабнее. При азиатском гриппе (1956–1958) погибло 2 млн чел., при гонконгском (1968–1969) – 1 млн (в том числе 15% населения Гонконга) [Делягин 2020, 3], но о закрытии границ тогда и речи не было. Поразительно, что руководители почти всех стран, как по команде, сразу начали закрывать границы, «рубить» целые отрасли собственной экономики, уничтожать малый и средний бизнес, втягиваться в странную игру по минимизации числа заболевших и умерших именно от этой болезни. Удивительно отсутствие каких-либо вразумительных объяснений предпринимаемых чрезвычайных мер. Очевидно это «действие», сравнимое по последствиям с масштабной войной, является «операцией прикрытия» для чего-то совсем другого... Конечно, пандемией воспользуются, чтобы объяснить сползание мира в глобальную депрессию. Разумеется, элиты и внутри стран, и в мире постараются использовать этот повод в своих интересах. В конце концов, лучше такой экзамен странам, чем мировая война. Закономерно, что пандемия ускорит распад мира на макрорегионы... Возможно, на горизонте встает совсем другая угроза. Не зря доктор Рошаль назвал происходящее «репетицией биологической войны».

Кто является субъектом мировой политики? Государства? Транснациональные корпорации (ТНК)? Или кто-то еще? Возможно, «скрытые субъекты», «глубинные государства» и прочие, остающиеся за кулисами, научный анализ которых только начат [Фурсов 2015], не менее могущественны. Во вся-

ком случае организовать происходящее ни государствам, ни ТНК не по силам...

Почему биологическое оружие в индустриальную эпоху оказалось под запретом? Потому что не было концепции его боевого применения – заражая «чужих», трудно уберечь «своих». «Своих» жалко – рабочие руки нужны.

В постиндустриальном мире ситуация изменилась радикально – люди правящим элитам не нужны. В ведущих странах мира в сельском хозяйстве, промышленности, управлении есть место лишь для четверти трудоспособного населения. По экспертным оценкам, в ближайшие десятилетия искусственный интеллект оставит без дела половину работающих в США [Ли 2019]. Если капиталу не нужны люди, то начинается игра совсем по другим правилам.

Все вышеперечисленное делает выработку современной левой идеологии – Нового коммунизма – жизненной необходимостью. Конечно, такая идеология должна опираться на современную науку, гораздо точнее, чем в XIX в. очерчивать императивы в политике, экономике, культуре, в отношениях с цивилизациями, выбравшими другой путь. Дело облегчает наличие огромного советского опыта, да и последней эпидемии тоже. Почти все, на что удалось опереться в эти дни, – от взаимоотношений и ценностей до квалификации врачей, институтов, больниц и заводов – пришло из СССР.

Маркс писал, что философия должна не только объяснять мир, но и изменять его. Сейчас ставки выше. Речь идет о сохранении мира, цивилизации, человека. Идеология должна дать ориентиры и наметить путь в Будущее. Думаю, что это будет осознано и сделано.

Оптимизм вселяет то, что человечество смогло преодолеть много высоких барьеров. Возьмет и этот.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аттали 2014 – *Аттали Ж.* Краткая история будущего. – СПб: Питер, 2014.

Бадалян, Криворотов 2014 – *Бадалян Л., Криворотов В.* Конец истории или Новое Средневековье // *Однако.* 2014. № 176. С. 36–57.

Беленицкая 2020 – *Беленицкая О.Л.* Новое измерение в науке // *В мире науки.* 2020. № 1/2. С. 42–49.

Белл 1999 – *Белл Д.* Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999.

Буданов 2013 – *Буданов В.Г.* Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. – М.: Либроком, 2013.

Бродель 2006 – *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Том 1. Структуры повседневности. Возможное и невозможное. – М.: Весь Мир, 2006.

Валлерстайн 2003 – *Валлерстайн И.* После либерализма. – М.: Эдиториал УРСС, 2003.

Вигнер 1971 – *Вигнер Е.* Этюды о симметрии. – М.: Мир, 1971.

Делягин 2020 – *Делягин М.* Мир разделенный // Завтра. 2020. № 12 (1370). С. 3.

Иванов, Малинецкий 2017 – *Иванов В.В., Малинецкий Г.Г.* Россия: XXI век. Стратегия прорыва. Технологии. Образование. Наука / 2-е изд. – М.: Ленанд, 2017.

Капица, Курдюмов, Малинецкий 2020 – *Капица С.П., Курдюмов С.П., Малинецкий Г.Г.* Синергетика и прогнозы будущего: Книга 2. Образование. Демография. Проблемы прогноза / 4-е изд., испр. и сущ. дополн. – М.: Ленанд, 2020.

Контурсы цифровой реальности... 2018 – Контурсы цифровой реальности. Гуманитарно-технологическая революция и выбор будущего / под ред. В.В. Иванова, Г.Г. Малинецкого, С.Н. Сиренко. – М.: Ленанд, 2018.

Лем 1968 – *Лем С.* Сумма технологии. – М.: Мир, 1968.

Лем 2003 – *Лем С.* Библиотека XXI века. – М.: АСТ, 2003.

Лем 2018 – *Лем С.* Литература и философия, или «Я хотел спасти мир» // Четвертые Лемовские чтения / отв. ред. А.Ю. Нестеров. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2018.

Ленин 1968 – *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений / 5-е изд. Т. 18. – М.: Политиздат, 1968. С. 7–384.

Ленин 1969 – *Ленин В.И.* Империализм как высшая стадия капитализма // *Ленин В.И.* Избранные произведения / 5-е изд. Т. 27. – М.: Политиздат, 1969. С. 299–426.

Ли 2019 – *Ли К.-Ф.* Сверхдержавы искусственного интеллекта: Китай, Кремниевая долина и новый мировой порядок. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2019.

Малинецкий 2013 – *Малинецкий Г.Г.* Пространство синергетики: Взгляд с высоты. – М.: Либроком, 2013.

Малинецкий 2015 – *Малинецкий Г.Г.* Математические основы синергетики: Хаос, структуры, вычислительный эксперимент. – М.: Ленанд, 2015.

Пантин, Лапкин 2006 – *Пантин В.И., Лапкин В.В.* Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития. – М.: Феникс+, 2006.

Переслегин, Переслегина 2015 – *Переслегин С., Переслегина Е.* «Дикие карты» будущего. Форс-мажор для человечества. – М.: Алгоритм, 2015.

Пригожин, Стенгерс 2014 – *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / 7-е изд. – М.: Ленанд, 2014.

Рассел 2017 – *Рассел Б.* История западной философии. Т. 1. – М.: АСТ, 2017.

Ровелли 2020 – *Ровелли К.* Срок времени. – М.: АСТ; CORPUS, 2020.

Сноу 1985 – *Сноу Ч.П.* Две культуры и научная революция // *Сноу Ч.П.* Портреты и размышления. – М.: Прогресс, 1985. С. 195–226.

Сноуден 2020 – *Сноуден Э.* Личное дело. – М.: Эксмо, 2020.

Степанов, Сысоев 2020 – *Степанов Д., Сысоев Т.* Куда приводят эпидемии // *Эксперт.* 2020. № 14. С. 76–79.

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

Турчин 2007 – *Турчин П.В.* Историческая динамика: На пути к теоретической истории / под общ. ред. Г.Г. Малинецкого, А.В. Подлазова, С.А. Боринской; предисл. Г.Г. Малинецкого. – М.: ЛКИ, 2007.

Фридман 2010 – *Фридман Дж.* Следующие 100 лет: Прогноз событий XXI века. – М.: Эксмо, 2010.

Фукуяма 2007 – *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. – М.: АСТ, 2007.

Фурсов 2015 – *Фурсов А.И.* De conspiratione. Капитализм как заговор. Т.1: 1520–1870-е годы. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2015.

Харари 2018 – *Харари Ю.Н.* Homo Deus. Краткая история будущего. – М.: Синдбад, 2018.

Чернавский 2015 – *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация: Динамическая теория информации. – М.: URSS, 2015.

Шваб 2017 – *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Э, 2017.

REFERENCES

Attali J. (2009) *Une brève histoire de l'avenir*. Paris: Fayard (Russian translation: Saint Petersburg: Piter, 2014).

Badalyan L. & Krivorotov V. (2014) The End of History, or the New Middle Ages. *Odnako*. No. 176, pp. 36–57 (in Russian).

Belenitskaya O.L. (2020) New Dimension of Science. *V mire nauki*. No. 1/2, pp. 42–49 (in Russian).

Bell D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books (Russian translation: Moscow: Academia, 1999).

Braudel F. (1967) *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e – XVIII^e siècle. Vol. 1: Les Structures du quotidien*. Paris: Armand Colin (Russian translation: Moscow: Ves' Mir, 2006).

Budanov V.G. (2013) *Methodology of Synergetics in Post-Non-Classical Science and Education*. Moscow: Librokom (in Russian).

Chernavsky D.S. (2015) *Synergetics and Information: Dynamical Theory of Information*. Moscow: URSS (in Russian).

Delyagin M. (2020) A World Divided. *Zavtra*. No. 12, p. 3 (in Russian).

Friedman G. (2009) *The Next 100 Years: A Forecast for the 21st Century*. New York: Doubleday (Russian translation: Moscow: Exmo, 2010).

Fukuyama F. (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Penguin Books (Russian translation: Moscow: AST, 2007).

Fursov A.I. (2015) *De conspiratione. Capitalism as Conspiracy. Vol. 1: The Years of 1520–1870*. Moscow: KMK (in Russian).

Harari Y.N. (2015) *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker (Russian translation: Moscow: Sinbad, 2018).

Ivanov V.V. & Malinetskiy G.G. (2017) *Russia: The 21st Century. Strategy of Breakthrough. Technology. Education. Science*. Moscow: Lenand (in Russian).

Ivanov V.V., Malinetskiy G.G., & Sirenko S.N. (Eds.) (2018) *The Outlines of Digital Reality. Humanitarian-Technological Revolutions and Choice of the Future*. Moscow: Lenand (in Russian).

Kapitza S.P., Kurdyumov S.P., & Malinetskiy G.G. (2020) *Synergetics and Future Forecasting. Book 2: Education, Demography, Forecasting Issues* (4th ed.). Moscow: Lenand (in Russian).

Lee K.-F. (2018) *AI Superpowers: China, Silicon Valley, and the New World Order*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt (Russian translation: Moscow: Mann, Ivanov and Ferber, 2019).

Lem S. (1968) *Summa Technologiae*. Krakow: Wydawnictwo Literackie (Russian translation: Moscow: Mir, 1968).

Lem S. (2003) *The Library of the 21st Century*. Moscow: AST (Russian translation).

Lem S. (2018) Literature and Philosophy, or “How I Wanted to Save the Worlds.” In: Nesterov A.Y. (Ed.) *The Fourth Lem Readings*. Samara: Samara Humanitarian Academy (Russian translation).

Lenin V.I. (1968) Materialism and Empirio-Criticism. In: Lenin V.I. *The Complete Collected Works* (Vol. 18, pp. 7–384). Moscow: Politizdat (in Russian).

Lenin V.I. (1969) Imperialism, the Highest Stage of Capitalism. In: Lenin V.I. *The Complete Collected Works* (Vol. 27, pp. 299–426). Moscow: Politizdat (in Russian).

Malinetskiy G.G. (2013) *Spaces of Synergetics: A View from the Height*. Moscow: Librokom (in Russian).

Malinetskiy G.G. (2015) *Mathematical Foundations of Synergetics: Chaos, Structures, Computational Experiment*. Moscow: Lenand (in Russian).

Pantin V.I. & Lapkin V.V. (2006) *The Philosophy of Historical Forecasting: The Rhythms of History and Prospects for World Development*. Moscow: Feniks+ (in Russian).

Pereslegin S. & Pereslegina E. (2015) *“Wild Maps” of the Future: Force-Major for Mankind*. Moscow: Algoritm (in Russian).

Prigogine I. & Stengers I. (1984) *Order out of Chaos: Man’s New Dialogue with Nature*. London: Heinemann (Russian translation: Moscow: Lenand, 2014).

Rovelli C. (2018) *The Order of Time*. London: Penguin Random House (Russian translation: Moscow: AST; CORPUS, 2020).

Russell B. (1945) *A History of Western Philosophy*. New York: Simon & Schuster (Russian translation: Moscow: AST, 2017).

Turchin P. (2003) *Historical Dynamics: Why States Rise and Fall*. Princeton: Princeton University Press (Russian translation: Moscow: LKI, 2007).

Schwab K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum (Russian translation: Moscow: E Publishing, 2017).

Snow C.P. (1959) *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge, UK: Cambridge University Press (Russian translation in: *Portraits and Meditations*. Moscow: Progress, 1985).

Snowden E. (2019) *Permanent Record*. New York: Metropolitan Books (Russian translation: Moscow: Exmo, 2020).

Stepanov D. & Sysoev T. (2020) Where Epidemics Will Lead to? *Expert*. No. 14, pp. 76–79 (in Russian).

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

Wallerstein I. (1995) *After Liberalism*. New York: The New Press (Russian translation: Moscow: Editorial URSS, 2003).

Wigner E.P. (1970) *Symmetries and Reflections: Scientific Essays*. Bloomington, IN: Indiana University Press (Russian translation: Moscow: Mir, 1971).



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ.
ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Проза как философия:
Андрей Платонов



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-53-66

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

**Digitalization and the Anthropodicy Problem
in Andrei Platonov's Works***

G.L. Tulchinskii

National Research University Higher School of Economics,

Saint Petersburg, Russia

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The article identifies the main features of the Russian writer Andrei Platonov's (1899–1951) comprehension of the anthropological consequences of the radical social transformation during the years of the “Great Turn,” or “Great Break” (i.e., the years of Stalin's reforms that started in 1929). Platonov's evaluation is unique in its scale and depth. He was among the first authors to draw attention to the typological commonness of Soviet and German totalitarianisms. Their similarities are not only rooted in the design of the respective regimes. Vice versa, the design itself is generated by the possibilities of inhuman rationalistic activism in mass society. Platonov's texts written in 1929–1934 were devoted, rather than to mass collectivism or political and socio-cultural reorganization, to anthropology and the possibility of reorganizing man, together with his cosmos. The main idea of these literary works is search for a universal way of human existence in general, including the living and the dead. In these texts, Platonov deeply conceived and felt the complete emptiness and inhumanity of doctrinaire rationalistic activism, when it is accepted as a practical maxim for the universal human will. This body of texts does not represent a dystopian view of a possible future, yet it relates the shock of an encounter with an unexpectedly ambiguous future and the author's longing and suffering in his attempts to

* The research is a part of the Russian Science Foundation's (RSF) project no. 18-18-00442 “Mechanisms of sense formation and textualization in social narrative and performative discourses and practices,” Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

understand it. Such attempts lead to the need for a new anthropodicy as a justification for a human existence, notwithstanding man's limitations and finiteness. In this respect, the results of Platonov's reflections are extremely relevant in relation to the analysis of humanitarian factors and the consequences of currently ongoing digitalization of practically all spheres of life, as well as in terms of searching for new foundations of human life under these conditions. Platonov's works turn out to be more relevant than the alarmism of the philosophers of the Frankfurt School of Critical Theory and than the contemporary demonization by the conceptions of digital posthumanity and transhumanism. Platonov's relevance is due to the depth of the topics and problems he raised, and their meaning is just beginning to be revealed today.

Keywords: anthropology, corporeity, digitalization, utopia, self-awareness.

Grigorii L. Tulchinskii – D.Sc. in Philosophy, Honored Researcher of the Russian Federation, Professor, Saint Petersburg State University; Professor, National Research University Higher Schools of Economics (Saint Petersburg branch).

gtul@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5820-7333>

For citation: Tulchinskii G.L. (2020) Digitalization and the Anthropodicy Problem in Andrei Platonov's Works. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 53–66.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-53-66

Цифровизация и проблема антроподици: читая Андрея Платонова*

Г.Л. Тульчинский

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, Россия

Санкт-Петербургский государственный университет,

Санкт-Петербург, Россия

Аннотация

Статья представляет попытку выявить главное содержание осмысления А. Платоновым антропологических следствий радикальной

* Исследование выполнено в рамках гранта РНФ (№ 18-18-00442) «Механизмы смыслообразования и текстуализации в социальных нарративных и перформативных дискурсах и практиках» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

трансформации социального бытия в годы «Великого перелома». Это осмысление важно своим масштабом и глубиной. А. Платонов одним из первых обратил внимание на типологическую общность советского и германского тоталитаризма. Такая общность коренится не только и не столько в дизайне политических режимов. Наоборот – сам этот дизайн порожден возможностями бес- и вне-человеческого рационалистического активизма в массовом обществе. Тексты Платонова 1929–1934 гг. посвящены не столько массовому коллективизму, политике и социально-культурному переустройству, сколько антропологии, возможности переустройства человека как такового в его единстве с космосом. Главная идея этих текстов – единый универсальный способ бытия человека вообще, включая живых и мертвых. Платонов глубоко продумал и прочувствовал в этих текстах ясность полной пустоты бесчеловечности доктринерского рационалистического активизма, который принят в качестве практической максимы общечеловеческой воли. Этот корпус текстов представляет не антиутопию как некое представление о возможном будущем, а шок от столкновения с неожиданно наставшим неоднозначным будущим, тоску и страдания от попыток понять его. Попытки такого осмысления приводят к необходимости новой антроподицеи как оправдания бытия человека перед лицом его ненужности и истощенности. В этом плане результаты платоновского осмысления чрезвычайно актуальны применительно к анализу гуманитарных факторов и следствий современной цифровизации практически всех сфер жизни, а также в плане поиска новых оснований человеческого бытия в этих условиях. Творчество Платонова оказывается более актуальным, чем алармизм философов франкфуртской школы критической социальной философии и чем современные хорроризации цифровой постчеловечностью и трансгуманизмом. Актуальность эта обусловлена глубиной поднятых им тем и вопросов, содержание которых только начинает открываться в наши дни.

Ключевые слова: антропология, самосознание, телесность, утопия, цифровизация.

Тульчинский Григорий Львович – доктор философских наук, заслуженный деятель науки РФ, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (филиал в Санкт-Петербурге).

gtul@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5820-7333>

Для цитирования: Тульчинский Г.Л. Цифровизация и проблема антроподицеи: читая Андрея Платонова // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 53–66. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-53-66

Introduction

The image of modern civilization is largely determined by ongoing digitalization, that is, by the development and use of technologies based on discreteness, algorithmicity, computability, and programmability. Developing Alvin Toffler's idea [Toffler 1984], we can now discuss the present-day civilization as the "Fourth Wave society." Computing technologies and new means of communication, expansion of digital media, combined with the development of artificial intelligence and the Internet of Things permeate all spheres of modern society, from business and politics to art and personal matters.

Like all achievements of civilization, digitalization quickly brought about mixed consequences. The initial public enthusiasm about an "open society," "e-government and civic participation," and the possibility of personal self-fulfillment were quickly replaced by alarmism with some elements of horror. Such doubtful consequences of digitalization as mistaking information in education for knowledge proper, reduction of scientific research to formalized regulations, radical changes in employment markets, replacement of skills requiring reflection and argumentation with gaming skills, etc., are now obvious consequences of this transformation, widely discussed at various levels.

However, the required response appears to be neither complaint nor derision, but objective understanding. Digitalization is a powerful factor in the transformation of our civilization, it is indeed a structural change and it poses a significant challenge to philosophical anthropology, understanding of the role and place of man in this new set of relations with the world and society. History, even in recent times, provides examples of radical transformations of these relations, as well as attempts to understand their causes and consequences. In this respect, the Russian writer Andrei Platonov's works written in the late 1920s – mid 1930s provide interesting and important insights, as the author witnessed such radical transformations and gave them an original interpretation. This was the period called the "Great Turn" or "Great Break" when the Bolsheviks, who had actually come to power as leaders of a peasant revolution then solidified their authority in the so-called "New Economic Policy" period during 1921–1928. (NEP made it possible to overcome the destructive consequences of "War Communism" and the Civil War, to assist peasantry and urban middle class.) But since 1929, the Bolsheviks moved on to the implementation of a simplified variant of Marxist "scientific socialism," which resulted in many acts of state-imposed mass violence and the formation of a totalitarian society.

This paper attempts to find answers to three main questions:

(1) What is the difference between Platonov's understanding of the "Great Turn" from its interpretation in the mainstream Soviet literature of that period?

(2) What was original in Platonov contribution to the philosophical comprehension of the anthropological consequences of the radical transformation of social life and the role of the individual in society?

(3) What makes Platonov's experience relevant to us, and how is it related to the transformation of social reality caused by the current wave of digitalization?

Reflections over life's turning point

The history of the Soviet socialist experiment has been described by many historians. Over the course of time, we discover new aspects of the period, which are important for our understanding not only of its goals, their implementation, political and economic consequences, but also, which is probably even more important, for understanding its humanitarian impact. Belles-lettres hold important evidence that contributes to this understanding, expressing feelings, experiences, thinking and behavior in the society of this specific epoch. In this respect, the works of Platonov (his early collections of stories and novellas *Chevengur* (1929) [Platonov 1978], *The Foundation Pit* (1930) [Platonov 2009], *The Juvenile Sea* (1934) and *Soul, or Dzhan* (1934) [Platonov 2008]) stand out sharply among Russian fiction of mid-20th century (its second and third quarters). First of all, Platonov's works differ in the very style, the system of images and the manner of writing, the unique estrangement from reality, such as appears when a person finds his environment breaking down, and the justification for these radical changes is just a set of abstract ideas.

In the 1930s, and more recently, Platonov was qualified as a satirist continuing the tradition of the Russian writer Mikhail Saltykov-Shchedrin (1826–1889) [Shubin 1987; Borisova 1989] in the course of interaction and comprehending the course of construction and the results of "real communism." However, in 1934 Platonov himself sharply denied such an assessment of his work [Platonov 1991, 331]. Indeed, it is much more serious and deeper than mere criticism, satire, or stinging grotesque.

Platonov's attitude to the building of socialism is quite extraordinary. At the beginning of the last century, almost every Russian intellectual went through the temptation of "scientific socialism." The reasons for

this lie outside the current research (see: [Tulchinskii 2018, 75–121]). In short, the process of economic and political modernization turned out to be the decisive factor and, in this respect, it triggered an active search for practical answers to issues of social life, for guidance how to reconstruct society and take an “immediate leap” into the kingdom of justice. And the answers were found in Marxism – an extremely rationalistic doctrine claiming to be based on scientific lines, which forecast an inevitable collapse of capitalism and its replacement by a social order that would eliminate private property and function in keeping with collectivist morality. Moreover, all these arguments were pronounced to be based on allegedly newly-discovered laws of social development. According to these laws, it is necessary to use violence against society because this is justified by the theory of rationalistic activism. They readily embraced Marxism because they really wanted to believe in it. Platonov, with his deep belief in scientific and technological progress [Poltavtseva 2011], was no exception. However, the years of the “Great Turn” seriously tested Platonov’s views, when he observed the dramatic transformation and its consequences in the provinces of the Soviet Union.

As it solidified, the Soviet regime proceeded to the “final solution” of remaking the present reality in the name of great universal justice. Joseph Stalin appropriated the course proposed by Leon Trotsky’s for accelerated dismantling of the semi-market economy of the New Economic Policy period (1921–1928), for agricultural collectivization and urban industrialization, which resulted in massive violence against peasantry. As a result, the idea of the end of private property turned into the destruction of the property owners, the deterioration of the peasantry’s conditions – expropriation of farmers’ food produce, resettlement (“liquidation into far away”), famine, mass repressions. Platonov found himself in the epicenter of this radical reorganization and destruction, initiated in order to build an unprecedented new world, society, and man. In 1935–1937, this violence reached and encompassed the urban population, that is, the initiators of the revolution, the victors in the Civil War, and the activists of the “Great Turn” themselves. But Platonov was banned from publishing his work at that time, so others wrote about the Great Terror (political repressions of 1937–1938). And he returned to literature only during the Second World War.

Platonov was not quite alien to the Russian avant-gardist writers, and we know that he briefly cooperated with one of them, Boris Pilnyak (1894–1938). What is common between them is the personal experience

of revision and annihilation of old meanings and of the old worldview, when existence was reduced to the timeless universality of being. But if the avant-garde reflected the surface urban culture, Platonov's involvement with the change lay much deeper.

Sometimes Platonov's work is regarded as a large-scale dystopia, but this assessment does not seem to be well-grounded. Thus, contemporary Russian philosopher Svetlana Neretina contrasts Platonov's work to Yevgeny Zamyatin's dystopia *We* (1924) [Neretina, Nickolsky, & Porus 2019, 6] and notes that the Western countries turned into reality Aldous Huxley's dystopia, whereas Russia implemented the model described by George Orwell and China followed Yevgeny Zamyatin. But Platonov does not fit into this witty typology for a good reason.

Many authors have noted that Platonov's prose is not suitable for quick reading. It is no coincidence that almost immediately upon the return of Platonov's works to the readers in the 1960s, his fiction was labeled "philosophical," alongside with the works of Leo Tolstoy and Fyodor Dostoevsky. However, Platonov breaks away from this tradition. Platonov does not just comprehend the ordinary way of life, the attitude of the individual to life, and possibilities of improvement. He looks into the very essence of the radical breakdown as a liminal transition. Under the circumstances, familiar way of life is replaced with violence against human nature, in the name of implementing abstract ideas that look rational.

Platonov did not write so much about mass collectivism political and socio-cultural reorganization, as about anthropology, about the possibility of restructuring man as such, in his unity with the cosmos, about a universal way of human existence, including both the living and the dead. This is an absolutely different scale and depth. It is hardly possible to refer Platonov to any of the well-known philosophical constructions. This is due to the depth of his insight into the feeling inhuman nature of doctrinaire rationalistic activism, when it is accepted as a practical maxim for the universal human will.

The experience of "reduction (nullification)" of personality, or The Soviet *Book of the Dead*

Andrei Platonov's interest in the possibilities of science and technology has been noted by many critics and may serve as a key to understanding his intuitions. At the same time, Epishka in the short story "The Inventor of Light – the Destroyer of Society, the Terminator of Hell" invented a machine that generates food, and peasant Makar,

who cannot understand how he himself managed to extract iron from clay at the bottom of his water-well. Here, technology is perceived as “self-seeding,” as cosmic and dividend providing in the universal plane of being, both in relation to nature and to people. In this light, “self-running” improvements of nature (such as engineered “improvement” of cows, utilization of living people and corpses) do not sound unnatural. Vehicles and machines – both realistic steam locomotives and products of the bizarre fantasy of Platonov’s “visionary heroes” – are a manifestation of a kind of rational existence. In other words, Platonov portrays communism as a society of “self-seeding” and “self-running” machines, as an experience of rent from natural forces and elements like “the Sun that is the eternal proletarian,” functioning without human resources. Such a semantic picture of the world is close to the “metaphysics” of native Amazonians in South America described by the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro [Castro 2009]; according to their “metaphysics,” the world is not united in its nature, and the very diverse elements in nature serve as different incarnations of a single meaning.

At this festival of self-creating mind, man may become superfluous. Moreover, Platonov’s heroes are united by their inability to bear the bonds of reality. In the novel *Chevengur*, Chepurny speeds up time to shorten the long-suffering in life and in history. Dvanov could not bear life, yearning to know the beauty of the other world. This impatience with the present foregrounds death as the main idea, the entrance and the exit, an alternative to the unbearable world that is doomed to destruction. Interest in the supernatural, in the dead, and empathy for them are obvious in all of Platonov’s work. In this he is surprisingly adequate to the Russian and Soviet experience, trying to build the ultimate kingdom of justice. And what could be greater justice than a pilgrimage of equals to the “foundation pit” from where no traveler returns?

The Russian culture researcher Sergey Nickolsky’s inventory of Platonov’s heroes, considers “clusters of meanings”, and includes: “restructurists” (theorists-practitioners), proposing and trying to realize their hardly feasible fantasies, “seekers and fellow-travelers,” “guides to communism” – unthinking performers, “naturally organic heroes,” “friends of machines,” “nobody and nothing,” and others [Neretina, Nickolsky, & Porus 2019]. Their common features are total insanity and irresponsibility. These people, for all their activity, are not masters of their lives. All of them are characterized by an unreasonable passion for

destruction, by poor adaptation to social life; they also fail to recognize the right of another person to their own truth and life. Among them, even a child, as “a living person for the future,” is superfluous.

All Platonov's prose is a narrative about dying, with multiple images of death; and life in this inhuman world gives rise to a non-human language. There is a reason why Platonov's prose is so unusual and difficult to read. It can be said to be written in the language of the dying and the dead. In addition to the Egyptian and Tibetan *Books of the Dead*, it appears as the Soviet *Book of the Dead*. All the three bodies of writing talk about afterlife, about overcoming this present existence and obtaining peace in non-existence. In other words, Platonov works describe a fatally sick social organism, where the disease manifests itself in pathetically overcoming human imperfection, with the help of “self-creating” rationality.

Platonov's texts do not pose a dystopia as an idea of a possible future. These works present the shock of a collision with a future that is unexpected and ambiguous, and also the author's longing and suffering from attempts to understand it. These attempts lead to the need for a new anthropodicy intended to justify for a human existence, notwithstanding man's limitations and finiteness.

The absurdity of total rationality

For the purposes of our research, it is important to understand that we are talking about a civilizational phenomenon associated with the realization of the ambiguous political potential of mass industrial society. Very similar processes simultaneously took place in post-Weimar Germany, as well as in Italy, Spain, Poland, and the Baltic countries. Usually, these processes are associated with the formation of a mass society with its characteristic tendency, with populists coming to power, and subsequent the formation of authoritarian regimes. People did not immediately realize the features that German (Hitler-Nazi) and Soviet (Stalinist) totalitarianisms shared) (and partly Italian *ducismo*). Hannah Arendt convincingly wrote about the socio-psychological commonality of those models of totalitarianism, and later Eric Hoffer [Hoffer 1951] developed her ideas. James Burnham [Burnham 1941], and after him Milovan Đilas [Đilas 1957], Michael Voslensky [Voslensky 1984] and John Kenneth Galbraith [Galbraith 1967] saw the roots of this community in the “managerial revolution,” the formation of a new class (the nomenclature), that is, entry of hired managers who dispose of assets that they do not own, i.e., the property of large monopolies or of the

state (nationalized property). Politically, this meant the initial ideological symbiosis of imperialism with Fabian socialism (a no less statist doctrine), aiming at convergence of “real socialism” and capitalistic mass consumption society.

The philosophers of the Frankfurt School [Horkheimer & Adorno 1947] came closest to the essence of the phenomenon. They saw this commonality in the nature of industrial production, which turns man into an appendage of machinery, and also in the role of mass culture and mass communications. These philosophers saw the main cause of this in the inhumanity of rationalistic activism.

The civilizational breakthrough that defines the modern world and all of its achievements, prospects and problems, was due to the synthesis of two great ideas (“the meeting of Athens and Jerusalem”): Judaist monotheism and Greek logic. What made technical progress possible in the realm of the Judeo-Christian tradition was an awareness that the world was created by a single will, was based on a single rational design and that a person is given intellectual means and abilities to comprehend this design, the Logos as a rational idea, the law of the world order. Its prerequisite was the transition from scholarly analysis and interpretation of sacred scriptures to the realization of the possibility of questioning and testing nature itself (experimental knowledge). It is not for nothing that the emergence of science, *scientia* as experimental knowledge, and the outburst of the Holy Inquisition’s activity, the witch-hunt, happened simultaneously. The next step – through deism – discarding the “hypothesis of God” and going to activities that are not merely cognitive, but also transformative, with all the ensuing consequences: from great scientific and technological achievements to environmental disasters and moral imposture. In this respect, mass society, armed with efficient rational and technologies, is inherently predisposed to the temptation of totalitarian authority to experiment with nature, society, and man. It is important to note that total rationality is extra-human and, just like the “metaphysics of native Amazonians,” does not need a “human hypothesis.”

The stylistic unity of totalitarian imagery found expression in the cinema of Dziga Vertov, Leni Riefenstahl, and Sergei Eisenstein. But Platonov may have been the first artist to reveal the anthropological nature of this experiment on society and man. His short story “Garbage Wind” was originally called “In 1933 (Tale of the Fate of a Western Man).” Its content obviously overlaps with Platonov’s short story “Doubting Makar,” which was sharply criticized by Joseph Stalin and

deprived Platonov of publishing his stories for a long time. In 1934, Maxim Gorky read “Garbage Wind” and was so stunned by the vivid description of “gloomy delirium” that he doubted the possibility of publishing the story “anywhere at all” [Zilbershteyn & Tager 1963, 315]. Both the “father of nations” Stalin and the founder of socialist realism Gorky shared the same political intuition, which did not fail them. And Platonov himself, subtly feeling the deep anthropological kinship between the modifications of totalitarianism, again turned to this topic in his story “Across the Midnight Sky.”

In this respect, Platonov “touched the nerve” of metaphysics and anthropology that permeate human activity, and he expressed the deep essence of this metaphysics quite in the “native Amazonian” way, when the meaning that permeates all things and is embodied in people and things becomes a creative force, and manufacture of goods turns out to be a by-product of this meaning. Then, the “creation of benefit” happens “by itself.”

Thus, the work of Platonov appears as a warning against “social and cultural engineering,” in which a person plays the passive role of a user of a “self-expanding” system. Mankind is plunging into a similar situation with the prospect of total digitalization: the Internet of Things, artificial intelligence and other digital technologies.

On the one hand, the post-industrial information society of mass consumption literally implemented the great project of humanism of the Enlightenment with its slogans “Everything in the name of man!” “Everything for the good of man!” “Man is the measure of all things!” Based on the market economy, using Big Data technologies in marketing, society is able not only to satisfy, but also to stimulate any need. On the other hand, digital technologies and, first of all, artificial intelligence, the Internet of Things, automation, and robotization oust humans from the labor market. Before our eyes, a new anthropology is being formed, when employers no longer require reasoning or reflection as “gaming” skills of operating with options that follow a previously developed algorithm. All historic achievements of the trade unions have been nullified – labor itself is becoming more and more precarious, when responsibility for the object of labor, its organization, including finding clients, technological support, safety, etc., is assigned to the employee himself. Even free time becomes indistinguishable from work. We are faced with a logical stage in the transformation of capitalism [Boltanski & Chiapello 1999] – a system focused on self-growth of capital, followed by a stage of its further dehumanization:

for digital platforms there is no difference between a thing in the IoT system and a person; and human life activity is reduced to operations with options.

The great humanistic project of the Enlightenment was fulfilled and, as a result, gave rise to a new animality and displacement of man. There are the growing trend of new social inequality, stratification, and dependence on new masters, multiple means of control over thinking (through artificial intelligence), emotions and behavior (through nudge marketing based on Big Data), socialization as such. The problematic nature of free will, self-awareness, and responsibility as well as the deterioration of natural intelligence, the trends of “cyberpunk,” uselessness of a subject who comprehends the world “in the first person,” while all problems can be solved for him and without him by the incarnations of meaning “in the third person,” – all these circumstances encourage us to re-read Platonov in a new light.

Conclusion

Historical experience bears witness to the costs and hazards of absolutizing simplified rationalism. In modern times, rationalist activism has come under sharp criticism. The most famous critique belongs to the authors of the Frankfurt School, Albert Schweitzer [Schweitzer 1923]. Fyodor Dostoevsky analyzed and criticized rationalism. Another Russian philosopher and literary critic, Mikhail Bakhtin (1895–1975), in the course of criticizing abstract rationalism developed the concept of “participatory thinking” as an expression of a person’s conscious involvement with the world [Bakhtin 2003]. In this respect, one can and should distinguish at least two types of rationalism: “technological,” which goes back to the ancient idea of *tékhnē* (skillful artificial transformation of reality), and “cosmic,” which goes back to the ancient idea of *cosmos* as a harmonious wholeness of the world, and the search for a way to preserve this harmony. These two do not oppose each other, as the former provides an instrument for implementation of the latter. And the area of their interaction is individual self-awareness “from the first-person perspective.”

It is no accident that modern employers are increasingly expressing demand for more personnel who possess soft skills – skills of critical thinking, independent argumentation, and search for solutions in team discussion. The digital economy needs to be understood from the first-person perspective (which is a source of change and development). And the essence of self-awareness is its going beyond the limits

of the given, beyond the programmed framework – into the context, to new horizons, visions, and experiences. A striking example of this is the work of A. Platonov, which turns out to be more relevant to our time than the alarmism of the philosophers of the Frankfurt School of Critical Theory and than the demonization by the conceptions of digital posthumanity and transhumanism. This relevance is due to the depth of the topics and issues that he raised. The content of them is just beginning to be revealed in our days.

REFERENCES

Bakhtin M.M. (2003) On the Philosophy of the Act. In: Bakhtin M.M. *Collected Works in 7 Vols.* (Vol. 1, pp. 7–68). Moscow: Russkiye slovari (in Russian).

Boltanski L. & Chiapello È. (1999) *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard (in French).

Borisova I. (1989) On the Seven Winds (About Platonov's Novel *Juvenile Sea*). In: Kogan A. (Ed.) *Literature and Modernity. Issue 24–25: Articles on Literature of 1986–1987* (pp. 153–194). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

Burnham D. (1941) *The Managerial Revolution: What is Happening in the World*. New York: John Day.

Castro E.V. de. (2009) *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Đilas M. (1957) *The New Class: An Analysis of the Communist System*. London: Thames and Hudson.

Galbraith J.K. (1967) *The New Industrial State*. Boston, MA Houghton Mifflin.

Hoffer E. (1951) *The True Believer: Thoughts On The Nature Of Mass Movements*. New York: Harper and Row.

Horkheimer M. & Adorno T.W. (1947) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam: Querido (in German).

Neretina S.S., Nickolsky S.F., & Porus V.N. (1991) *Philosophical Anthropology of Andrei Platonov*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

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

Platonov A.P. (1991) *Garbage Wind. A Story. Stories. Journalism*. Tallinn: Eestiraamat (in Russian).

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.

Platonov A.P. (2009) *Soul and Other Stories* (R. Chandler, E. Chandler, & O. Meerson, Trans.) New York: New York Review Books.

Poltavtseva N.G. (2011) Platonov and Lukach (From the History of Soviet Art of the 1930s). *Novoe Literaturnoe Obozrenie*. Vol. 107, no. 1, pp. 107–118 (in Russian).

Shubin L.A. (1987) *Searches for the Meaning of a Separate and Common Existence: About A. Platonov. Works of Different Years*. Moscow: Sovetskiy pisatel' (in Russian).

Schweitzer A. (1923) *The Decay and the Restoration of Civilization and Civilization and Ethics*. London: A. & C. Black.

Toffler A. (1984) *The Third Wave*. New York: Bantam.

Tulchinskii G.L. (2018) *Political Culture of Russia: Sources, Lessons, Prospects*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Voslensky M. (1984) *Nomenklatura: Anatomy of the Soviet Ruling Class*. London: The Bodley Head.

Zilbershteyn I.S. & Tager E.B. (Eds.) (1963) *Gorky and Soviet Writers. Unpublished Correspondence*. Moscow: USSR Academy of Sciences Press (in Russian).

**Читать Андрея Платонова:
диалектика философских смыслов в повести
«Котлован»**

Н.Б. Афанасов

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

Статья предлагает читателю обратиться к повести «Котлован» Андрея Платонова с позиции диалектики философских смыслов. Отталкиваясь от предложенной Густавом Шпетом методологии «цельного познания», автор предпринимает попытку понять философское содержание повести, исходя из внутренней логики философского мироощущения Платонова. «Котлован» рассматривается в качестве, с одной стороны, уникального произведения, репрезентативного для понимания философских мотивов творчества писателя. С другой стороны, статья обращается к философской оптике марксизма, который составлял интеллектуальный фон творческой работы Андрея Платонова. В конечном итоге автор предлагает рассмотреть три вида диалектики философских смыслов: диалектику утопического мышления, диалектику отчуждения и диалектику счастья. На материале рассмотрения диалектики утопического мышления показано, что повесть «Котлован» можно понимать в качестве негативной стадии мышления об утопии, что выводит произведение из сугубо историко-литературного контекста и позволяет прочитывать его в современном философском ключе. Диалектический смысл отчуждения показан на противопоставлении материального и духовного. Творчество Платонова, как большого и философствующего писателя, может быть интересно для поиска подходов к решению бессмысленности материального и беспочвенности духовного в современности. В завершение рассмотрения автор показывает необходимость мышления о счастье через постановку вопроса о всеобщей справедливости и возможности мечтать в, казалось бы, ужасающем мире.

Ключевые слова: Андрей Платонов, Густав Шпет, марксизм, диалектика, социальная философия, русская философия, отчуждение, утопия.

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

Для цитирования: Афанасов Н.Б. Читать Андрея Платонова: диалектика философских смыслов в повести «Котлован» // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 67–86.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-67-86

Reading Andrei Platonov: The Dialectics of Philosophical Meanings in *The Foundation Pit*

N.B. Afanasov

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

Abstract

The article discusses Andrei Platonov's novel *The Foundation Pit* from the viewpoint of the dialectics of philosophical meanings. Proceeding from Gustav Shpet's methodology of "coherent cognition," the author undertakes an attempt to understand the philosophical meaning of the novel, which should be considered in the framework of Platonov's philosophical worldview. From the one hand, *The Foundation Pit* is analyzed as a unique work that is representative for understanding the philosophical motives of the writer. From the other hand, the article applies to the philosophical optics of Marxism, which formed the intellectual background of Platonov's work. As a result, the author proposes to consider three types of philosophical meanings: the dialectics of utopian thinking, the dialectics of alienation, the dialectics of happiness. On the material of the analyses of the utopian thinking, it is shown that *The Foundation Pit* could be understood as a negative stage of utopian thinking, which extracts the novel from the literary context and provides it with more contemporary meaning. The dialectical sense of alienation is demonstrated on the opposition of the material and spiritual. As an outstanding and philosophical writer, Platonov provides clues for the search of the approaches to solve the problem of senselessness of the material and groundlessness of the spiritual in the modern world. In the conclusion, the author shows that it is necessary to think about the happiness through the question of universal justice and it is possible to dream in seemingly awful world.

Keywords: Andrei Platonov, Marx, Gustav Shpet, Marxism, dialectics, social philosophy, Russian philosophy, utopia.

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

For citation: Afanasov N.B. (2020) Reading Andrei Platonov: The Dialectics of Philosophical Meanings in *The Foundation Pit. Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 67–86. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-67-86

Введение

Русская литература – это особое пространство философской мысли [Пружинин, Щедрина 2019, 10]. В противовес критической позиции, утверждающей, что образное мышление уступает по глубине своего охвата строгому понятийному дискурсу, мы придерживаемся иной точки зрения. Художественная литература во многих аспектах не только равноценна философскому размышлению, но и способна преодолевать, и преодолевает ограниченность наукообразной формы изложения. Более того, русская мысль, существовавшая на страницах художественных произведений, не уникальна в этой своей особенности: многие другие европейские философские традиции обращались к поэтической форме или к форме романа [Boldyrev 1994, 138]. Проект философии как строгой науки остался в прошлом, но чаяния человеческой души продолжают подталкивать людей к поиску смыслов социального. Подчас только дискурсивный уровень литературы, оживляющий воображение и провоцирующий мысль в ее столкновении с неизвестным, помогает ухватить противоречивость и сложность существования.

Как правило, когда говорят о великой русской литературе, подразумевают главным образом писателей XIX в. Семен Людвигович Франк так охарактеризовал интеллектуальное значение литературы того периода: «Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных» [Франк 1996, 163]. Подобное утверждение по меньшей мере должно избавить нас от скептицизма по отношению к попыткам поиска продуктивных смыслов в художественных произведениях. Впрочем, нам следует всерьез задаться вопросом о том, какое значение имеет эта мысль русского философа для нас сегодня? Ее идея отнюдь не в том, чтобы высказать дежурную, пусть и заслуженную, похвалу произведениям Пушкина, Достоевского или Толстого. Одним из важнейших следствий этой констатации

особенностей существования русской философской мысли будет необходимость продолжения научной и философской работы с идеями и текстами писателей.

Обратимся к методологическому подходу Густава Шпета, который, размышляя об особенностях логики истории, пришел к пониманию знания как цельного феномена. Речь идет об универсальной логике феномена познания [Щедрина 2016, 10]. Познавательная деятельность в самой своей сути глубоко исторична и укоренена в языке. Феноменологический подход, который развивал Шпет, в его интерпретации фиксирует необходимость исторического сознания индивида и обладания им языком. В противном случае сознание было бы обречено на существование в хаотичном потоке образов и переживаний, которые не имели бы для него никакой значимости. Никакая «вещь», к которой можно было бы вернуться, вне языка и истории невозможна. Иными словами, у сознания всегда есть собственник [Шпет 1994], который существует как протяженное во времени и истории бытие. Смыслы его жизненного мира конституируются преломлениями и отражениями хода большой истории. Само знание, в основе которого лежит философская рациональность, также включено в эту историческую логику: «Идеи вне истории умирают» [Афанасов 2018, 107]. Каждая эпоха должна продумывать идеи прошлого, извлекая лучшие и самые продуктивные из них для настоящего и будущего. Только так живет настоящая история и, соответственно, существует философия.

Мир Андрея Платонова сильно отличался от той реальности, в которой живет современный человек. Можно предположить, что особенности его поэтического языка остаются непонятными для многих читателей. Та историческая эпоха, в которой жили, мечтали, страдали и умирали его герои, ушла. Термин «коллективизация», о которой Платонов пишет в повести «Котлован», уже следует снабжать специальной сноской на критический аппарат, если издание обращено к широкому кругу читателей. Чтобы идеи жили, их нужно понимать, исходя из той исторической перспективы, в которой находится читатель. Славой Жижек, Франк Руда и Агон Хамза предприняли проект реактуализации философии Карла Маркса с такой установкой: «...нужно не оценивать значимость Маркса с точки зрения исторической ситуации, а продемонстрировать значимость марксистской точки зрения для уникальной исторической ситуации» [Жижек, Руда, Хамза 2019, 13].

В нашем рассмотрении мы будем руководствоваться именно этим принципом. В статье мы попытаемся показать, как именно большие философские идеи существовали и осмыслялись в повести Андрея Платонова «Котлован» и имеет ли это какой-то не историко-философский смысл для исследователей и людей, живущих в современной культуре.

Диалектика утопии

Внимание к социальному осмыслению реальности в повести «Котлован», а соответственно, и основной предмет нашего исследования в этом произведении, может быть рассмотрен в нескольких аспектах. Творчество Андрея Платонова гомогенно в своих философских интересах. Испытав влияние, с одной стороны, русской философской мысли через творчество Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Вл. Соловьева и Н. Федорова, а с другой стороны – философских работ Ф. Ницше, Л. Фейербаха, О. Венингера и А. Богданова [Вьюгин 2000, 7], писатель на протяжении всего своего жизненного пути так или иначе обращался к определенному набору тем, которые волновали его больше всего. Принципиальная сюжетная незавершенность многих его произведений подтверждает вышеприведенный тезис. Платонова волновали одни и те же вопросы на протяжении десятков лет именно потому, что он не мог найти на них удовлетворившего бы его ответа [Seifrid 2009, 39]. Ключевые из них – осмысление утопических проектов марксистской мысли, диалектика материального и духовного, противопоставление природы и производительного начала в человеке, проблема справедливости смерти, пределы и условия отчуждения, а также сама возможность человеческого счастья.

Повесть «Котлован» стоит в одном ряду с другим важнейшим произведением Андрея Платонова «Чевенгур». Их сходство не только тематическое, но и поэтическое. Помещая эти произведения в ракурс философского рассмотрения, отметим, что речь идет о специфическом виде «утопии». Такая постановка вопроса может вызвать недоумение у читателя. Описание ужасной действительности послереволюционной России 20-х гг. XX в. и времени «великого перелома» скорее отсылает нас к жанру антиутопии. Подобная интерпретация творчества Андрея Платонова имеет эвристический потенциал, поскольку помещает его работы в контекст литературы начала XX в. [Неретина, Никольский, Порус 2019, 7].

Для нас же важна констатация того факта, что «Котлован» может быть понят не как антиутопия, а как диалектическая стадия утопии. Под диалектикой в контексте нашего рассмотрения мы понимаем противоречивость и принципиальную асинхронность состояний, когда вне целого контекста невозможно сделать вывод о частном [Schaff 1960, 244–246]. По меньшей мере вся сюжетная канва повествования и рефлексия героев повести свидетельствуют о том, что их действиями руководит желание построить лучший мир для будущих поколений, не отравленных историческим опытом соприкосновения с враждебными классами, которые не могут привнести в мир ничего, кроме показавшего свою историческую несостоятельность буржуазного комфорта.

В подтверждение тезиса о том, что повесть «Котлован» следует рассматривать через философскую оптику утопического мышления, остановимся на некоторых основополагающих моментах повествования. Тема строительства и архитектуры вообще необычайно важна для утопии. Утопия строится и воплощается в зданиях [Coleman 2014, 4, 16], будь то дворцы, столовые для бедняков или общепролетарский дом. Само замечание Платонова в конце повести свидетельствует об отсутствии ненависти к описываемому им положению дел: «Автор мог ошибиться, изобразив в виде смерти девочки гибель социалистического поколения, но эта ошибка произошла лишь от излишней тревоги за нечто любимое, потеря чего равносильна разрушению не только всего прошлого, но и будущего» [Платонов 2000, 116]. Это чрезвычайно важное для понимания произведения замечание. Рассматривать «Котлован» как сатиру и критику самого социалистического проекта бессмысленно. Платонова беспокоит реализация и становление социализма, его перспективы, но не изображение омерзительной и бесчеловечной действительности.

Для наиболее известных и влиятельных философских утопий характерен троп путешествия [Сидорина 2013, 9]. Обычный человек в результате бедствия или, наоборот, удачи попадает в другое государство, изолированное от внешнего мира. Там он сталкивается с совершенно другим порядком вещей, который поражает его. Художественная сила такого приема в том, что читатель утопии отождествляет себя с героем, попавшим в другой мир, вместе с ним восхищается устройством идеального общества. Чтение «Котлована» также сродни путешествию на географическую окраину социалистической России, в другое время. Однако нас

поражает не то, как технически или материально организован этот мир, но то, какие удивительные люди и *существа* его населяют.

Основные персонажи повествования и ход их мыслей абсолютно чужды современному порядку вещей. Речь идет не о культурном туризме, когда мы погружаемся в другую «естественную» культуру. Ведь общество «Котлована» насквозь искусственно в том виде, как мы имеем доступ к его самолегитимации в головах главных героев. Оно противопоставлено естественности дореволюционной жизни, которая во многом является само собой разумеющейся и для современности. Частная собственность, мотивация и энтузиазм, связанные с личным успехом, постоянная спешка и желание занять себя делами продолжают оставаться основными константами жизни [Вайсман 2019, 17]. По косвенным признакам мы определяем, что жизнь деревни и города до того, как произошла социалистическая революция, была именно такой. Крестьянам жалко своих лошадей, они предпочитают их забить и объедаться их мясом, но не отдавать свою собственность в коллективное пользование. Любопытно отметить, что изображение крестьян, объедающихся кониной, сделано так, чтобы вызывать у читателя отторжение, но не симпатию. Платонов в данном моменте не на стороне частной собственности, но на стороне реалистического изображения человеческого горя.

Эти наблюдения важны для нас, поскольку утопическое мышление подразумевает изменение не только материальной базы общества, но и духовной жизни граждан. В этом аспекте «Котлован» дарит нам целый ряд выдающихся образов и личностей. Однако прежде чем перейти к завершению аргументации нашего тезиса об утопическом характере повести «Котлован», остановимся на антиутопической коннотации работы. На английский язык «Котлован» был переведен как «The Foundation Pit». Проблема этого перевода, на которую указывают зарубежные исследователи, в появлении ложных коннотаций. Английское слово «pit» входит в смысловой ряд описания ада. Однако от таких ассоциаций предостерегает читателя и теоретико-американский славист Томас Сайфрид, поскольку это упраздняет диалектический и многомерный характер смыслов в произведении [Seifrid 2009, 105]. Помимо этого, подчеркивается фундаментальный переходный принцип устройства котлована в строительном смысле, который выступает лишь частью проекта. Учитывая последовавший опытстроек коммунизма, современному исследователю известно, что

большинство строек будет завершено, даже несмотря на все те страдания, которые претерпят строители в бесконечных котлованах.

Возвращаясь к персонажам повести «Котлован» и их особым модусам мышления, бегло артикулируем основные их особенности, интересные нам для подтверждения нашего тезиса об утопической структуре повести. В заблуждение нас может ввести герой Вощев, который постоянно находится в раздумьях, и кажется, не может полностью найти себе место в новой реальности. Собственно, его интерпретация как главного персонажа повести должна быть поставлена под сомнение. На сюжетном уровне его деятельность отнюдь не самая важная и даже не самая интересная. Его фигура не утопическая, поскольку он не является полноправным актором новой системы. В этом смысле его сомневающаяся природа равноценна и консервативному крестьянству, и фигуре самого читателя текстов Платонова, который либо застал до-революционную Россию, либо живет в России после падения социализма.

Наиболее интересными «утопическими» характерами предстают Чиклин и Миша-Медведь-Молотобоец. Что же такого особенного в них, что отделяет их от привычного мира? Они совершенно растворены в процессе построения нового общества, лишены исторической памяти. Миша, или медведь, – то ли рабочий, то ли зверь, персонифицирует животную, нерелексивную природу труда. Он растворяется в своей силе и мощи, лишается человеческих потребностей ради построения будущего. Метафора животного является еще одним свидетельством глубокого понимания марксизма Андреем Платоновым [Морозов 2019, 321]. Молотобоец – воплощение чистого материализма, и это тоже тема романа; слияние природы и духа, поставленного на службу истории.

Чиклин чем-то напоминает Медведя, хотя это и не столь очевидно. Во-первых, он явно силен, так как способен руками убить человека. Его психическая организация подразумевает целесообразность происходящего, он способен как пережить убийство, так и лицезреть страдания крестьян. Именно он будет копать могилу девочке Анастасии, которая должна была бы унаследовать будущее. Диалектика негативности утопического мышления здесь доходит до своего предела. В котловане для общепролетарского дома, где трудились рабочие, появляется еще один уровень, на этот

раз подземный. В самом основании будущего общества располагается гробница, «пропасть» (слово, многократно использованное Платоновым). Но это не только гробница прошлого или природы-пустыря, но и гробница будущего. Котлован оказывается способом понять негативную природу утопического проекта [Lane 2011, 65], который не мог реализоваться линейно и без страдания, как это было описано в историях старых утопий. Негативная, а потому неизбежно подверженная диалектическому снятию утопия, представлена в «Котловане». В конечном итоге пролетарский дом, очевидно, будет построен, похоронив в процессе своего возведения не только безмолвные силы природы и крестьянства, но и свое будущее. Вопросом, на который так и не появилось ответа, остается возможность воскрешения погребенного, Анастасии. Ее имя в переводе с древнегреческого означает «воскресшая», но к этому сюжету мы вернемся в последнем подразделе статьи.

Диалектика отчуждения

Еще одной исключительно философской темой, интересный пример размышления о которой дает повесть «Котлован», является диалектика отчуждения. Вероятно, ни одна серьезная философская традиция не обходилась без рефлексии вокруг отчуждения, после того как в середине XIX в. Карл Маркс обратился к осмыслению сущности человеческой жизни в капиталистическом или современном мире [Ollman 1977, 16–17]. В предыдущем параграфе мы увидели, что Андрей Платонов, как тонко чувствующий социальную реальность художник, без прямого обращения к марксизму осмысливал именно диалектическую природу реализации социалистической утопии. Сам дух времени, пропитанный максимами Маркса и Энгельса, знакомил писателя с социальной теорией. В «Котловане» поэтому есть интересная философская рефлексия об отчуждении, даны талантливые художественные воплощения концепта.

Строго говоря, повесть «Котлован» не наследует прямо раскрытию концепта отчуждения в том виде, как он был представлен Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844–1845-х годов». Речь идет о по-настоящему творческом, философском, возможно даже антропологическом понимании феномена. Интересное наблюдение, которое отсылает нас к шпетовскому опыту цельного прочтения и понимания реальности, состоит в том, что сам язык Платонова отчужденный [Неретина, Никольский, Порус

2019, 69], неестественный. Посредством невладения таким языком, его виртуальностью передается неестественность ситуации, в которой находятся герои. Упразднив историю во имя будущего, должен быть упразднен и язык, который был неразрывной частью той истории. Когда этот язык станет естественным, перестанет быть отчужденным, тогда диалектическое отчуждение времени завершится, снятие противоречия станет предметом интеллектуальной критики.

Отчуждение от своей собственной родовой сущности было одной из главных проблем для Маркса. Объективная логика хозяйствования заставляет человека вступать в кооперацию с другими: «В этом “ансамбле”, как выражался К. Маркс, есть и такие отношения, в которые человек вступает не по своей воле. Они втягивают его в себя, и он повинуетя их объективной логике. Логика такова, что человек участвует в них, принимая различные роли, часто выполняя функции, смысл которых далек от человеческой *сущности*, “отчужден” от нее» [Неретина, Никольский, Порус 2019, 178]. Герои Платонова в «Котловане» либо полностью отчуждены от предыдущего царского или капиталистического отчуждения дореволюционной России, которое придавало их жизни видимость смысла, либо буквально принуждены к работам, тем самым отчуждаясь от своей новоприобретенной свободы.

Двойное отчуждение приводит к утрате всякого смысла в жизни, как это происходит с Вошевым. Повесть начинается с того, что Вощева увольняют с «...небольшого механического завода, где он добывал средства для существования. В увольнительном документе ему написали, что он устраняется с производства вследствие роста слабосильности в нем и задумчивости среди общего темпа труда» [Платонов 2000, 21]. Как мы знаем из дальнейшего хода повествования, задумчивость не покинет Вощева, но и не помешает ему выполнять поручения социалистического начальства. Впрочем, само их наличие не придаст его жизни никакого смысла и не даст ответов на те вопросы о смысле, которые его беспокоят.

Так или иначе все повествование «Котлована» выстраивается вокруг разных воплощений отчуждения. Отчуждение от собственности является двигателем коллективизации. Весьма красива метафора отчуждения самой земли: раскулаченных крестьян сплавляют на плоту по реке. Даже земля, которую они обрабатывали, превращая в культурный артефакт посредством отчуждения

своего собственного труда, перестает им принадлежать. Талант инженера Прушевского также отчужден. Процесс творчества как таковой не дарит ему удовольствия, хотя, казалось бы, он строит общепролетарский дом в новом мире. Инженера совершенно неслучайно посещают мысли о самоубийстве. Что-то в его природе подсказывает ему, что он способен лишь интенсифицировать чувство отчуждения своего творчества, увеличивая план котлована и здания. Подобно рабочим-землекопам, в работе он забывается, не находя в ней ни радости, ни экзистенциального смысла.

Колоссальное материальное отчуждение в «Котловане» уравнивается столь же масштабным отчуждением эмоциональным. Собственно, если и говорить о наиболее критичном по отношению к изображению социалистической действительности аспекте в повести, то это будет отсутствие возвращения человека к своей природе. Родовая сущность человека никак не реализуется у героев повествования. У них нет семьи, нет друзей. Друг для друга они отчужденные средства, служащие абстрактной цели. Показателен момент с сестрой инженера Прушевского, которой тот пишет письма, на какие она не имеет возможности ответить из-за колоссальной занятости в семье. По крайней мере таково сообщение повести. На наш взгляд, это тонкая ирония автора. Реальная занятость, которая, как мы знаем, никогда не должна и не может быть таковой, чтобы не оставлять человеку времени для минимального общения с родными, скрывает за собой пустоту. Инженеру и его сестре нечего друг другу сказать в этом новом мире возведенного в абсолют отчуждения.

Продолжая абстрактную логику демонстрации отчуждения, Платонов дарит читателю замечательный пример всеохватности новой негативной диалектики. Крестьяне из деревни подготовили каждый себе гробы. В повести Платонова оказывается, что классы, которые должны быть упразднены, сами понимают и во многом принимают свою судьбу. Как бы это ни было жестоко, но сам Платонов не ставит под сомнение глобальную историческую правоту Революции. Несколько из этих гробов, единственного имущества, которое осталось у деревенских крестьян, забирают рабочие для того, чтобы собственность могла появиться у девочки Анастасии. Из материального воплощения смерти создается жизнь для будущего. Если взглянуть на этот сюжет с позиций философской диалектики, то окажется, что смысл произведен и конструируем. Анастасии нравятся гробы, потому что она может

вдохнуть в них жизнь и смысл своей игрой. Игра эта, отметим, детерминирована идеологическими, пропагандистскими установками [Платонов 2000, 101].

Если герои «Котлована» одиноки и отчуждены от своей родовой сущности, то есть ли у них надежда на преодоление отчуждения? Интересное размышление представляет философ Владимир Порус, предлагая обратиться к экзистенциальной мысли Ясперса, также размышлявшего об отчуждении и его пределах. «Между людьми, находящимися в “пограничных ситуациях”, могут возникнуть подлинно человеческие, “неотчужденные” (курсив мой. – Н. А.) отношения, которые Ясперс называл “экзистенциальной коммуникацией”» [Неретина, Никольский, Порус 2019, 178]. Герои «Котлована», если обратиться к подобной философской оптике, постоянно встречаются с пограничными ситуациями: им страшно, они видят смерть, они виноваты перед другими. Для разумного человека, чье существование поддавалось бы экзистенциальной логике, это должно было привести к некоторому осознанию своего положения: «Становится возможным *пограничное представление* человека, который, достигнув зрелости, всецело опирается на себя самого, человека вспоминающего, ничего не забывающего, живущего из глубочайшего истока, но который все же способен, уверенно принимая решения, действовать и быть деятельным» [Ясперс 2013, 213–214]. Однако ни один из героев «Котлована» не становится таким деятельным осознанным субъектом. Напротив, их забвение и отчужденность от своей рефлексивности нарисованы Платоновым со всей четкостью. Такие, в диалектическом смысле негативные, люди нужны для построения будущей утопии.

Диалектика счастья

Тема счастья является одной из самых интересных в анализируемой нами повести. В сущности, ее философское раскрытие неразрывно связано с нашим предыдущим изложением. Утопическое мышление имеет своей целью построение совершенного мира, где человек не будет испытывать страданий, будет счастлив. Диалектика отчуждения, развитая в мысли Маркса, также является аналитической попыткой определить причины несчастья рабочего класса, а в последовавших интерпретациях марксизма и вообще человеческого существа. Только проведя прогностический анализ ситуации, можно будет впоследствии их преодолеть. Именно в марксистской логике отчуждения и производительного

труда существует вопрос о счастье для героя повести Вощева. На его предположение о том, что он мог бы выдумать что-то для счастья, что ускорило бы работы, администрация дает такой ответ: «Счастье произойдет от материализма, товарищ Вощев, а не от смысла» [Платонов 2000, 62]. Несмотря на то, что отрицание связи счастья и смысла может показаться абсурдным, в сущности, это классическая марксистская установка [Lane 2011, 67].

Общепролетарский дом возводится для будущих поколений, рабочих и сирот, которые будут защищены в нем от непогоды и невзгод внешнего мира. Строительство детерминировано идеей материалистических условий счастья. При этом сами рабочие не имеют доступа к значительным материальным благам. Описания быта в повести показывают скорее всеобщую нехватку или скромность. Впрочем, самое необходимое для поддержания трудоспособного минимума человеческого существования имеется. Критическим аспектом, скорее отображающим несправедливость реализации социалистического проекта, является указание на наличие благ у административных работников. Для целей нашего рассмотрения это не столь важно. Однако и сами обладающие этими материальными благами (пусть и такими простыми, как сливки или сливочное масло [Платонов 2000, 48]), не становятся от этого счастливей.

На самом деле в изображении актуальной действительности вокруг рытья котлована нет никого по-настоящему счастливого. Казалось бы, идея счастья присутствует в ткани повествования как предощущение возможности счастья и благополучия. Но не как традиционное для западного мира, частью которого является и марксистская традиция, представление о счастье. Если кратко формулировать ключевые особенности этого сложного понятия, то мы должны отдавать себе отчет в том, что счастье человека модерна – это реализация в своей собственной деятельности, реализация в профессиональной деятельности, *par excellence*, схваченная Максом Вебером в начале XX в. [Вебер 1990].

Но возможно ли такое счастье в «Котловане»? Ранее мы констатировали, что отчуждение является ключевым нарративным сюжетом, в то время как отчужденный русский язык довершает художественное воздействие смыслов. Базовой предпосылкой самого счастья является неотчуждаемость результатов, которые принадлежат человеку созидающему. В мире повести все наоборот. Ничего не принадлежит никому, и даже созидающие

силы – будь то простые рабочие или инженеры – не ощущают свой вклад в работу. Рытье котлована обезличено, на его дне не может быть оттисков клейм мастеров, какие ставили на камни и кирпичи, из которых возводились средневековые соборы. Героям, не имеющим возможности обрести классическое, пусть и суетное, счастье модерна, предлагается найти счастье в абсурде. Негативная диалектика отчуждения продуктивной способности человека здесь играет злую шутку с персонажами: ни один из них, оставаясь частью старого, не может найти в себе силы стать счастливым в новом мире.

Помимо счастья активной деятельности и жизни, становящихся невозможными на той фазе построения утопии, которую мы наблюдаем глазами Андрея Платонова, в «Котловане» есть мотив перенесения счастья на будущее поколение, персонифицированное в Анастасии. Но могут ли подарить ей новый мир Чиклин, Вошев или Медведь? Парадоксально, но оказывается, что несмотря на все старания, это невозможно. Они могут дать ей физическое тепло и на время уберечь от опасностей большого мира, но научить ее они ничему не могут. Напротив, она знает больше про классовых врагов, чем они сами. Она по-настоящему «новое дитя», ненавидящее в своей наивной вере саму свою мать, считающую ее смерть оправданной. В подтверждение нашего тезиса о тоске по вещам у взрослых героев вспомним, как они обустривают быт Анастасии, даря ей подарки из всеми позабытого старья, делая ей домик из гроба, а из другого гроба создавая хранилище для игрушек. Вошев к концу повести полностью поглощен любовью к вещам, старью. В новом мире для него нет смысла, а смыслы старого мира, отсылающие к материальному наследию и его накоплению, больше недоступны.

Но, может, Платонов думает о другом счастье? О том, которое наступит после завершения общепролетарского дома и построения коммунизма? Есть основания полагать, что герои надеются, что именно Анастасия станет счастлива в новом мире, будет жить в том новом доме, для которого они так старательно готовят котлован. По ходу повествования она умрет от болезни, вызванной, вероятно, ослаблением организма из-за недостатка условий для развития ребенка. Это обстоятельство демонстрирует хрупкость надежд строителей и самого Платонова на простоту достижения счастья новым поколением. Никакого смысла в происходящем нет вообще, если Анастасия умирает. Она умирает, потому что сил остаться в живых у нее нет.

Имеет смысл обратиться к тому, как происходит ее погребение: «В полдень Чиклин начал копать для Нasti специальную могилу. Он рыл ее пятнадцать часов подряд, чтоб она была глубока и в нее не сумел бы проникнуть ни червь, ни корень растения, ни тепло, ни холод, и чтоб ребенка никогда не побеспокоил шум жизни с поверхности земли. Гробовое ложе Чиклин выдолбил в вечном камне и приготовил еще особую, в виде крышки, гранитную плиту, дабы на девочку не лег громадный вес могильного праха» [Платонов 2000, 115]. Имя Анастасия происходит от древнегреческого слова ἀνάστασις, буквально означавшего «поднятие с места», которое в новозаветной традиции приобрело значение «восстания из мертвых», «воскресения» [Вейсман 2011, 99]. Имя девочки выбрано не случайно, о чем писали многие исследователи творчества Платонова, обосновывая его трагический оптимизм. Для нас оно важно в контексте особого обряда погребения, которое дарит Нaste рабочий Чиклин. В его отчужденном труде ее тело сохранится, подобно телу Ленина, для воскрешения, которое одно только и способно вернуть справедливость этому миру, а вместе с ней и надежду на счастье [Wachtel 1992, 264, 269].

Похоже, что сегодня мы уже не верим в воскрешение Анастасии, выбирая иные стратегии прорабатывания исторических травм, восстанавливая справедливость и душевное спокойствие памятью о страданиях прошлых поколений. В философском смысле, память о том, кому ты обязан, не всегда эквивалентна возвращению долга. Иоганн Петер Хебель, немецкий писатель, создал замечательную рождественскую историю о шахтере, которого завалило скальной породой, но «...когда спустя пятьдесят лет часть этой шахты обрушилась, был найден труп молодого рабочего – полностью сохранившийся. <...> Сначала его никто не узнает, поскольку все его родственники уже умерли, но потом одна седая старуха с костылями, его бывшая невеста, приходит посмотреть на тело и тут же опознает его. Она участвует в похоронах – “словно бы это была ее свадьба”, а когда тело опускают в могилу, она, прощаясь, говорит: “Спи спокойно еще один день. <...> Мне осталось лишь завершить свои дела, и вскоре я присоединюсь к тебе, скоро наступит рассвет”» [Жижек, Руда, Хамза 2019, 24]. Возможно, с той глубины захоронения нетленному рабочему и Анастасии будут лучше видны перспективы будущего, о которых так хочет всерьез мыслить Андрей Платонов: «А из провала, из ямы, из котлована (хоть и страшного – как у Андрея

Платонова) звезды видней, они видны даже среди белого дня» [Кантор 2017, 407].

Заключение

Андрей Платонов, безусловно, один из крупнейших и наиболее интересных русских прозаиков XX в. Его часто ставят в один ряд с другим замечательным писателем советского времени, Варламом Шаламовым: «Философская антропология, вплавленная в “большую прозу” Платонова и “колымскую прозу Шаламова”, является не отвлеченной концептуальной конструкцией, а частью и продолжением жизненного контекста, в котором осуществлялась судьба писателей» [Неретина, Никольский, Порус 2019, 8–9]. Безусловно, это продуктивная стратегия исследования, но с нашей точки зрения, философская проза Платонова отличается от работ Шаламова. При всем незаурядном таланте последнего его проза действительно преимущественно вдохновлена ужасом пережитого.

Повести и рассказы же Андрея Платонова, в особенности «Котлован», как мы показали, обращаются к философским сюжетам. В них, в отличие от «Колымских рассказов», есть надежда и отводится место мечте. Пусть и опосредованно, но Андрей Платонов мыслил о будущем утопии, о реальности и человеческом счастье в их диалектическом отношении с отчуждением, присущим человеческой жизни. Подобно героине «Котлована» Анастасии, он был пропитан гипер-интеллектуализированной советской пропагандой, которую, будучи взрослым и талантливым человеком, соотносил с реальностью и выносил свое критическое суждение. Его литература – про пределы социалистического человека и его судьбу.

Мы вычленили по меньшей мере три основных стратегии философского «чтения» Платонова, которые считаем продуктивными для поддержания жизни в повести «Котлован»: это утопическое мышление, проблематика отчуждения и вопрос о смысле жизни, увязанный с возможностью достижения счастья. Вероятно, то, насколько правдивы наши выводы, покажет время. Если Андрей Платонов писал только о противоречивом человеке послереволюционной России, то со временем его работы станут только предметом интереса для специалистов, утратят жизненную энергию. Эпоха сменится, и для будущего читателя перестанет представлять интерес социалистическая стройка. Наша задача,

проистекающая из глубокой уверенности в верности утверждения о роли и масштабе творчества Платонова, состоит в том, чтобы показать, что Платонова можно и нужно читать вне исторического и полемического контекста. Это не отменяет иных подходов к анализу, но добавляет еще один. Только тогда его глубокое вопрошание, созвучное философии рубежа XIX и XX вв., сможет найти своего читателя. В конце концов, Андрей Платонов, с нашей точки зрения, – это часть особой русской философской традиции [Сиземская 2010].

История шахтера, приведенная нами выше, чудесно напоминает возможное будущее Анастасии из произведений Андрея Платонова. Если ей не суждено воскреснуть, то, допустим, мы сможем оказаться рядом с ней, попытаться понять, как, в сущности, возможно помыслить утопию и счастье в нашем мире отчуждения. Платонова, безусловно, можно читать как критика советского строя. Это оправдано, но как каждый большой писатель, к которому он безусловно принадлежит [Кантор 2017, 10], он не привязан полностью к хронотопу своей эпохи. Мы постарались показать, что читать Платонова можно и философски, так, чтобы это чтение в отчуждении от современности писателя и отчужденном языке вводило человека в проблематику радикального мышления, мечтаний [Тульчинский 2019, 255] об утопии, превращающихся в антиутопию, а также о счастье и справедливости.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Афанасов 2018 – *Афанасов Н.Б.* К пониманию социального мира (размышление над книгой) // Вопросы философии. 2018. № 4. С. 100–110.

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

Вебер 1990 – *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

Вьюгин 2000 – *Вьюгин В.Ю.* Повесть «Котлован» в контексте творчества Андрея Платонова // *Платонов А.* Котлован. Текст, материалы творческой истории. – СПб: Наука, 2000. С. 5–18.

Жижек, Руда, Хамза 2019 – *Жижек С., Руда Ф., Хамза А.* Читать Маркса. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики. 2019.

Кантор 2017 – *Кантор В.К.* Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. – М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017.

Морозов 2019 – *Морозов А.* Животное, которым я (не) являюсь // *Логос.* 2019. № 6. С. 309–330.

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

Платонов 2000 – *Платонов А.* Котлован. Текст, материалы творческой истории. – СПб: Наука, 2000.

Пружинин, Щедрина 2019 – *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* От редакторов // Методология истории: Н.И. Кареев, А.С. Лапло-Данилевский, Д.М. Петрушевский, В.М. Хвостов / под ред. Т.Г. Щедриной и Б.И. Пружинина. – М.: Политическая энциклопедия, 2019. С. 5–13.

Сиземская 2010 – *Сиземская И.Н.* О внутреннем согласии русской философии и литературы // *Философия и культура.* 2010. № 5. С. 79–86.

Тульчинский 2019 – *Тульчинский Г.Л.* Смертельная героика нестерпимой мечты // *Размышляя о Платонове* / под ред. С.А. Никольского. – М.: Голос, 2019. С. 251–273.

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

Шпет 1994 – *Шпет Г.Г.* Сознание и его собственник // *Шпет Г.Г.* Философские этюды. – М.: Прогресс, 1994. С. 8–50.

Щедрина 2016 – *Щедрина Т.Г.* Вместо предисловия // *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть вторая. Архивные материалы. Реконструкция Татьяны Щедриной / отв. ред.-сост., вступ. статья, реконструкция Т.Г. Щедрина; археограф. работа Т.Г. Щедрина, И.О. Щедрина. – М.; СПб.: Университетская книга, 2016. С. 7–12.

Ясперс 2013 – *Ясперс К.* Разум и экзистенция. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013.

Boldyrev 1994 – *Boldyrev I.A.* Concerning the National Uniqueness of Russian Philosophy // *Metaphilosophy.* 1994. Vol. 25. No. 2/3. P. 138–142.

Coleman 2014 – *Coleman N.* The Problematic of Architecture and Utopia // *Utopian Studies.* 2014. Vol. 25. No. 1. P. 1–22.

Lane 2011 – *Lane T.* A Groundless Foundation Pit // *Urbandus Review.* 2011. Vol. 14. P. 61–75.

Ollman 1977 – *Ollman B.* Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Sechaff 1960 – *Schaff A.* Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction // *The Journal of Philosophy.* 1960. Vol. 57. No. 7. P. 241–250.

Seifrid 2009 – *Seifrid T.* A Companion to Andrei Platonov's *The Foundation Pit.* – Boston: Academic Studies Press, 2009.

Wachtel 1992 – *Wachtel A. Resurrection à la Russe: Tolstoy's The Living Corpse as Cultural Paradigm* // Publications of the Modern Language Association of America. 1992. Vol. 107. No. 2. P. 261–273.

REFERENCES

Afanasov N.B. (2018) On the Understanding of Social World's Status (Reflections on the Book). *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 100–110 (in Russian).

Boldyrev I.A. (1994) Concerning the National Uniqueness of Russian Philosophy. *Metaphilosophy*. Vol. 25, no. 2/3, pp. 138–142.

Coleman N. (2014) The Problematic of Architecture and Utopia. *Utopian Studies*. Vol. 25, no. 1, pp. 1–22.

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

Kantor V.K. (2017) *Representing to Understand, or Sententia sensa: Philosophy in the Literary Context*. Moscow; Saint Petersburg: CGI Print (in Russian).

Lane T. (2011) A Groundless Foundation Pit. *Ulbandus Review*. Vol. 14, pp. 61–75.

Morozov A.V. (2019) The Animal That Therefore I Am (Not): Marx as Subjectivity Theorist. *Logos*. Vol. 29, no. 6, pp. 309–330 (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).

Ollman B. (1997) *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Platonov A. (2000) *The Foundation Pit. Text, Materials on the Creating's Histoty*. Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Pruzhinin B.I. & Shchedrina T.G. (2019) From the Editors. In: Schedrina T. & Pruzhinin B. (Eds.) *Methodology of History: N.I. Kareev, A.S. Laplo-Danilevsky, D.M. Petryshesvyky, V.M. Khvostov* (pp. 5–13). Moscow: Politicheskaya entsiklopediya (in Russian).

Schaff A. (1960) Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction. *The Journal of Philosophy*. Vol. 57, no. 7, pp. 241–250.

Seifrid T. (2009) *A Companion to Andrei Platonov's The Foundation Pit*. Boston: Academic Studies Press.

Shchedrina T.G. (2016) Instead of Preface. In: Shpet G.G. *History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Research. Part two. Archive Materials* (pp. 7–12). Moscow: University Book (in Russian).

Shpet G.G. (1994) Consciousness and Its Owner. In: Shpet G.G. *Philosophical Etudes* (pp. 8–50). Moscow: Progress (in Russian).

Sizemskaya I.N. (2010) On the Inner Harmony of Russian Philosophy. *Filosofiya i kul'tura*. No. 5, pp. 79–86 (in Russian).

Tulchinskii G.L. (2019) Deadly Heroic Spirit of Intolerable Dream. In: Nickolsky S.A. (Ed.) *Reflecting on Platonov* (pp. 251–273). Moscow: Golos (in Russian).

Vyugin V.Yu. (2000) *The Foundation Pit* Novel in the Context of Andrei's Platonov Works. In: Platonov A. *The Foundation Pit. Text, Materials on the Creating's Histoty* (pp. 5–18). Saint Petersburg: Nauka (in Russian).

Wachtel A. (1992) Resurrection à la Russe: Tolstoy's The Living Corpse as Cultural Paradigm. *Publications of the Modern Language Association of America*. Vol. 107, no. 2, pp. 261–273.

Wajcman J. (2015) *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press (Russian translation: Moscow: Delo, 2019).

Weber M. (1990) *Science as a Vocation*. Moscow: Progress (Russian translation).

Yaspers K. (2013) *Reason and Existenz*, Moscow: Kanon+ “Reabilitatsiya” (Russian translation).

Žižek S., Ruda F., & Hamsa A. (2018) *Reading Marx*. Medford, MA: Polity (Russian translation: Moscow: HSE Publishing House, 2019).



ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКЕ



Историко-философский экскурс



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-87-106

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

«Синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф.М. Достоевского и его истоки в немецкой романтической натурфилософии*

И.И. Евлампиев

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

В.Н. Смирнов

*Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия*

Аннотация

В статье анализируется оригинальная концепция бессмертия, изложенная Ф.М. Достоевским в рукописном наброске, написанном 16 апреля 1864 г., на следующий день после смерти первой жены писателя. Обосновывается гипотеза, что эта концепция была создана под влиянием идей немецкой романтической натурфилософии, в частности работы Г.Т. Фехнера «Книжица о жизни после смерти» (1836). Согласно пантеистическим представлениям Достоевского и Фехнера, каждый человек после смерти продолжает существовать в земном мире. Утратив в смерти ограниченное биологическое тело, человек может получить более обширное «космическое» тело, охватывающее значительные области материальной вселенной. Его личный дух продолжает существовать в человечестве, и степень его влияния зависит от того, каких духовных успехов он достиг при жизни. В концепции Фехнера и Достоевского посмертное бытие может быть очень различным: великие личности (Гете, Шекспир, Наполеон и др.) обретают еще более значимое бытие, чем при

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX в.».

жизни, и продолжают влиять на человечество, которое, развиваясь в истории, стремится к абсолютному «синтезу»: слиянию всех людей в органическое целое и одновременно к слиянию с мирозданием. Личности, которые при жизни замыкались на своих эгоистических интересах, могут вообще исчезнуть. Бог в этой концепции определяется как «всеобщий Синтез», т.е. цель мирового процесса и окончательное слияние всего со всем. Иисус Христос понимается как абсолютный, совершенный человек, который после смерти не воскресает в прежнем телесном облике, а полностью растворяется в человечестве и выступает как сила, направляющая его к единству и синтезу с материальным миром.

Ключевые слова: бессмертие, пантеизм, образы Иисуса Христа, немецкая романтическая натурфилософия, Г.Т. Фехнер.

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

yevlampiev@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

Смирнов Владимир Николаевич – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

pustota94@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1560-0685>

Для цитирования: *Евлампиев И.И., Смирнов В.Н. «Синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф.М. Достоевского и его истоки в немецкой романтической натурфилософии // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 87–106. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-87-106*

The “Synthetic” Image of Jesus Christ in F.M. Dostoevsky’s Works and Its Origins in German Romantic Natural Philosophy*

I. I. Evlampiev

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

V.N. Smirnov

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

* The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-90003 “The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F. Dostoevsky and in Russian and European Philosophy and Literature of the 19th – Early 20th Centuries.”

Abstract

The articles analyzes the original concept of immortality, presented by F.M. Dostoevsky in a handwritten sketch written on April 16, 1864, the day after the death of the writer's first wife. The authors argue that this concept was created under the influence of the ideas of German romantic natural philosophy, in particular G.T. Fechner's work of *The Book of Life After Death* (1836). According to the pantheistic ideas of Dostoevsky and Fechner, every person after death continues to exist in the earthly world. Having lost a limited biological body in death, a person can get a more extensive "cosmic" body, covering significant areas of the material universe. His personal spirit continues to exist in mankind, and the degree of his influence depends on what kind of spiritual success he achieved during his lifetime. In the concept of Fechner and Dostoevsky, posthumous life can be very different: great personalities (Goethe, Shakespeare, Napoleon, etc.) acquire an even more significant being than during life, and they continue to influence humankind, which, developing in history, strives for an absolute "synthesis" – the merger of all people into an organic whole and at the same time the merger with the universe. Individuals who, during their lifetime, confined themselves to their selfish interests can even disappear. In this concept, God is defined as "universal Synthesis," i.e., the goal of the world process and the final merging of everything with everything. Jesus Christ is understood as an absolute, perfect man who, after death, does not resurrect in his previous bodily form, but completely dissolves in humankind and acts as a force guiding it toward unity and synthesis with the material world.

Keywords: immortality, pantheism, images of Jesus Christ, German romantic natural philosophy, G.T. Fechner.

Igor I. Evlampiev – D.Sc. in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

yevlampiev@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-7209-2616>

Vladimir N. Smirnov – postgraduate student, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

pustota94@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0003-1560-0685>

For citation: Evlampiev I.I. & Smirnov V.N. (2020) The "Synthetic" Image of Jesus Christ in F.M. Dostoevsky's Works and Its Origins in German Romantic Natural Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 87–106.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-87-106

Бессмертие как результат исторического развития человечества

Идея бессмертия является одной из важнейших в мировоззрении Ф.М. Достоевского. Герои его художественных произведений часто высказываются на эту тему, но здесь возникает вопрос, насколько их взгляды совпадают с точкой зрения писателя.

Наибольшее значение для нашего исследования имеют тексты, в которых звучит голос самого Ф.М. Достоевского. Среди них выделяется рукописный фрагмент, записанный 16 апреля 1864 г., на следующий день после смерти жены писателя Марьи Дмитриевны, традиционно обозначаемый по первым словам «Маша лежит на столе».

В дневниковой записи Достоевский рассуждает об историческом развитии человечества, высказывая мысль о том, что бессмертие, «будущая жизнь», является его *результатом*. Главным тезисом учения Иисуса Христа Достоевский признает требование возлюбить ближнего, как самого себя, и служить другим ради соединения всех в гармоническое целое, которое он обозначает термином «рай Христов». Это соединение писатель понимает не только в моральном, но и *онтологическом* смысле, предполагая, что воцарение всеобщей любви вызовет в человечестве радикальную трансформацию, приведет к слиянию в единый духовно-телесный организм. Тогда-то и должна наступить новая, бессмертная жизнь, непохожая на прежнюю.

Но если это цель окончательная человечества (достигнув которой ему не надо будет развиваться, то есть достигать, бороться, прозревать при всех падениях своих идеал и вечно стремиться к нему, – стало быть, не надо будет жить) – то, следственно, человек, достигая, окончивает свое земное существование. Итак, человек есть на земле существо только развивающееся, следовательно, не оконченное, а переходное.

Но достигать такой великой цели, по моему рассуждению, совершенно бессмысленно, если при достижении цели все угасает и исчезает, то есть если не будет жизни у человека и по достижении цели. Следственно, есть будущая, райская жизнь.

Какая она, где она, на какой планете, в каком центре, в окончательном ли центре, то есть в лоне всеобщего синтеза, то есть Бога? – мы не знаем [Достоевский 1980, 172–173].

Очевидно, что таким образом понятая «будущая жизнь» не имеет ничего общего с традиционными представлениями о бес-

смертии. Окончательное, бессмертное существование человечества *продолжает* его земное бытие, а не прерывает навсегда, как в христианском учении о Царствии Небесном.

Далее Достоевский уточняет характер трансформации, которая произойдет с человеком в конце истории. Он утверждает, что «синтез» личностей в форме единого человечества должен захватить и материальную вселенную – человечество должно стать центром некоего органического синтеза мироздания.

Сам Христос проповедовал свое учение только как идеал, сам предрек, что до конца мира будет борьба и развитие (учение о мече), ибо это закон природы, потому что на земле жизнь развивающаяся, а там – бытие, полное синтетически, вечно наслаждающееся и наполненное, для которого, стало быть, «времени больше не будет».

Нß. Атеисты, отрицающие Бога и будущую жизнь, ужасно наклонны представлять все это в человеческом виде, тем и грешат. Натура Бога прямо противоположна натуре человека. Человек по великому результату науки, идет от многообразия к Синтезу, от фактов к обобщению их и познанию. А натура Бога другая. Это полный синтез всего бытия, саморассматривающий себя в многообразии, в Анализе.

Но если человек не человек – какова же будет его природа? <...> Это слияние полного *я*, то есть знания и синтеза *со всем*. «Возлюби всё, как себя» [Достоевский 1980, 173–174].

В концепции Достоевского Бог определяется как полный синтез всего бытия, по сути, писатель развивает *пантеистическую философию всеединства*, в которой Бог есть абсолютное единство всего и выступает одновременно как основание существующих вещей и конечная цель развития мироздания, причем человечество является его движущей силой. Позже такую модель понимания Бога, человека, мира и их отношений будет подробно развивать В.С. Соловьев (возможно, под влиянием Достоевского, с которым философ был в дружеских отношениях с 1874 г.).

Определение Достоевским характера «будущей жизни», бессмертного бытия человека дается формулой «синтез *со всем*», т.е. как слияние не только с другими личностями, но и бытием. Писатель решительно переиначивает евангельскую заповедь: требование «Возлюби ближнего своего, как себя» он превращает в максимум «Возлюби всё, как себя». Главным признаком несовершенства нынешнего человеческого бытия является *телесная обособленность* существования личностей, совершенно логично,

что «будущая жизнь» оказывается лишенной этого главного признака нашего несовершенства. Таким образом, по Достоевскому, подлинное бессмертие – это «слитное» существование личностей после завершения человеческой истории, не предполагающее наличия материальных тел.

Возникает очевидный вопрос, без ответа на который концепция бессмертия окажется внутренне противоречивой и неубедительной. Люди умирают постоянно, не дожидаясь конца истории и наступления «всеобщего синтеза». Обретают ли они новую и бессмертную жизнь после смерти, или им нужно ждать конца истории и достижения предельного слияния личностей в смысле «рая Христова»?

В тексте рассматриваемого фрагмента сразу после утверждения, что идеал человеческого развития должен быть выражен требованием «Люби всё, как себя» писатель дает ответы на эти вопросы:

НБ. Итак, все зависит от того: принимается ли Христос за окончательный идеал на земле, то есть от веры христианской. Коли веришь во Христа, то веришь, что и жить будешь вовеки.

Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*.

Мы уже потому знаем, что не весь, что человек, как физически рожающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (НБ. *Пожелание вечной памяти* на панихидах знаменательно), то есть входит частию своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. Мы наглядно видим, что память великих развивателей человека живет между людьми (равно как и злодеев развитие), и даже для человека величайшее счастье походить на них. Значит, часть этих натур входит и плотью и одушевленно в других людей. Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа. (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле.) Как воскреснет тогда каждое я – в общем Синтезе – трудно представить. Но живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в окончательном идеале – должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную [Достоевский 1980, 174].

Обратим внимание на важный и весьма неожиданный вывод, вытекающий из этого рассуждения: Достоевский не соглаша-

ется с представлением о существенности смерти, характерным для традиционного христианского учения, он не признает, что «человек разрушается и умирает весь», и защищает странную на первый взгляд теорию о *частичном* продолжении бытия личности *в человечестве* сразу после смерти. К сожалению, формулировки в рассматриваемом фрагменте лаконичны и кое-где противоречивы, поэтому точный смысл улавливается не до конца. С одной стороны, Достоевский пишет, что человек «нравственно оставляет память свою людям». Такое «нравственное» влияние на человечество вряд ли можно признать эквивалентным реальному существованию и тем более бессмертию. С другой стороны, продолжая это рассуждение и еще раз фиксируя, что «память великих развивателей человека живет между людьми», он заканчивает решительным тезисом о том, что «часть этих натур входит и *плотью* и *одушевленно* в других людей (курсив наш. – И. Е., В. С.)». Здесь писатель имеет в виду реальное телесно-духовное продолжение существования личности в других людях.

Особенно важно, что Достоевский таким же образом интерпретирует *бессмертие Христа*: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал». Представление писателя невозможно согласовать с традиционным учением о воскресении Христа в том же ограниченном, человеческом телесном облике, в каком он был до смерти (хотя и более совершенном, в соответствии с богословскими толкованиями). В рассуждении Достоевского наличие ограниченного тела у Христа *отрицается*, поскольку он полностью «растворился» во всем человечестве. Этот тезис невозможно интерпретировать как метафору, поскольку писатель логично продолжает высказывание об аналогичном существовании внутри человечества каждого человека после смерти. Как следует из контекста всего фрагмента, разные личности в разной степени «входят в человечество», видимо, в зависимости от степени духовного развития и совершенства – кто-то большей частью, кто-то меньшей. Христос как совершенный человек («идеал человека во плоти», как сказано в этом же фрагменте ранее) осуществляет вхождение в человечество в максимально возможной степени, поэтому и утверждается, что он *весь* «вошел в человечество».

Таким образом, мы получаем ответ на поставленный выше вопрос. Продолжение существования *внутри* развивающегося человечества является первой, «предварительной» формой бес-

смертия для каждой личности. После того как человечество достигнет «рая Христова», предельного слияния, оно испытает мистическую трансформацию и перейдет в окончательную синтетическую форму, лишенную характеристики времени. Когда эта трансформация произойдет, т.е. возникнет «общий Синтез», наступит *окончательное* бессмертие. Вероятно, его нужно понимать как полное слияние каждой личности с человечеством и миром, в отличие от частичного слияния с человечеством на «предварительном» этапе бессмертия. При этом исчезнет различие между личностями, обладающими ограниченными телами, и личностями, существующими «посмертно» внутри человечества. Очевидно, что различие двух форм бессмертия – «предварительного», несовершенного и окончательного, совершенного – можно мыслить только для обычных людей. Христос как *совершенный человек* после смерти обрел *совершенное* бессмертие, т.е. полно и всецело слился с человечеством. Это и имеет в виду Достоевский под термином «синтетическая натура» Христа. Из этого однозначно следует, что никакого воскресения Христа в человеческом телесном облике, как это описано в финалах евангелий, не было и не должно было быть.

Христос, который «весь вошел в человечество», стал тождественным ему, поэтому каждый человек, входя после смерти в человечество частью своей личности, входит в Христа, в его «состав». Таким образом, через личность Христа все люди сливаются в целое, и значит, Христос, вошедший в человечество, является силой, которая движет его к состоянию «рая Христова». Христос в этом смысле является *абсолютным* «развивателем» человечества, в сравнении с *относительными* «развивателями», о которых говорилось в приведенной выше цитате. Под «развивателями» Достоевский имеет в виду великих деятелей культуры, подобных И. Кеплеру, И. Канту и У. Шекспиру, которых он приводит в пример в «Дневнике писателя» за 1880 г., размышляя на похожую тему. Христа он понимает по аналогии с этими деятелями, т.е. в романтической, а не ортодоксально-церковной интерпретации.

В этой части рассуждений Достоевский, как и в начале текста, говорит, что после достижения «рая Христова», т.е. «общего Синтеза», слияния всех людей друг с другом и со всем бытием, наступит преобразование человечества, «будущая жизнь», но дает существенно иную характеристику этой жизни: «...живое, не умершее даже до самого достижения и отразившееся в

окончательном идеале — должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную». Условный характер этого высказывания означает, что окончательное «воскресение» (на самом деле преображение) испытают далеко не все: возможно, кто-то *умрет окончательно* и не войдет в «общий Синтез», а остальные продолжают существование в «будущей жизни» в зависимости от того, насколько полно они после смерти вошли в человечество и в Христа.

Таким образом, в размышлениях Достоевского складывается своеобразная концепция бессмертия и воскресения. Ее отдельные элементы не раз будут появляться в произведениях писателя, это доказывает, что она не является случайным эпизодом в идейном развитии Достоевского, однако в таком цельном и связном виде, как в рукописном фрагменте 1864 г., мы ее не встретим нигде. Возникает вопрос: мог ли Достоевский внезапно и без каких-либо предпосылок «сочинить» такую концепцию, да еще в трагический момент своей жизни, когда только что умерла его жена? Это представляется психологически невозможным; кажется более естественным, что эта система представлений уже была известна ему из ранее прочитанного сочинения; в момент напряженных размышлений о последних вопросах человеческого существования она пришла ему на ум и выразилась в своеобразной форме рукописного наброска.

«Книжица о жизни после смерти» Г.Т. Фехнера как вероятный источник идеи «синтетического» бессмертия

Чтобы понять, откуда Достоевский мог почерпнуть столь необычную концепцию бессмертия, обратим внимание на его письма к брату Михаилу, написанные в 1854 г. сразу после выхода из острога. В них Достоевский просит прислать важнейшие труды немецкой классической философии, такие как «Критика чистого разума» И. Канта и «История философии» Г.В.Ф. Гегеля, а также (с особой настойчивостью) «немецкий лексикон» (словарь) [Достоевский 1985, 172]. Важное свидетельство мы находим в воспоминаниях А.Е. Врангеля, который в 1855–1856 гг. служил по судебной части в Семипалатинске и до такой степени сблизился с Достоевским, что проводил с ним целые дни в интеллектуальных занятиях. В воспоминаниях, написанных в 1906–1908 гг., Врангель цитирует свое письмо к родным от 2 апреля 1855 г.: «Судьба сблизила меня с редким человеком, как по сердечным,

так и умственным качествам; это наш юный несчастный писатель Достоевский. Ему я многим обязан, и его слова, советы и идеи на всю жизнь укрепят меня. С ним я занимаюсь ежедневно, и теперь будем переводить философию Гегеля и “Психею” Каруса» [Врангель 1990, 352]. Под «философией Гегеля», видимо, имеется в виду «История философии». Второе сочинение, названное точно, представляет особый интерес для понимания того, как развивалось мировоззрение Достоевского.

Карл Густав Карус, получивший известность как живописец, теоретик искусства, врач, натурфилософ, обращал особое внимание на взаимосвязь телесных и духовных процессов в человеке и в живых организмах. Для нас крайне важно, что К.Г. Карус был одним из главных представителей немецкой романтической натурфилософии, яркого идейного движения, родоначальником которого являлся Ф. Шеллинг, также представленного именами Г.Т. Фехнера, Л. Окена, И.В. Риттера, Г.Г. Шуберта и др. [Черничкина 2016, 153–165]. Книга Каруса «Психея. Эволюционная история души», которую упоминает Врангель, была опубликована в 1846 г., т.е. за восемь лет до описываемых событий. Если Врангель и Достоевский собирались ее переводить, логично предположить, что книга была в их распоряжении. Становится понятной просьба к брату прислать «немецкий лексикон».

В сочинении Каруса можно найти явные параллели с изложенными выше идеями Достоевского об историческом развитии человечества и о переходе к «будущей жизни»: прежде всего это понимание окончательного состояния человечества и мира как «всеобщего синтеза». Однако наиболее вероятным их источником является другое сочинение, созданное в рамках той же школы, — это работа Г.Т. Фехнера с выразительным и интригующим названием «Книжица о жизни после смерти» (1836) [Фехнер 1999].

Заметим, что ныне немецкий мыслитель Густав Теодор Фехнер (1801–1887), профессор Лейпцигского университета, известен почти исключительно как основоположник психофизиологии и психофизики, т.е. направлений исследования психической жизни, использующих те же методы, которые наука применяет в отношении мертвой природы. Однако в противоположность подавляющему большинству своих современников, предполагавших возможность объяснения душевной жизни по модели простейших природных явлений, Фехнер, наоборот, считал, что природу нужно объяснять на основе наших интуитивных представлений

о сущности жизни и разума. В этом смысле наиболее важными в наследии мыслителя являются именно натурфилософские сочинения (центральный его труд – «Зенд-Авеста, или Явления небес и будущей жизни» [Fechner 1851]), в которых он, развивая традицию, заданную Шеллингом, признавал вселенную как таковую и все сложные целостные явления в ней (например, Землю) такими же живыми, одушевленными и разумными существами, каким является человек¹.

В послесловии к «Книжице о жизни после смерти» Фехнер пишет, что исходным побуждением к ее написанию было желание показать, что «духи умерших продолжают свое существование в качестве индивидов в еще живущих» [Фехнер 1999, 566]. Ядро его концепции составляет представление о трех ступенях бытия, которые проживает каждый человек. Первая ступень – это существование в утробе матери, когда формируется тело индивида и его материальные органы, с помощью которых он познает мироздание; вторая ступень – это земная жизнь, во время которой формируется индивидуальный дух человека, отличающий его от других людей, но и взаимосвязанный с другими духами в рамках всеобщего, мирового Духа. На второй ступени возможности духа не слишком велики из-за того, что он привязан к ограниченному телу и общается с миром только через это тело и его органы. Но на третьей ступени, начинающейся смертью земной личности, индивидуальный дух, не привязанный к телу, вступает в обще-

¹ Нужно признать, что немецкий натурфилософ оказался несправедливо забытым в XX в., хотя он предвосхитил главные идеи известного направления европейской мысли последнего столетия – философии космизма, развивавшейся А. Бергсоном, Э. Леруа, П. Тейяром де Шарденом, В. Вернадским и др. Впрочем, в последние два десятилетия появились работы, в которых делается попытка возродить интерес к этому оригинальному мыслителю [Heidelberger 2004; Engelman 2010; Hawkins 2011; Romand 2012; Woodward 2018; Araujo 2019; Robinson 2019].

В русской философии впервые обратил внимание на Фехнера и его оригинальные представления о жизни и человеке С. Аскольдов, посвятивший натурфилософу статью, опубликованную в журнале «Вопросы философии и психологии» [Аскольдов 1918, 130–180]. С. Аскольдов констатировал созвучие идей Фехнера представлениям новейших западных философов, в первую очередь «философии жизни» А. Бергсона. В статье 1922 г. он отмечал совпадение некоторых идей Фехнера и Достоевского [Аскольдов 1981, 56], однако ни он сам, ни другие исследователи не продолжили разработку этой важной темы, что и определяет актуальность настоящего исследования.

ние со всеми иными духами и с материальной вселенной. Эта последняя ступень является подлинным и полноценным бытием личности и ее индивидуального духа, поскольку снимаются все ограничения, наложенные на дух наличием индивидуального тела. Фехнер утверждает:

После смерти наступает второе рождение, ведущее к более свободно-му бытию. При этом Дух взрывает тесную для него оболочку, оставляя ее тлению, словно ребенок, который оставляет свою при первом рождении. После этого все то, что с помощью наших чувств представлялось нам внешним образом и словно бы из дали, наконец, проникает в нас и ощущается нами. Отныне Дух не просто касается гор и долин и наслаждается весной, но и не подвергается более муке, что все окружающее пребывает лишь вне его. Отныне горы и доли пронизаны им. Он ощущает их возрастающую силу и высоту. Отныне он будет не словами и жестами вызывать мысли других, но в непосредственном воздействии духов друг на друга, не разделенных более с помощью своих тел, но связанных благодаря им, возникнет воздушное восприятие мыслей. Уже не внешним образом Дух явится тем, кто оставлен в любви, но поселится глубоко в их душах, словно часть их самих, в них и через них будет он думать и действовать [Фехнер 1999, 530].

Принципиальное положение, разрабатываемое представителями школы немецкой романтической натурфилософии, – *неразрывная связь духа с материей* и невозможность существования «чистых» духов. Говоря о разрушении земного тела человека в смерти, Фехнер не утверждает, что на третьей ступени индивидуальный дух личности существует независимо от материи, без тела. Телом этого духа, как и всех духов на этой ступени существования, он признает *всю материальную вселенную*, точнее, ту ее сферу, на которую в течение земной жизни сумел повлиять человек. Свое воздействие на мир человек не замечает, но оно существенно и может затрагивать большие области материальной вселенной, поэтому и его новое тело будет обширнее, чем прежнее. Г.Т. Фехнер, описывая формирование новых «тел» – материальной основы для посмертного существования правильно развивающихся духов, поясняет:

Духи третьей ступени будут пребывать в земной природе, часть которой составляет само человечество, словно в совместном теле. И все природные процессы представляют для них то же самое, чем для нас являются процессы нашего тела. Их тело обнимает собою тела второй

жизненной ступени, словно общая для всех мать, подобно тому, как тела первой ступени охвачены телами второй.

Но каждый дух третьей ступени имеет в качестве своей собственной части в общем для всех теле лишь то, чем он содействует дальнейшему развитию в земном царстве, те средства, какими он далее его формирует. То, что стало в мире иным благодаря человеческому существованию, как будто этого не существовало прежде, и есть его дальнейшее бытие на общих корнях всякого бытия [Фехнер 1999, 555].

Уже при жизни развивающийся дух человека как бы «прорастает» в мире вокруг и внедряется в окружающих людей, «срастается» с ними в единое человечество и во всемирный Дух. После смерти и разрушения ограниченных земных тел материальным основанием индивидуальных духов становится все человечество и большие области вселенной, которые они восприняли и преобразовали творческой деятельностью.

И действительно, уже в течение нашей жизни каждый человек посредством своих действий вырастает вовнутрь другого благодаря своим словам, поступкам, примерам и письмам.

Еще при жизни Гете миллионы его современников носили в себе искры его Духа, новым светом разгоравшиеся в их собственных душах. Еще при жизни Наполеона проникала сила его духа почти в каждого его современника. <...> И ныне присутствуют среди нас Гете и Шиллер, Наполеон и Лютер. Они обитают в нас как самосознательные, но уже более развитые, нежели были они до своей смерти, как мыслящие и действующие в нас, как производящие идеи и продолжающие развитие индивиды. Каждый из них не заключен более в отдельную плоть, а покоится с целостным миром, который формировали они, которому радовались и в котором господствовали еще при жизни [Фехнер 1999, 532–533].

Нетрудно заметить, что Достоевский в цитирувавшемся выше фрагменте повторяет мысли Фехнера, его концепцию продолжения существования умерших в едином человечестве. Можно предположить, что, говоря о «развивателях» человечества, Достоевский имел в виду тот же список имен, что и Фехнер в приведенном высказывании.

Фехнер подчеркивает особое значение Христа среди всех умерших индивидов, вошедших в человечество и способствующих его дальнейшему развитию. Можно констатировать буквальное совпадение высказывания русского писателя и мыслей немецкого

философа. «Величайший пример такого могучего Духа, продолжающего жить и действовать среди потомков, являет нам Христос. Это не пустое слово, что Христос живет в тех, кто исповедует его религию. Каждый подлинный христианин не просто метафорически, но поистине живого носит его в себе» [Фехнер 1999, 533].

Значение Христа, которого Фехнер, как и Достоевский, считает наиболее развитым человеком, заключается в том, что он сумел своим духом охватить всю полноту человечества и мироздания и тем самым соединиться с Богом: «Лишь величайшие и благороднейшие духи, а именно, Христос, гении и святые, способны непосредственно вырастать своими лучшими частями вплоть до внутренней высоты Бога» [Фехнер 1999, 547]. В романтической интерпретации Христос находится в одном ряду с гениями и святыми, хотя и первым среди них.

Христос как самый развитый дух, одновременно и пребывающий во всех, и соединившийся с Богом, в наибольшей степени способен помочь любому человеку достичь предельной полноты раскрытия индивидуального духа и подготовиться к переходу на высший уровень бытия. Как пишет Фехнер, «тот, кто живет, совершенно растворяясь в Христе, будет и там <на третьей ступени бытия> существовать, пребывая в нем. Однако его индивидуальность не станет от этого менее яркой, существуя внутри индивидуальности более высокого порядка. Она обретает в ней дополнительную силу, одновременно укрепляя силу высшей индивидуальности» [Фехнер 1999, 546]. Эта мысль соответствует рассуждению Достоевского о том, что «человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал».

Наконец, утверждение Достоевского о разной степени участия личностей в «будущей жизни» получает естественное объяснение в концепции Фехнера.

Немецкий натурфилософ решительно отвергает идею духовного равенства людей. Каждый человек на протяжении земной жизни формирует индивидуальный дух, по-своему взаимодействуя с другими людьми и с природой, «врастая» в них. Каждый индивидуальный дух оказывается неповторимо своеобразным не только в «качественном» смысле, по своим особенностям и характеристикам, но и в «количественном» – по степени развития, т.е. степени охвата целого – человечества и мироздания. В этом смысле все личности располагаются в иерархическом порядке: на вершине «пирамиды» находится Христос, как абсолютно раз-

витый дух и абсолютная личность, а в основании – неразвитые, примитивные, ни на что не влияющие духи, которые оказываются недостойными «будущей жизни». Развитые духи, достойные «будущей жизни», входят в нее с разной полнотой участия в Целом, в Боге. Фехнер метафорически иллюстрирует это образом дерева; оно целостно и в его целостной жизни участвуют все части, но участвуют по-разному: ствол пронизывает и организует целое, а ветки и листья лишь «причастны» ему. Роль Христа в человечестве и в том Целом, которое возникнет в качестве «будущей жизни», подобна стволу дерева, но многие люди участвуют в Целом, как листья и ветви в жизни дерева.

Ученый полагает, что только от личности зависит, насколько она сможет развить свой дух и в какой степени войдет в окончательное, полное бытие. Он признает полную свободу человека – и в его способности взойти до Бога, и в падении до глубин зла и небытия. Фехнер решительно отвергает как *ложные* религии – язычество, иудаизм и ортодоксальное христианство – за то, что они отнимают у человека полноту свободы.

В этом и состоит величайшая справедливость творения, что каждый сам создает себе условия своего будущего бытия. Человеческому действию не воздается в виде внешнего вознаграждения или наказания. Не существует никаких Небес, ни Преисподней в обычном христианском, иудейском или языческом смысле этого слова, куда должна была следовать душа умершего. Она не только не возносится к небесам и не проваливается в бездну, но и не распадается на элементы и не растекается во всеобщем, а после того, как преодолела она болезнь роста – смерть, по неизменной последовательности событий природы, надстраивающей каждую более позднюю ступень на служащую ей основой более раннюю, развивается далее в некотором бытии в направлении к бытию более высокому. И смотря по тому, плох или хорош человек, действует благородно или низко, вел ли он праздную или прилежную жизнь, получает он в свою собственность в следующей жизни больной или здоровый, прекрасный или безобразный, сильный или слабый организм, а его свободная деятельность в этом мире определяет его место в отношении с другими духами, а также путь его судьбы, его способности и таланты для дальнейшего продвижения в потустороннем мире [Фехнер 1999, 534–535].

Решительная защита свободы человека импонировала Достоевскому. Писатель будет разрабатывать в произведениях похожую идею, которая получит наиболее полное выражение в поэме о Ве-

ликом инквизиторе. Как и для Фехнера, для Достоевского высшая свобода заключается в том, что каждый человек сам определяет степень совершенства посмертного бытия – через упорную борьбу за совершенство и за развитие собственного духа в земной жизни [Евлампиев 2012, 435–490].

Заключение

Представляется, что центральное понятие, вводимое Достоевским в рукописном фрагменте 1864 г., о «будущей жизни» личности, определяемой как «синтез», «слитие полного я, то есть знания и синтеза *со всем*», – с большой долей вероятности было заимствовано из книги Фехнера. «В нашей теперешней жизни, – пишет немецкий философ, – свет сознания всегда последовательно распространяется во времени и постепенно рассеивается в пространстве, когда же он научится присутствовать во всем и везде одновременно, он проникает в будущую жизнь» [Фехнер 1999, 561]. В этом высказывании присутствует мысль о слиянии личности, ее сознания с бытием, как главном критерии перехода в «будущую жизнь».

Однако в воззрениях Фехнера на посмертное существование, как и в рассуждениях Достоевского, обнаруживается некоторая неясность. Она относится к судьбе огромного числа (скорее всего даже большинства) личностей, которые преследовали материальные цели и не смогли добиться существенного развития духа в земной жизни. Посмертную судьбу таких людей Фехнер изображает весьма негативно: «...кто не способен был оторваться от земли, и свой дух использовал лишь для движения плоти, питания и развлечения, от того останется лишь недостойная внимания сущность» [Фехнер 1999, 534]. Из этого описания не вполне ясно, какое посмертное существование их ожидает. Вряд ли можно утверждать, что они, как великие духи (Христос, Гете, Лютер и др.), перейдут на третью ступень существования после смерти, т.е. сольются с вселенной, с Целым. Фехнер пишет про негативную судьбу человека, творившего на земле зло: «...когда другие духи уже давно обретут свой покой в Боге, или, напротив, уже давно будут жить как составляющие части его мыслей, ему же предстоит еще долго влачить свое мутное существование в переменчивости земной жизни» [Фехнер 1999, 535]. Полагаем, это означает, что не все духи после завершения земной жизни переходят на третью ступень существования, где им открывается полнота бытия.

Многие после смерти обретут новое несовершенное земное тело и будут вынуждены вновь и вновь проживать земную жизнь в ее радикальной ограниченности и несовершенстве. Постепенно поднимаясь по лестнице совершенства, они будут все больше «входить в человечество» и только в конце ряда жизней перейдут на «третью ступень существования», где, окончательно утратив земное тело, сольются с вселенной (или какой-то ее сферой).

Похожее представление о бессмертии можно найти у Достоевского. Хотя оно нигде не сформулировано последовательно, его элементы присутствуют во многих произведениях писателя, что допускает выражение концепции в целостном виде [Евлампиев 2016, 195–218]. Смысл рукописного фрагмента 1864 г., наиболее полно отражающего указанную концепцию, становится ясным только при сопоставлении с концепцией Фехнера, изложенной немецким философом подробно и логично.

Рассмотренные концепты будут постоянно присутствовать в идейных фрагментах зрелых произведений писателя, и это доказывает степень влияния на него традиции немецкой натурфилософии. В заключение приведем два примера, иллюстрирующих наше предположение. В романе «Бесы» Шатов, излагая свое понимание христианства, дает такое определение Бога: «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» [Достоевский 1974, 198]. В том же романе Кириллов, говоря о переживаемых им мистических состояниях, предвосхищающих «будущую жизнь», выражает их суть как соединение, слияние со всем мирозданием: «Есть секунды, их всего за раз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. <...> Это чувство ясное и неоспоримое. Как будто вдруг ощущаете всю природу и вдруг говорите: да, это правда» [Достоевский 1974, 450]. Эти высказывания до конца понятны только в контексте религиозных воззрений, излагаемых Достоевским в рукописном фрагменте 1864 г., и в контексте созвучной им концепции Фехнера о посмертном существовании человека.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аскольдов 1918 – Аскольдов С. Философия и религия Фехнера // Вопросы философии и психологии. 1918. Кн. 141–142 (I–II). С. 130–180.

Аскольдов 1981 – Аскольдов С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский. 1881 – 100 – 1981. – London: Overseas Publications Interchange, 1981. С. 31–59.

Врангель 1990 – *Врангель А.Е.* Из «Воспоминаний о Ф. М. Достоевском в Сибири» // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 1. – М.: Художественная литература, 1990. С. 345–368.

Достоевский 1974 – *Достоевский Ф.М.* Бесы // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 10. – Л.: Наука, 1974.

Достоевский 1980 – *Достоевский Ф.М.* Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. – Л.: Наука, 1980. С. 152–205.

Достоевский 1985 – *Достоевский Ф.М.* Письма 1832–1859 гг. // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 28. Кн. 1. – Л.: Наука, 1985.

Евлампиев 2012 – *Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). – СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Евлампиев 2016 – *Евлампиев И.И.* Гипертекст идеи бессмертия в творчестве Достоевского // *Достоевский и мировая культура. Альманах № 34.* – СПб.: Серебряный век, 2016. С. 195–218.

Фехнер 1999 – *Фехнер Г.Т.* Книжица о жизни после смерти // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX веков. – М.: Канон+, 1999. С. 525–584.

Черничкина 2016 – *Черничкина А.А.* Натурфилософия немецкого романтизма: культура и философия // *Метафизика.* 2016. № 2. С. 153–165.

Araujo 2019 – *Araujo S.F.* Rescuing Fechner from Oblivion: Aesthetics between Psychophysics and Metaphysics (*Fechner. Vorschule der Asthetik*, edited with an introduction by Christian Allessch) // *European Yearbook of the History of Psychology.* 2019. Vol. 5. P. 177–180.

Engelman 2010 – *Engelman A.* What Would Be Gustav Theodor Fechner Legacy for Psychology in the 21st Century? // *Methodological Thinking in Psychology: 60 Years Gone Astray?* / ed. by A. Toomela, J. Valsiner. – Charlotte, NC: IAP, 2010. P. 261–266.

Fechner 1851 – *Fechner G.T.* Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits; vom Standpunkt der Naturbetrachtung. – Leipzig: Voss, 1851.

Hawkins 2011 – *Hawking S.L.* William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics // *Frontiers in Physiology.* Vol. 2. Article no. 68.

Heidelberger 2004 – *Heidelberger M.* Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Philosophical Worldview. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.

Robinson 2019 – Robinson D.K. Fechner's Psychophysics and His Scientific Program // Boletim. Vol. 2. No. 4. P. 58–74.

Romand 2012 – Romand D. Fechner as a Pioneering Theorist of Unconscious Cognition // Consciousness and Cognition. Vol. 21. No. 1. P. 562–572.

Woodward 2018 – Woodward W.R. Fechner (1801–1887) For and In Psychology: Part I // Archives of Psychology. 2018. Vol. 2. No. 5. P. 1–21.

REFERENCES

Araujo S.F. (2019) Rescuing Fechner from Oblivion: Aesthetics between Psychophysics and Metaphysics (*Fechner. Vorschule der Aesthetik*, edited with an introduction by Christian Allessch). *European Yearbook of the History of Psychology*. Vol. 5, pp. 177–180.

Askoldov S. (1918) Fechner's Philosophy and Religion. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Vol. 141–142, pp. 130–180 (in Russian).

Askoldov S. (1981) Religious and Ethical Significance of Dostoevsky. In: *F.M. Dostoevsky 1881–1900 – 1981* (pp. 31–59). London: Overseas Publications Interchange (in Russian).

Chernichkina A.A. (2016) Natural Philosophy of German Romanticism: Culture and Philosophy. *Metaphysics*. No. 2, pp. 153–165 (in Russian).

Dostoevsky F.M. (1974) Demons. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Collected Works in 30 Volumes* (Vol. 10). Leningrad: Nauka (in Russian).

Dostoevsky F.M. (1980) Notes of a Journalistic and Literary Critical Nature from Notebooks of 1860–1865. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Collected Works in 30 Volumes* (Vol. 20, pp. 152–205). Leningrad: Nauka (in Russian).

Dostoevsky F.M. (1985) Letters of 1832–1859. In: Dostoevsky F.M. *The Complete Collected Works in 30 Volumes* (Vol. 28, book 1). Leningrad: Nauka (in Russian).

Engelman A. (2010) What Would Be Gustav Theodor Fechner Legacy for Psychology in the 21st Century? In: Toomela A. & Valsiner J. (Eds.) *Methodological Thinking in Psychology: 60 Years Gone Astray?* (pp. 261–266). Charlotte, NC: IAP.

Evlampiev I.I. (2012) *The Philosophy of Man in the Works of F. Dostoevsky (From Early Works to The Brothers Karamazov)*. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Press (in Russian).

Evlampiev I.I. (2016) Hypertext of the Idea of Immortality in the Works of Dostoevsky. In: Tichomirov B.N. (Ed.) *Dostoevsky and World Culture. Almanac no. 34* (pp. 195–218). Saint Petersburg: Serebryanyy vek (in Russian).

Fechner G.T. (1836) *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*. Dresden: Grimmer (Russian translations in: *Hermeticism, Magic, Natural Philosophy in the European Culture of the 13th–19th Centuries*. Moscow: Kanon+, 1999, pp. 525–584).

Fechner G.T. (1851) *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits; vom Standpunkt der Naturbetrachtung*. Leipzig: Voss (in German).

Hawking S.L. (2011) William James, Gustav Fechner, and Early Psychophysics. *Frontiers in Physiology*. Vol. 2, no. 68.

Heidelberger M. (2004) *Nature from Within: Gustav Theodor Fechner and His Philosophical Worldview*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Robinson D.K. (2019) Fechner's Psychophysics and His Scientific Program. *Boletim*. Vol. 2, no. 4, pp. 58–74.

Romand D. (2012) Fechner as a Pioneering Theorist of Unconscious Cognition. *Consciousness and Cognition*. Vol. 21, no. 1, pp. 562–572.

Woodward W.R. (2018) Fechner (1801–1887) For and In Psychology: Part I. *Archives of Psychology*. Vol. 2, no. 5, pp. 1–21.

Vrangel A.E. (1990) From “Memoirs of F.M. Dostoevsky in Siberia”. In: Dolinin A.S. (Comp.) *F.M. Dostoevsky in the Memoirs of His Contemporaries* (Vols. 1–2; Vol. 1, pp. 345–368). Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).

«Онтологизация сознания» как апологетика культуры в философии С.Л. Франка

В.К. Чернусь

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

В статье обсуждается положение и значение «Я-субъекта» в жизненной картине мира. В современном дискурсе ставятся под сомнение как наличие «Я-субъекта» – носителя свободы воли и ценности культуры, так и ценность самой культуры. Ответом на подобный вызов может стать обоснование существования «Я-субъекта», осознающего свою укорененность в культуре, а культуры в бытии. Целью статьи является интерпретация философии С.Л. Франка как последовательного пути по «онтологизации» антиномии «сознание и культура». На примере работ философа показывается возможность «онтологизации сознания», под которой понимается обретение последним своего «подлинного Я», а также включения антиномии «сознание и культура» в антиномию «бытие и Бог». «Онтологизация сознания» у С.Л. Франка осуществляется параллельно с «онтологизацией культуры». Для достижения этой цели он доказывает металогическое единство антиномии «трансцендентное и имманентное». Бог является одновременно трансцендентным и имманентным сознанию. Для того чтобы открыть Его в сознании, необходимо изменить предмет интенционального акта, направив сознание на себя. Способом «онтологизации» сознания и культуры является метод «антиномистического монодуализма». Сознание, направляя свой взор на себя, встречает Бога, ему становится доступным «идеальное бытие». В диалоге с Ним оно обретает свое «подлинное Я», происходит «онтологизация сознания». «Онтологизированное сознание» становится той жизненной силой, которая, осознав свою укорененность в бытии, творит культуру, – видимую часть бытия, «онтологизируя» ее. Делается вывод, что сознание в рамках философии С.Л. Франка является потенциальностью, ищущей свои актуализации, формой, стремящейся обрести содержание. Истинный путь его актуализации и наполнение содержанием тождественен онтологизации.

Ключевые слова: философия культуры, кризис культуры, духовная жизнь, феноменология, гносеология, антиномия, Н.А. Бердяев.

Чернусь Владимир Константинович – магистр философии, соискатель Школы философии и культурологии гуманитарного факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

vlchernus@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0800-4906>

Для цитирования: Чернусь В.К. «Онтологизация сознания» как апологетика культуры в философии С.Л. Франка // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 107–125. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-107-125

The “Ontologization of Consciousness” as an Apology of Culture in S.L. Frank’s Philosophy

V.K. Chernus

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

Abstract

The article discusses the position and meaning of the “I-subject” in the lifeworld. The existence of the “I-subject” as a medium of free will and the value of culture as well as the existence of the value of culture itself are questioned in modern discourse. The answer to such a challenge may be the justification of the existence of a “I-subject” who realizes his rootedness in culture and the rootedness of culture in being. The aim of the article is to interpret S.L. Frank’s philosophy as a consistent way of the “ontologization” of the “consciousness and culture” antinomy. On the example of S.L. Frank’s philosophy, it is shown the possibility of “consciousness ontologization,” which means the acquisition by consciousness of its true “Self” as well as the imbedding of the “consciousness and culture” antinomy in the “being and God” antinomy. According to S.L. Frank, the “ontologization of consciousness” takes place in parallel with the “ontologization of culture.” To substantiate that, S.L. Frank proves the metalogical unity of the “transcendent and immanent” antinomy. God is simultaneously transcendent and immanent to consciousness. In order to reveal Him to consciousness, it is necessary to change the object of an intentional act, directing consciousness to oneself. The means of “consciousness and culture ontologization” is the method of “antinomistic monodualism.” Consciousness, directing its gaze to itself, meets God, and it makes “ideal being” available to oneself. In a dialogue with Him, consciousness gains its “true Self,” and the “ontologization of consciousness” evolves. “Ontologized consciousness” becomes a life force that, having realized its rootedness in being, creates culture, which is the ontologization of the visible part of being. It is concluded that, in S.L.

Frank's philosophy, consciousness is a potentiality that seeks its actualization, a form that seeks to obtain its content. The true path of its actualization and content acquisition is identical to ontologization.

Keywords: philosophy of culture, crisis of culture, spiritual life, phenomenology, epistemology, antinomy, N.A. Berdyaev.

Vladimir K. Chernus – Master of Philosophy, external Ph.D. student, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

vlchernus@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0800-4906>

For citation: Chernus V.K. (2020) The “Ontologization of Consciousness” as an Apology of Culture in S.L. Frank’s Philosophy. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 107–125. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-107-125

Введение

Одним из источников философии С.Л. Франка был «кризис культуры» первой половины XX в., который выразился в войнах, революциях, крушении государств. Сейчас мы отошли от пропасти, но значит ли это, что кризис преодолен?

В современном дискурсе ставится под сомнение как ценность культуры, так и наличие единого и неделимого «Я» в качестве квинтэссенции сознания (см., например: [Харари 2019]). Целью настоящего исследования является обоснование ценности культуры как единственно возможного пространства существования сознания.

Согласно С.Л. Франку, сознанию необходимо «осознать» свою укорененность в культуре, а культуре – в бытии. Процесс «осознания» сознанием своей укорененности называется в настоящем исследовании «онтологизацией сознания», под которым также понимается *процесс обретения сознанием своего подлинного «Я», становление сознания чем-то подлинно сущим*. Исследование также ставит задачу ответить на вопрос, какова природа сознания в рамках философии С.Л. Франка.

Согласно С.Л. Франку, осознанное человеческое существование возможно только в культуре [Франк 2001a, 49]. Следовательно, в своем пределе «кризис культуры» приведет к элиминированию сознания из жизненной картины мира. Философская проблематика состоит в поиске возможности остановить начавшийся процесс распада. Если такая возможность существует, то будет ли она

имманентна сознанию и культуре или же необходима помощь трансцендентных сил? Но трансцендентные сознанию и культуре силы могут быть задействованы только тогда, когда они уже имманентно в них присутствуют. Иначе как сознание и культура могут апеллировать к тому, что совершенно не было в их опыте и системе ценностных координат? Философия С.Л. Франка находится в логике приведенного выше размышления.

«Кризис культуры» как исходная точка философствования С.Л. Франка

Впервые к теме культуры С.Л. Франк обращается в 1905 г., когда вместе с П.Б. Струве задумал написать книгу по философии культуры. Но дальше публикации первой главы дело не пошло. Об этом первом опыте сохранились воспоминания самого С.Л. Франка¹. Философ писал о культуре в основном на раннем этапе своего философского пути [Франк 2010, Франк 2001а, Франк 1906, Франк 1909, Франк 1910а; Франк 1910б]. Судя по количеству публикаций в это время, культура была предметом его пристального философского интереса. Тогда С.Л. Франк определял культуру как «совокупность абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие» [Франк 2001а, 43]. Культура представляла для С.Л. Франка «истинное сошествие на землю Духа Святого в трудах и завоеваниях всего человечества» [Франк 2001а, 43]. В своих первых статьях С.Л. Франк сетует на то, что культура в российском обществе

¹ «...Наряду с редакционной работой мы задумали тогда написать совместно книгу по “философии культуры”, в которой должны были быть выражены основные общественно-философские идеи, к которым мы совместно пришли в то время (мы формулировали тогда нашу веру так, что определяющим началом ее было несколько неопределенное понятие “духовной культуры” во всем многообразии ее содержания). Мы оба начали одновременно писать вступительную главу этой книги; каждый писал в отдельности, мы читали друг другу написанное и сводили его в одно целое; споров по содержанию у нас не было, хотя и нелегко было согласовать два весьма разнородных стиля писательского темперамента. Остальное содержание задуманной книги – которое я теперь уже не помню – было распределено по главам между нами. Но эта работа так и остановилась на вступительной главе (напечатанной в 1906 г. в двух номерах “Полярной звезды”); она была прервана сперва моим отъездом (я был вызван телеграммой в Москву из-за болезни моего отчима), а потом Октябрьской революцией 1905 г., закрутившей П.Б. в новом вихре политической и публицистической деятельности» [Франк 2001а, 425].

не является ценностью [Франк 2001а, 53], тогда как все достижения (реформы Петра I и Александра II) – культурные явления. В тогдашней России были сильны общественные течения, прямо ставящие под сомнение ценности культуры – толстовство и народничество. Марксисты хоть и не отрицали значение культуры, но понимали ее вульгарно и утилитарно. Такое обесценивающее отношение к культуре наблюдалось во всем российском обществе. Не удивительно, что тонкий ее слой был сметен стихией революции, которую С.Л. Франк трактует как абсолютно антикультурное явление. В такой атмосфере философ пытается отстоять ценность культуры. Непонимание ее важности он интерпретирует не иначе как недоразумение [Франк 2001а, 44].

Источник пренебрежительного отношения к культуре С.Л. Франк видит в том, что люди принимают продукты культуры за нее саму: «...для того, чтобы “заказывать платье у Шармера”, не нужно никакой культуры» [Франк 2001а, 45].

Идея культуры важна для С.Л. Франка еще и с гносеологической точки зрения, т.к. вне культуры невозможно никакое познание, никакая гносеология [Франк 2001а, 53].

В начале 20-х гг. философ пишет книгу «Крушение кумиров». [Франк 2010], где рассматривает помимо крушения кумиров политики (под кумиром политики понимается кумир «политического фанатизма») и революции еще и крушение кумира культуры². «Мы восхищались культурой Европы и скорбели о культурной отсталости России. В Европе мы во всем усматривали признаки “культуры”: в обилии школ, во всеобщей грамотности... в уважении власти к правам граждан, в жизненном комфорте» [Франк 2010, 210].

Причину крушения европейской культуры философ усматривает в том, что она не признает бытие своим трансцендентным основанием, не хочет в него погружаться, предпочитая видеть своим основанием исключительно сознание. Культура выдвинула на первый план внетрансцендентные ценности, полагая, что источником ее дальнейшего развития будут имманентные силы.

² «Кумир “революции” и кумир “политики вообще” рухнули в нашей душе преимущественно под впечатлением опыта русской революции. Но есть еще другой кумир, в каком-то смысле родственный им и с ними связанный, который тоже потерпел крушение или по крайней мере пошатнулся под влиянием, главным образом, иного опыта – опыта, так сказать, всеевропейского – под впечатлением мировой войны и послевоенного духовно-общественного состояния мира. Этот кумир мы назовем несколько неопределенным именем “кумира культуры”» [Франк 2010, 221].

Для С.Л. Франка этот процесс носит характер отрыва культуры от бытия, является абсурдной попыткой стать чем-то сущим. Но поскольку, согласно С.Л. Франку, нет ничего сущего за пределами бытия, то такая попытка неизбежно приведет культуру к небытию (отсутствию существования). Если сознание является укорененным в культуру, то стремление последней к небытию повлечет смерть сознания.

А.А. Ермичев отмечает, что С.Л. Франк в книге «Крушение кумиров» предлагает распрощаться с верой в культуру, по крайней мере в европейскую культуру, свойственную русскому сознанию. Теперь необходимо искать не ценности культуры, а ценности жизни, мужества и веры в самих себя. Человек должен углубиться в себя самого, встретиться с живым Богом, найдя в нем смысл жизни и не сожалея об идоле светской культуры [Ермичев 2012, 65]. С.Л. Франк переходит от идеи культуры к идее «онтологии культуры», трансцендентным основанием которой будет Бог (из этого следует дальнейший панентеизм мыслителя), а также к идее создания целостной онтологической системы, частью которой будет культура.

Культура для С.Л. Франка – «осадок духовной жизни человечества», в которой поиски истинного добра и смысла жизни побуждают к соучастию в творчестве истинную культуру, – на это обращает внимание, в частности, И.М. Невелова [Невелова 2007, 162]. В самой культуре имманентно присутствует потенциальное лекарство для самоисцеления. Но для того чтобы принять это лекарство, его нужно из потенциального сделать актуальным. Это еще одна причина погрузить культуру в бытие, которое, согласно С.Л. Франку, есть пространство актуального, и следовательно, погруженная в бытие культура сможет актуализировать свой потенциал самоисцеления.

Согласно С.Л. Франку, в бытии разрешаются антиномии, существующие между сознанием и культурой, а также имманентно присутствующие в самой культуре в виде общей и частной свободы, – все они при соединении в бытии становятся источником развития. Взятые же по отдельности, эти антиномии стремятся к саморазрушению в силу их антиномистичности, а также природы бытия, за пределами которого нет ничего сущего.

Принцип «антиномистического монодуализма» как способ «онтологизации» антиномии «сознание и культура»

Антиномия в понимании С.Л. Франка – это не противоречие или противоречащие друг другу высказывания, но две исходные

точки, которые, несмотря на противоположность, стремятся к металогическому единству. Почти каждая значимая категория у С.Л. Франка антиномистична, поэтому его философию необходимо рассматривать в антиномистической форме постижения.

Частным случаем принципа «антиномистического монодуализма» является идея металогического единства «трансцендентного и имманентного». Так, согласно С.Л. Франку, *имманентное есть и одновременно не есть трансцендентное*. Процесс «онтологизации» основан на этой идее.

Исходной точкой «онтологизации» являются процессы, происходящие в сознании. В книге «Реальность и человек» [Франк 2007б] С.Л. Франк описывает бытие как «реальность», представляющую собой сумму «идеального бытия» и «эмпирической действительности». «Онтологизация» тогда раскрывается нам как процесс включения (укоренения) не только в «эмпирическую действительность», но и в «идеальное бытие». «Эмпирическая действительность» составляет антиномию с «идеальным бытием», и в рамках феноменального мира находится в состоянии конфликта с ним. Для того чтобы его разрешить, ее необходимо поместить в бытие: «“Этот мир” есть мир, как он живет, действует и чувствует, проникнутый грехом и находящийся под властью дьявола – “князя мира сего”. Поэтому “этот мир” *принципиально враждебен* правде Христовой и ей *противоборствует*» [Франк 2000, 111].

Согласно С.Л. Франку, эмпирическая действительность познаваема в категориях, а «идеальное бытие» – нет. Мы можем описывать «эмпирическую действительность», но никогда не сможем познать в категориях «идеальное бытие». Следовательно, нужно расширить границы рационального сознания, которому доступны для познания лишь объекты-феномены. Расширение границ познания и познающего сознания происходит у С.Л. Франка сверхрациональным способом.

Н.О. Лосский считает «антиномистический монодуализм» не рациональной, а высшей точкой сверхрационального познания [Лосский 1991, 314]. С.Л. Франк расширяет границы рациональности, показывая, что умственный взор может быть устремлен за границы «эмпирической действительности» [Франк 2007б, 28]. Предметом направленности сознания может стать «идеальное бытие», что меняет предмет интенционального акта. Осознание изменения предмета интенциональности становится источником

постижения «идеального бытия». Подобное осознание рационально, но при этом расширяются границы рациональности.

Но как возможно сделать «идеальное бытие» предметом направленности сознания, если его не было в опыте? Начинать необходимо «с себя» в буквальном смысле слова. С.Л. Франк предлагает сделать предметом интенциональности само сознание. «Познающий субъект» осознает себя «субъектом» в онтологическом смысле, и осознание своей «субъектности» – ключ в философии С.Л. Франка к постижению «идеального бытия»: «Не “объект” – не то, что предстоит нашей мысли, – а, напротив, сам «субъект», в его непосредственной данности самому себе, есть откровение подлинного существа реальности» [Франк 2007б, 32]. «“Субъект” как формальный носитель и исходная точка умственного взора помещается *внутри* субъекта как носителя непосредственно раскрывающейся себе жизни, но не совпадает с последним, не покрывает его сполна; последний есть вообще не точка, а некая сфера» [Франк 2007б, 38].

Делая себя предметом, сознание встречается в глубинах своего «Я» Бога и в диалоге с Ним обретает свое «подлинное Я», происходит «онтологизация сознания» и открывается «идеальное бытие». Эта идея коррелирует с панентеизмом С.Л. Франка: если все находится в Боге, то и мое сознание находится в Нем.

Возможно предположить, что если «подлинное Я» вступает в диалог с Богом, то Он раскрывается как субъект, как другое «Я», ставшее для меня «Ты», и этот диалог имеет как онтологический смысл («онтологизация сознания»), так и гносеологический, т. к. в этом диалоге сознание познает «идеальное бытие». И Бог, и «идеальное бытие» согласно принципу «антиномистического монодуализма» будут не только трансцендентны, но и имманентны сознанию. Поэтому С.Л. Франк утверждает, что трансцендентное является и не является имманентным.

«Онтологизация сознания» как погружение в бытие

Для того, чтобы продемонстрировать металогическое единство имманентного и трансцендентного, философ погружает сознание в бытие: «Мы должны мыслить сознание не как замкнутую в себе сферу, а, скорее, как пучок лучей, бросаемый на противостоящую ему действительность. Как лампа освещает предметы без того, чтобы предметам нужно было для этого входить в пределы лампы или лампе расширяться до всего круга освещаемых ею предметов,

так и сознание освещает (сознает, познает) противостоящее ему бытие *непосредственно...*» [Франк 1922, 35].

Согласно П.П. Гайденко, С.Л. Франк изменяет концепцию тождества мышления и бытия, он отождествлял бытие *не с мышлением*, не с логосом, а *с сознанием, понятым как непосредственное созерцание*. «Идеальное бытие» открывается сознанию путем погружения в глубины нашего «Я» с целью непосредственного созерцания того, что там обнаруживается... Сознание для С.Л. Франка носит скорее гносеологический характер, приобретая свой онтологический статус в процессе познания. Сознание – *«живое знание, знание-переживание, знание-бытие, знание-жизнь»* [Гайденко 2012, 109].

Полагаем возможным не согласиться с П.П. Гайденко, что С.Л. Франк отождествлял сознание и бытие. Следуя принципу «антиномистического монодуализма», сознание есть и не есть бытие. Философ погружает сознание в бытие для того, чтобы оно обрело смысл, самосознание, и стало возможно его познание, т. е. его «онтологизация». С другой стороны, при сохранении субъект-объектного дуализма между сознанием и бытием остается граница. Следовательно, познание предмета не может быть полным.

С.Л. Франк не согласен с учением Канта о недоступности для познания вещей-в-себе. Их познание становится возможным потому, что сознание становится частью бытия, сознает свою в нем укорененность, тогда преодолевается субъект-объектный дуализм. Но по мнению Н.А. Бердяева [Бердяев 1939], это будет объективированным познанием, т. к. сознание объемлет бытие посредством понятия. Здесь возможно не согласиться, поскольку С.Л. Франк как раз стремится прийти не к идее «бытия» и «Бога», т.е. объективированным идеям, а непосредственно к бытию и Богу.

С.Л. Франк раскрывает антиномистичность понятия «непостижимого», показывая его сверхрациональную постижимость. Он хочет преодолеть рационалистическую философию ее же средствами, т. е. преодолеть познание познанием, расширяя границы рациональности за счет придания понятиям многозначности и антиномистичности.

Философ ставит задачу выйти за пределы «объективированных идей», в увлечении которыми упрекает его Н.А. Бердяев, и категориального мышления и прийти непосредственно к антиномии «бытие и Бог», а не к их объективированным идеям.

Согласно С.Л. Франку, категории, посредством которых познается бытие, – антиномистичны: они содержат в себе имманентные антиномии, следовательно, необходимо их мыслить в металогическом единстве.

С.Л. Франк описывает антиномистическое познание как *«непреодолимое, ничем более не преодолеваемое витание между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними»* [Франк 2007а, 177].

Философ объясняет принцип «антиномистического монодуализма» как единство и множественность Духа и тела, жизни и смерти, вечности и смерти [Франк 2007а, 182]. Несмотря на онтологическую разделенность, эти категории пронизывают друг друга, составляют металогическое единство друг с другом: *«...одно не есть другое и вместе с тем и есть это другое, и только с ним, в нем и через него есть то, что оно подлинно есть в своей последней глубине и полноте»* [Франк 2007а, 182].

В первый раз идея погружения сознания в бытие появляется в книге «Предмет знания» [Франк 2001б], где ставится задача показать и доказать иллюзорность оппозиции «бытие и сознание», известной со времен Декарта.

Металогическое единство сознания и бытия, согласно П.П. Гайденко [Гайденко 2012, 114], необходимо философу для расширения границ сознания до «всеобъемлющего» бытия, до абсолютного бытия, для того чтобы человеческое «Я» стало «Я» божественным. С.Л. Франк не предлагал обожествление сознания, но стремился представить сознание в качестве соработника Бога в творческом преображении бытия и воспрепятствовании актуализации небытия.

Интенциональная природа сознания: феноменология, «трансцендентальное Я»

В начале исследования давалось уточнение, что под «онтологизацией сознания» понимается обретение им своего «подлинного Я», которое возможно сравнить с «трансцендентальным Я» позднего Гуссерля.

В феноменологии нас будут интересовать интенциональная природа сознания и идея «трансцендентального Я». Согласно

Гуссерлю, сознание носит интенциональный характер, т. е. направлено на предмет (Gegenstand) [Husserl 1939, 699], который может быть как реальным, так и идеальным (как конкретным положением дел, так и сущностью) [Гуссерль 2009, 384–385]. Феноменология ставит задачу – очистить сознание, избавиться посредством «феноменологической редукции» (вынести окружающий мир за скобки) от психологических предпосылок сознания, познать вещи как таковые. Девиз феноменологии «zu den Sachen» означает как «к вещам самим по себе», так и «давайте изучим то, что имеет значение» [van Manen 1990, 184]. Анализ интенционального акта помогает познать объект (вещь) как таковую.

В работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» [Гуссерль 2009] под влиянием неокантианцев Гуссерль приходит к идее «трансцендентального Я», или «чистого сознания (Я)», к которому можно прийти методом «трансцендентальной редукции». Для Гуссерля сознание всегда связано с жизненным переживанием мира. И в этом заключается соотносительность субъекта и объекта в опыте переживания. Именно в этом опыте субъект конституируется как субъект посредством своего активного вовлечения в мир.

«Трансцендентальное Я» в поздней феноменологии Гуссерля можно рассматривать как интенционального агента, как центральное ядро сознания, непосредственного носителя интенциональности. Исследователь феноменологии Шпилберг в своей статье [Spielberg 1960, 74] указывает на то, что экзистенциалисты, в частности Сартр, заимствуют метод трансцендентальной редукции Гуссерля, но при этом приходят не к «чистому Я», а к потоку безличного сознания, что фактически отрицает саму идею экзистенции. Поздние идеи Гуссерля о «трансцендентальном Я» более близки к учению Кьеркегора с его поиском истины в самом субъекте.

Но здесь можно не согласиться с исследователем, т. к., согласно Кьеркегору, личность (субъект) будет иметь содержание, поскольку состоит в отношениях с Богом, и его существование онтологично (укоренено в бытии). Кьеркегор преследует онтологические цели, тогда как поздний Гуссерль – гносеологические. Нельзя провести четкую линию демаркации между онтологией и гносеологией в данном контексте, т. к. субъект Кьеркегора не только существует, но и познает Бога, а «чистое Я» Гуссерля не только является исходной точкой интенциональности, но и существует.

Мыслители преследуют разные цели. Так «чистое Я» Гуссерля есть, с одной стороны, исходная точка, с другой – конечная цель эпистемологической системы, ее центральное ядро. «Чистое Я» Гуссерля не имеет содержания, т. к. если бы оно его имело, то не было бы ни единым, ни чистым. Даже если мы придем к нему посредством «трансцендентальной редукции», то получим формальную абстракцию.

«Трансцендентальное Я» Гуссерля не имеет содержания, а «онтологизированное сознание» С.Л. Франка, как раз наоборот, приобретает свое содержание в процессе «онтологизации».

Феноменология и «антиномический монодуализм»

С.Л. Франк мыслит процесс познания бытия как процесс направленности сознания на нечто другое, в чем можно усмотреть сходство с Гуссерлем, который полагает интенциональность главной характеристикой «чистого сознания» («трансцендентального Я»). Для его достижения он предлагает использовать «трансцендентальную редукцию», задача которой – избавиться от психологических слоев сознания. Также от «психологического Я» стремится избавиться и не избавиться (помним про «антиномистический монодуализм») и С.Л. Франк, погружая «психологическое Я» в бытие. «Психологическое Я», будучи погруженным в бытие, сохраняет и не сохраняет свою субъектность. О сохранении «психологическим Я» своей субъектности пишет Г.Е. Аляев [Аляев 2012, 199].

С.Л. Франк предлагает направить интенциональность на своего носителя. И здесь будет важное отличие от феноменологии Гуссерля. В феноменологической традиции этот процесс называется «ноэзис» – реальное содержание переживания сознания, т. е. само переживание, взятое как таковое, вне сопряженности с трансцендентной ему реальностью. «Нозис» противопоставляется «ноэме», являющейся его интенциональным коррелятом. В феноменологии «ноэзис» – это «полная конкретная сущность интенционального переживания», «реальные компоненты феноменологически чистого переживания».

Если в феноменологии понятие «ноэзиса» необходимо для того, чтобы отличать его от «ноэмы» (мысленном представлении о предмете) и в конечном итоге посредством «трансцендентальной редукции», различая нозический и нозисные слои сознания, прийти к «чистому Я», то в философии С.Л. Франка этот процесс

будет называться началом «духовной жизни», в которой вместо «ноэтических» и «ноэзисных» слоев сознание встретит Бога (имманентного и трансцендентного сознанию).

Духовная жизнь субъективна. Но частная духовная жизнь, согласно С.Л. Франку, должна протекать в церкви, быть частью соборной духовной жизни верующих. Следовательно, она лична и не лична.

Сознание, избавившись от «психологического Я», непостижимым образом обретает себя, сознает свою укорененность в бытии. Следовательно, сознание не сводимо исключительно к «психологическому Я», что последнее – фасад сознания, которое мы ассоциируем со своим «подлинным Я».

«Психологическое Я» является по умолчанию исходной точкой интенциональности. Проблема заключается в том, что оно детерминировано извне, и это ставит под сомнение культурную ценность субъекта как носителя свободы воли. Размышляя в рамках философии С.Л. Франка, предположим, что по мере «онтологизации сознания» будет смещаться исходная точка интенциональности с «психологического Я» на «подлинное Я». Их соотношение возможно мыслить антиномистически: *«психологическое Я» есть и не есть «подлинное Я»*. По мере «онтологизации сознания» «психологическое Я» преобразуется в «подлинное».

«Онтологизация сознания» в философии Н.А. Бердяева

Проблема «культуры и сознания» в философии С.Л. Франка является антиномией, которая включается в глобальный онтологический проект. Онтологическая система С.Л. Франка – это стремление к металогическому единству двух антиномий: «культура и сознание (человек)» и «бытие и Бог». По мере стремления этих антиномий друг к другу нам раскрываются другие антиномии и категории в антиномистической форме своего постижения, например свобода, зло, время «имманентное и трансцендентное». Исследование проблемы «онтологизации сознания» – это один из способов входа в онтологическую систему С.Л. Франка.

Философия Н.А. Бердяева для настоящего исследования представляет интерес в силу того, что он решает ту же проблему – «онтологизации сознания», но без создания онтологической системы.

В философии Н.А. Бердяева «онтологизация сознания» также может пониматься как процесс обретения сознанием своего «подлинного Я», но при этом сознание не будет включаться в бытие, как в философии С.Л. Франка, но будет происходить процесс «становления экзистенции Я», актуализации имманентной свободы, индивидуальное преодоление сознанием «объективации» в творчестве и духовной жизни. Катализатором начала процесса «онтологизации сознания» в философии Н.А. Бердяева будет экзистенциальный опыт одиночества, отчаяния и иных «пограничных ситуаций». Сознание разочаровывается в мире объектов и направляет свой взор на «царство Духа» (терминология Н.А. Бердяева).

Различие философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева заключается в эпистемологических предпосылках и системе ценностей. С.Л. Франк относит себя к «старой, но не устаревшей секте платоников» [Франк 2001б, 40] – отсюда классическая эпистемологическая установка познания бытия. Н.А. Бердяев позиционирует себя как экзистенциальный мыслитель: «...настоящая экзистенциальная философия не может быть онтологией, которая всегда есть построение учения о бытии при помощи понятий. Онтология есть объективирующее познание» [Бердяев 1996, 298].

Для Н.А. Бердяева культура не представляет собой такой ценности, как для С.Л. Франка, поскольку для последнего она – это часть бытия, эмпирическое выражение «идеального бытия», а для Н.А. Бердяева – это продукт «объективации». Культура содержит в себе символы «царства Духа», но «кризис культуры» фатален, культура угасает. Философу была дорога «осенняя культура» начала XX в. Несмотря на то, что культура символична и имеет в себе символы «царства Духа», она принадлежит царству кесаря и поэтому неизбежно подвержена упрощению, объективации и трансформации в цивилизацию. Причины «кризиса культуры» имманентны и априорны. Они лежат в самой структуре феноменального мира, а также объективированной структуре интенционального акта.

Сходство философии С.Л. Франка и Н.А. Бердяева заключается в том, что в обоих учениях невозможен путь «онтологизации сознания» посредством культуры, т. к. сама культура находится в кризисе. Но если С.Л. Франк считает необходимым начать процесс параллельной «онтологизации» культуры и сознания, поскольку они представляют собой антиномию, то философия

Н.А. Бердяева ограничивается «онтологизацией» только сознания.

Идеи Н.А. Бердяева можно рассматривать как важное дополнение к исследуемой проблеме, т. к. в рамках его философии есть ответ на вопрос, откуда берется «психологическое Я» как фасад сознания. Оно есть результат «объективации» и грехопадения человека и является естественной реакцией сознания на «мир объектов», в который оно оказалось заброшенным. «Психологическое Я» ищет смысл в мире объектов, но не находит, что становится катализатором для начала «онтологизации сознания», а если находит, то превращается в интендирующий объект [Бердяев 2003].

Заключение

Одним из источников философской системы С.Л. Франка является проблема «кризиса культуры». Поскольку существование сознания философ не видит вне культуры, а культуры – вне бытия, следовательно, сознание должно «осознать» свою укорененность в культуре, а она – в бытии. Идея «осознания» этой укорененности красной нитью проходит через большинство работ мыслителя. Философия С.Л. Франка циклична, она начинается с антиномии «сознание и культура» и ею же заканчивается, вводя исследователя в бесконечный герменевтический круг.

Подводя итог нашему исследованию, возможно предположить, чем является сознание в рамках философии С.Л. Франка. *Сознание – это потенциальность, ищущая актуализации, форма, стремящаяся обрести свое содержание.* Существуют ложные и истинные пути ее актуализации и наполнения содержанием.

Ложные пути будут находиться вокруг «психологического Я», предлагая ему стать чем-то сущим, отрицая или игнорируя трансцендентные основания «идеального бытия». Поскольку «психологическое Я» является фасадом сознания, то попытку его становления сущим возможно проинтерпретировать как трансформацию предиката в субъект. Скорее всего это приведет к трансформации «психологического Я» в «интендирующий объект», доступный для манипулирования и детерминации, о свободе воли которого не может быть и речи. Для С.Л. Франка это было бы элиминированием сознания

из культуры. Если культура составляет антиномию с сознанием, то крах одной части антиномии неизбежно повлечет и крах другой. Философия С. Л. Франка – это неустанная борьба с подобной катастрофической перспективой.

Истинные пути «онтологизации сознания» будут находиться в логике осознания своей укорененности в бытии. Актуализация *потенциальности* будет происходить по мере приобретения сознанием своего содержания, которое будет достигаться в диалоге, сотворчестве, созидании бытия и совместном противостоянии злу. По мере «онтологизации сознания» будут смещаться исходная точка интенциональности от «психологического» к «подлинному Я», преобразаясь из первого во второе, а также предмет интенциональности – с «эмпирической действительности» на «идеальное бытие».

Благодарности

Автор выражает благодарность своему научному руководителю Владимиру Натановичу Порусу и старшему преподавателю НИУ ВШЭ Владимиру Валерьевичу Селиверстову за консультирование при написании настоящей статьи, а также библиотеке «Дом А. Ф. Лосева» за доступ к литературе.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аляев 2012 – Аляев Г.Е. О философском методе С.Л. Франка (Феноменология не по Гуссерлю) // Семен Людвигович Франк. – М.: РОССПЭН, 2012.

Бердяев 1939 – Бердяев Н.А. О книге С.Л. Франка «Непостижимое» // Путь. 1939. № 60. С. 18–32.

Бердяев 1996 – Бердяев Н.А. На пороге новой эпохи // Сартр и судьба экзистенциализма. – СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1996.

Бердяев 2003 – Бердяев Н.А. Я и мир объектов. – М.: АСТ, 2003.

Бердяев 2004 – Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. – М.: АСТ, 2004.

Гайденко 2012 – Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка // Семен Людвигович Франк. – М.: РОССПЭН, 2012.

Гуссерль 2009 – Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1/пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Академический проект, 2009.

Ермичев 2012 – *Ермичев А.А.* С.Л. Франк – философ русского мировоззрения // Семен Людвигович Франк/под ред В.Н. Поруса. – М.: РОССПЭН, 2012.

Лосский 1991 – *Лосский Н.О.* История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991.

Невелова 2007 – *Невелова И.М.* Философия культуры С.Л. Франка. – СПб.: Алетейя, 2007.

Франк 1906 – *Франк С.Л.* Религия и культура // Полярная звезда. 1906. № 12. С. 46–54.

Франк 1909 – *Франк С.Л.* Культура и религия // Русская мысль. 1909. Кн. VII. С. 147–161.

Франк 1910а – *Франк С.Л.* Природа и культура // Логос. 1910. Кн. 2. С. 50–89.

Франк 1910б – *Франк С.Л.* Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. – СПб.: издание Д.Е. Жуковского. 1910.

Франк 1922 – *Франк С.Л.* Введение в философию. – Пб.: Academia, 1922.

Франк 2000 – *Франк С.Л.* Свет во тьме. – М.: Факториал, 2000.

Франк 2001а – *Франк С.Л.* Семен Франк. Непрочитанное... – М.: Московская школа политических исследований, 2001.

Франк 2001б – *Франк С.Л.* Предмет знания. – М.: РОССПЭН, 2001.

Франк 2007а – *Франк С.Л.* Непостижимое. – М.: АСТ, 2007.

Франк 2007б – *Франк С.Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. – М.: АСТ, 2007.

Франк 2010 – *Франк С.Л.* Крушение кумиров. – М.: АСТ, 2010.

Харари 2019 – *Харари Ю.Н.* Homo Deus: краткая история будущего. – М.: Синбад, 2019.

Husserl 1939 – *Husserl E.* Phenomenology. In: The Encyclopædia Britannica/14th ed. – Chicago: Encyclopædia Britannica Co., 1939.

Levinas 1961 – *Levinas E.* Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

Spiegelberg 1960 – *Spiegelberg H.* Husserl's Phenomenology and Existentialism // The Journal of Philosophy. 1960. Vol. 57. No. 2. P. 62–74.

van Manen 1990 – *van Manen M.* Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy. – Ontario: Althouse Press, 1990.

REFERENCES

Alayev G.A. (2012) On the Philosophical Method of S.L. Frank (Phenomenology Not According to Husserl). In: Porus V.N. (Ed.) *Semyon Lyudvigovich Frank* (pp. 197–211). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Berdyayev N.A. (1939) On S.L. Frank's Book *The Unfathomable. Put'*. Vol. 60, pp. 18–32 (in Russian).

Berdyayev N.A. (1996) *On the Threshold of a New Era. Sartre and the Fate of Existentialism*. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Press (in Russian).

Berdyayev N.A. (2003) *I and the World of Objects*. Moscow: AST (in Russian).

Berdyayev N.A. (2004) *The Fate of Man in the Modern World*. Moscow: AST (in Russian).

Ermichev A.A. (2012) S.L. Frank: Philosopher of the Russian Worldview. In: Porus V.N. (Ed.) *Semyon Lyudvigovich Frank* (pp. 58–97). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Frank S. L. (2007) *Reality and Man. Metaphysics of Human Existence*. Moscow: AST (in Russian).

Frank S.L. (1906) Religion and Culture. *Polyarnaya zvezda*. Vol. 12, pp. 46–54 (in Russian).

Frank S.L. (1909) Culture and Religion. *Russkaya mysl'*. Vol. 7, pp. 147–161 (in Russian).

Frank S.L. (1910) Nature and Culture. *Logos*. Vol. 2, pp. 50–89 (in Russian).

Frank S.L. (1910) *Philosophy and Life. Studies and Sketches on the Philosophy of Culture*. Saint Petersburg: D.E. Zhukovsky (in Russian).

Frank S.L. (1922) *Introduction to Philosophy*. Petersburg: Academia (in Russian).

Frank S.L. (2000) *The Light in the Darkness*. Moscow: Factorial (in Russian).

Frank S.L. (2001a) *Semyon Frank. The Unread...* Moscow: Moscow School of Political Studies (in Russian).

Frank S.L. (2001b) *Subject of Knowledge*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Frank S.L. (2007) *The Unfathomable*. Moscow: AST (in Russian).

Frank S.L. (2010) *The Collapse of Idols*. Moscow: AST (in Russian).

Gaidenko P.P. (2012) Metaphysics of Concrete Unity, or Absolute Realism of S.L. Frank. In: Porus V.N. (Ed.) *Semyon Lyudvigovich Frank* (pp. 98–162). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

Harari Y.N. (2016) *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. London: Harvill Secker (Russian translation: Moscow: Sinbad, 2019).

Husserl E. (1939) Phenomenology. In: *The Encyclopaedia Britannica* (14th ed.). Chicago: Encyclopædia Britannica Co.

Husserl E. (2009) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* (A.V. Mikhailov, Trans.). Moscow: Akademicheskiy proyekt (Russian translation).

Levinas E. (1961) *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff (in French).

Lossky N.O. (1991) *History of Russian Philosophy*. Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).

Neveleva I.M. (2007) *S.L. Frank's Philosophy of Culture*. Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Spiegelberg H. (1960) Husserl's Phenomenology and Existentialism. *The Journal of Philosophy*. Vol. 57, no. 2, pp. 62–74.

van Manen M (1990) *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. Ontario: Althouse Press.

Философия сознания и осознание философии в интерьере советской эпохи*

С.М. Климова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

Статья посвящена актуальной теме в истории советской философии – философии сознания в 50–70-е гг. Проблемы философии сознания представлены с точки зрения идей свободы и несвободы, дискуссий вокруг проблемы идеального, специфики индивидуального и общественного сознания, оппозиции философского и научного дискурсов. Важной частью исследования является реконструкция некоторых межличностных коллизий того времени. Статья содержит интервью с главным научным сотрудником Института философии РАН, участником Великой Отечественной войны Д.И. Дубровским, выявляющее личностные и теоретические аспекты его жизненного творчества. Методы анализа – биографический, связанный с категорией ментальности, позволяющей за разнородностью взглядов и идей советских философов обнаружить единую интеллектуальную и жизненно-ценностную ориентацию «шестидесятников», и историко-ретроспективный, демонстрирующий особенности советской философии и образа жизни советского философа в конкретный период. В статье затрагиваются процессы институализации философского сознания в шестидесятые годы, показан передовой характер таких учреждений, как Институт философии и ИНИОН, в которых работали философы, обладавшие не только самобытным видением проблем философии, но и ставшие проводниками, связывающими в единое отечественную и мировую мысль. В советской философии 50–70-х гг. было немало ярких, способных на поступки личностей, для которых истина и «борьба противоположностей» за нее были важнее политкорректности и всеобщего равнодушия. В статье обосновывается передовой характер советской философии сознания в 50–70-е гг., вопреки устоявшимся стереотипам и некритичным смешиваниям в одно целое разных этапов истории советской философии. Статья направлена на преодоление идеологиче-

* Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00646а «Советская философия сознания 1950–80-х годов: концепции, гипотезы, споры».

ских и мифологических стереотипов вокруг феномена «советское» в целом и советской философии сознания, в частности.

Ключевые слова: философия сознания, оттепель, свобода, идеальное, субъективная и объективная реальность, дискуссии.

Климова Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

sklimova@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0974-552X>

Для цитирования: Климова С.М. Философия сознания и осознание философии в интерьере советской эпохи // Философские науки. 2020. Т. 63. № 5. С. 126–148. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-126-148

Philosophy of Mind and Awareness of Philosophy in the Interior of the Soviet Age*

S.M. Klimova

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

Abstract

The article examines a topical issue in the history of Soviet philosophy – the philosophy of mind in the 1950s–1970s. The problems of the philosophy of mind are presented from the point of view of the ideas of freedom and non-freedom, discussions around the problem of the ideal, the specifics of individual and social consciousness, the opposition of philosophical and scientific discourses. An important part of the study is the reconstruction of some of the interpersonal collisions of that time. The article contains an interview with the chief research fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences D.I. Dubrovsky (who started his philosophical career in the 1950s), revealing the personal and theoretical aspects of his life and work. Using biographical method, the author demonstrates that, behind the heterogeneity of views and ideas of Soviet philosophers, there is a single intellectual and life-value orientation of the generation of the 1960s. In historical retrospective, the author shows the features of Soviet philosophy and the way of life of the Soviet philosopher in that period. The article describes the processes of institutionalization of philosophical consciousness in the 1960s,

* The research is supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) no. 20-011-00646a “Soviet Philosophy of Mind of the 1950s–1980s: Conceptions, Hypotheses, Debates.”

shows the advanced nature of such institutions as the Institute of Philosophy and the Institute of Scientific Information on Social Sciences (INION) of the USSR Academy of Sciences, in which worked philosophers who not only had an original vision of the problems of philosophy but also were mediators between national and world thought. In Soviet philosophy of the 1950s–1970s, there were many bright, capable individuals, for whom the truth and the strive for it were more important than political correctness and general indifference. The author reveals the advanced nature of the Soviet philosophy of mind in the 1950s–1970s, in spite of the established stereotypes and uncritical mixing of different stages in the history of Soviet philosophy into one whole. The article is aimed at overcoming ideological and mythological stereotypes around the “Soviet” phenomenon in general and the Soviet philosophy of mind in particular..

Keywords: a philosophy of consciousness, thaw, a freedom, in ideal, subjective and objective reality, discussions

Svetlana M. Klimova – D.Sc. in Philosophy, Professor, School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

sklimova@hse.ru

<https://orcid.org/0000-0003-0974-552X>

For citation: Klimova S.M. (2020) Philosophy of Mind and Awareness of Philosophy in the Interior of the Soviet Age. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 126–148.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-126-148

Введение

Сегодня имеет место общественный запрос на историю советского времени, на интервью с еще живыми свидетелями «истории вчерашнего дня». Тому много причин. Одна из важнейших – глубокое разочарование в бездушном и циничном настоящем, другая – потребность очистить свою память от налета перестроечной мифологической ржавчины, которой мы оказались покрыты в «90-е» и продолжаем обрастать до сих пор; необходимо переосмыслить и историю советской философии.

Неизбежным образом история советской философии будет сужать свои описательные границы по мере того, как будет истончаться слой тех, кто еще помнит, как это было «на самом деле». Поэтому важно не упустить детали воспоминаний тех, чьи имена и идеи вдохновляли нас многие десятилетия. Это справедливо и по отношению к нашему поколению, людей, прошедших фило-

софскую школу в начале 80-х; и к тем, кто пришел за нами – в смутные 90-е; к тем, кого сегодня относят к поколению «миллениума» – родившимся в СССР, но закончившим школу уже в другой стране. Наше поколение еще понимает, что такое «единство ценностных интенций сознания, интеллектуальных категорий, сценарии мышления... стереотипы и эмоциональных, и поведенческих реакций» [Тюпа 2008, 11]. Нам еще присущ общий культурный код под названием «советский менталитет». В этом смысле мы являемся не только «продуктами эпохи», «превращенными формами» общественного сознания того времени, но и живыми людьми, наделенными способностью переживать свое прошлое как органическую часть самих себя и своей родины.

Сегодня появилось немало публикаций о советской философии, которые заслуживают доверия и представляют интерес для обобщений. Можно назвать работы Н.Н. Козловой [Козлова 2005], С.Н. Корсакова [Корсаков 2017], В.И. Красикова [Красиков 2010], Л.Н. Митрохина [Митрохин 2004], а также сборник «Как это было: воспоминания и размышления» под редакцией В.А. Лекторского [Как это было... 2010] и др. Особый интерес как историческое свидетельство представляет книга профессора Н.В. Мотрошиловой. Лейтмотивом ее работы стала концепция определения «места философии и философов в исторически развивающемся обществе» [Мотрошилова 2012, 2]. Она описывает дискуссии отечественных мыслителей в 50–80-е гг., которые определены как наиболее значительный этап в развитии советской философии. Это книга о времени и о себе.

Обратимся к 50–70-м гг., к знаменитому периоду нашей истории, известному под названием «оттепель», и посмотрим на некоторые проблемы философии сознания сквозь биографическую призму судьбы отдельного человека. В основе данной статьи лежит интервью-воспоминания доктора философских наук, главного научного сотрудника ИФ РАН, профессора Давида Израилевича Дубровского. Его имя хорошо известно всем, кто следит не только за современной философией, но и интересуется прежними философскими дискуссиями о природе сознания. Некоторые из них он спровоцировал сам в своих полемических статьях [Дубровский 1968]; его философская позиция оказалась связана и с его личной судьбой: она вызывает неподдельный интерес читателей и искреннее уважение к судьбе советского человека.

Предыстория

Все помнят, что 50–70-е гг., годы оттепели, отмечены философскими дискуссиями «физиков и лириков»; постсталинский мир дарил надежду на невиданную свободу мысли, учиться которой призывали прогрессивные молодые философы; многие из них были участниками Великой Отечественной войны, и это не могло не отразиться на судьбе поколения. Многие шестидесятники вышли из провинциальной среды и стали примером «сделавших сами себя» [Мотрошилова 2012, 27] людей, главной характеристикой которых стала переоценка ценностей и мировоззрения предыдущего поколения. Для меня это наблюдение кажется весьма симптоматичным и вполне сопоставимым с процессами развития интеллигентского сознания в России в 50–60-е гг. XIX в., когда на смену дворянской элите в культуру пришли разночинцы, радикально изменившие облик своего времени и его идейные векторы.

Советская философия представляет собой отнюдь не однородное явление. Можно сказать, что советская «разночинная»¹ молодежь пришла на смену идеологизированным партийцам и «истматчикам». Возможно, по случайности, но многие из них оказались в Институте философии и в ИНИОН (1969 г. основания), странном для официозной системы месте, своеобразном «рефугиуме» (выражение Л.А. Резниченко – редактора журнала «Человек») многих опальных ученых. Вот как оценивает это место В.И. Красиков: «Институт философии и, отчасти, столичный философский факультет, оставался единственной структурой, где – по его личному составу и некоторой разрешенной свободе – сохранились условия для внутренней содержательной дифференциации» [Красиков 2010]. В разные годы там работали Г.С. Померанц, Е.Б. Рашковский, И.Б. Роднянская, Р.А. Гальцева и другие. В ИНИОН был важнейший в стране библиографический отдел, куда стекались сведения о мировой литературе в области общественных и гуманитарных наук; не менее значимыми были реферативный и аналитические отделы. В ИНИОН работали, пожалуй, одни из самых образованных людей в нашей стране – переводчики, референты различных отделов и отраслей знания, создатели

¹ За этой условной номинацией стоят разные судьбы и биографии. Так, например, Э.В. Ильенков был сыном знаменитого в те годы писателя В.П. Ильенкова – лауреата Сталинской премии, а Д.И. Дубровский был сыном рабочего Донецкого завода, сам пришел в вуз в буквальном смысле от станка. Этот аспект нельзя забывать, занимаясь всякого рода обобщениями и классификациями.

знаменитых «Реферативных журналов» (РЖ), благодаря которым каждый желающий мог приобщиться к текущим достижениям мировой мысли.

ИНИОН был для научного сообщества своего рода формальным и неформальным окном в мир и «полуостровом полу-свободы», откуда научные идеи просачивались и растекались по сообществу через неформальные семинары, беседы и т.д. Пропуск в ИНИОН можно было взять только по направлению от госучреждения, но получить такое направление не стоило большого труда.

В одной из бесед с профессором НИУ ВШЭ В.Н. Порусом мы разделили точку зрения, что обостренное чувство свободы, характерное для этой эпохи, нашло свое воплощение именно в философии сознания. Иными словами, борьба за свободу шла именно в области сознания – области, наиболее свободной от догматики. Другая тенденция была связана с культом науки, в которой также видели стержень свободы.

Несмотря на эти прогрессивные тенденции, подлинной «сменой вех» процесс обновления в советской философии можно назвать весьма условно. Официальный марксизм, представленный именами ее ортодоксальных пропагандистов – академиками М.Б. Митиным, П.Н. Федосеевым, Ф.В. Константиновым и т.д., не потерял своего влияния и в оттепель. Философия еще долгие десятилетия оставалась на страже идеологических интересов партии, будучи пресловутым проводником между ней и народом. В первой половине 50-х она еще полноправно участвовала в расправах над инакомыслящими. Во второй половине 50-х официальная философия точно так же успешно разоблачала культ личности, соблюдая верность линии партии и правительства. Даже в сфере полемики о природе и функционировании сознания становилось все больше категорических суждений и открытых столкновений.

Светлана Климова: *Давид Израилевич, Вы поступили на философский факультет Киевского университета в 1947 г., вскоре после войны, а закончили его в 1952 г. Что Вам запомнилось особенно в те годы?*

Давид Дубровский: *За годы учебы пришлось пережить многое. Настроение тревоги усугубляла волна антисемитизма в университете и слегка припудренный украинский национализм. Я был свидетелем борьбы с космополитизмом, яро развернувшейся на идеологическом фронте философского факультета в Киеве в то*

время. Из ярких негативных воспоминаний того времени, помимо борьбы с туберкулезом легких и позвоночника, которую мне пришлось пережить в студенческие годы, запомнилась моя «борьба» за право написать дипломную работу на тему, не указанную в официальных списках факультета. Темы для дипломов предлагала кафедра. На философском факультете было три отделения: логика, психология, диамат. Я специализировался по логике. Практически все темы касались «гениального вклада» в философию и науку классиков марксизма-ленинизма и конечно в первую очередь, великого вождя советского народа товарища Сталина. Я же решил написать диплом о понятиях пространства и времени в египетской иероглифике, рассматривая соотношение этих понятий и практической деятельности в развитии древнеегипетской цивилизации. Звучала тема вполне по-марксистски, но она оказалась руководству кафедры весьма одиозной. Пришлось пройти бурное обсуждение, выдержать нападки одних преподавателей и слабую, с оглядкой, защиту со стороны других. В итоге все же удалось отстоять свое право писать о том, что самому было интересно. Уже тогда я научился обходиться без руководителей, сам для себя решая, что для меня важно, а что нет.

Мне думается, что подобное своеволие для молодого человека того времени было все же скорее исключением, чем правилом. Д.И. Дубровский в 14 лет убежал на фронт, и закончив войну, в 16 лет начал работать на заводе токарем, учился в вечерней школе. Уже в 1947 г. он сдал экзамены экстерном на аттестат зрелости и поступил в университет. А это, согласитесь, уникальные обстоятельства для формирования характера молодого человека. В мое студенческое время, гораздо более лояльное и мирное, мы все же не могли чересчур вольничать, несмотря на застой, явное ослабление коммунистического воспитания после смерти Л.И. Брежнева, и даже на тот факт, что нашими преподавателями были те самые шестидесятники, о судьбе одного из которых, эта статья.

Другим знаменательным событием жизни Д.И. Дубровский назвал введение в 1952 г. преподавания логики и психологии в школах. Его распределили в среднюю школу г. Донецка. С этого момента началось увлечение психологией, процессами работы мозга, понимание неразрывной связи сознания с мозговой активностью субъекта. В 1954 г. преподавание логики и психологии отменили, и молодой выпускник университета стал в школе

преподавателем труда (слесарного дела). В 1957 г. была введена философия во всех вузах как обязательный предмет². Благодаря этому, Д.И. Дубровский был принят на работу на кафедру философии в Донецком медицинском институте (1957–1970).

После смерти Сталина в стране произошло нечто, что оказалось важнейшим прорывом догматизма и официальной позиции марксистско-ленинской идеологии. Началась нешуточная борьба философских идей, концепций и подходов, временами выходявшая на поверхность специальных журналов и даже таких СМИ, как «Комсомольская правда» и «Литературная газета». В этой борьбе часто использовался административный ресурс, то есть привлечение на свою сторону партийных идеологов.

В период «застоя» идеологический контроль государства и партии значительно усилился. Крах надежд оттепели сказался на личной судьбе ярких представителей этого направления. Одни покинули родину, как А.А. Зиновьев или А.М. Пятигорский, другие даже покончили жизнь самоубийством, как это сделал Э.В. Ильенков.

В.Н. Порус высказал мнение, что причина заключалась не только во внешнем давлении системы на свободную мысль. Имела место катастрофа ее обретения – многие философы неожиданно обнаружили, что, выступая за защиту свободы мысли, объективации ее форм и т.д., они защищают неких идолов системы, жестко подменяя свободу мысли под ее соответствие «идеалам коммунизма» и «всесторонне развитой личности».

Тем не менее было и нечто принципиально новое в эпохе оттепели. Философия вступила в пространство подлинно *научной полемики*. «Опора на научное знание казалась им в тех условиях единственно возможным и единственно надежным способом изменения той социальной действительности, которая их не удовлетворяла. Философия была понята ими как теория познания, точнее, как теория научного познания» [Лекторский 1998, 3]. Н.В. Мотрошилова указала, что 50–80-е гг. в нашей стране были отмечены базовой антиномией, связанной с одной стороны, с

² Скорее всего, в ближайшие годы мы будем свидетелями ее очередного уничтожения в вузах страны. Отменить ее собираются те, кто до сих пор считают, что философия – это идеология и источник опасности для умственного развития человека. Современные студенты уже сейчас слегка напоминают оцифрованных людей из будущего, которые ценят только информацию, не любят задумываться, но очень любят схемы мысли, «правильную логику» и «правильные ответы» по всем вопросам, в том числе, в области морали, религии и психологии.

тем, что она назвала своей «делянкой»: «марксистско-ленинско-сталинской идеологией», а с другой – с открывавшимся в это время универсализмом философской мысли, ее включенностью в западные тенденции.

С. К.: Какую роль играла цензура, приходилось ли Вам свободно высказываться и как можно было развивать универсализм философии в таких условиях?

Д. Д.: Все, кто занимался проблемой сознания (да и другими вопросами), писали, конечно, с оглядкой на административные установки. Необходимо было воздать должное классикам – известному «поминальнику», а затем можно было во многих случаях относительно свободно излагать авторскую позицию. Удостоверенность в том, что ты – преданный марксист, была главным пропуском к публикации. Запреты на публикацию традиционно были связаны с недостаточностью ссылок или на классиков, или на очередной съезд партии, или на пленум. Когда я написал книгу «Проблема идеального» в 1980 г., ее три года мариновали в издательстве «Мысль», так как у меня было мало требуемых ссылок на классиков марксизма и ничего не сказано о товарище Брежневе и последнем съезде КПСС. Я вставил шесть ссылок на разные цитаты из классиков и прошел контрольные рубежи (вышла она, наконец, в 1983 г.). Переиздавая книгу в 2002 г., я выкинул их, конечно, без всякого ущерба для содержания.

Что касается универсализма философской мысли, то здесь важно напомнить, что с историей западной мысли были хорошо знакомы многие крупные советские исследователи того времени – А.С. Богомолов, В.Ж. Келле, Н.В. Мотрошилова, Ю.К. Мельвиль, Т.И. Ойзерман, П.П. Гайденок, Э.Ю. Соловьев, Э.Г. Юдин и многие другие. Западные философы – то есть «буржуазные философы» – были исключительно «объектами критики» наших историков философии, но под критикой подразумевалось подробнейшее изложение их идей. Фактически получалась их пропаганда и распространение. Это делалось намеренно, но в рамках общепринятого нарратива того времени.

Именно в данном аспекте можно утверждать, что философия сознания становится в это время одной из самых злободневных и обсуждаемых в советском дискуссионном пространстве тем. «Сначала появилась группа «гносеологов»: Э. Ильенков, В. Коровиков, Г. Арефьева, В. Лекторский, Е. Плимак, Ю. Карякин и

др., провозглашавшие принцип тождества бытия и мышления, а предметом философии – познание, а не мир. Вторая группа – «диалектических станковистов» («диастанкуров»): А. Зиновьев, Б. Грушин, Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили. Мышление, полагали они, – деятельность, которая располагает своими инструментами и орудиями по расчленению объекта, а предмет философии – познание и тем самым мир, данный через познание» [Красиков 2010].

Безусловно, это обострило и подняло на новый уровень, по сравнению со сталинским периодом и откровенной вульгаризацией материалистических положений марксизма, размышления о научности философии. Уточнялся и основной вопрос философии, большой ажиотаж вызвал спор о ее предмете («дело Ильенкова – Коровикова»), развивалась теория познания. Начался новый виток суждений о судьбе и специфике марксистской философии в СССР. В идею коммунизма была как будто внесена новая струя свежего воздуха. А коммунизм понимался как сообщество свободных людей, которое не может состояться без свободно мыслящей личности.

Условия и возможности для ее становления – вот центральный вопрос и новый виток в развитии философии в 50–70-е гг. XX столетия.

Важнейшим событием для философского сообщества стала пятитомная Философская энциклопедия (1960–1970)³. Заметным явлением для развития философии сознания стали словарные статьи: «Идеальное» (Ильенков), «Идеал» (Ильенков), «Сознание» (Спиркин), «Форма превращенная» (Мамардашвили), «Отражение» (В. Тютин, Я. Пономарев), «Теория познания» (Лекторский) и «Субъективное» (Лекторский).

С. К.: Как вы оцениваете роль Философской энциклопедии в обсуждении вопросов о природе сознания?

Д. Д.: Я считаю Философскую энциклопедию выдающимся явлением в советской философской литературе. В ней появилось множество интересных, по-новому прописанных статей, посвященных природе философии и ее проблемам. Для меня, например, очень значимой была статья Э.В. Ильенкова об идеальном. Она послужила стимулом для разработки этой проблемы, ибо уже

³ Весьма любопытно исследование С.Н. Корсакова о первом проекте («деборинской») «Философской энциклопедии» конца 20-х гг. и ее провале [Корсаков 2010].

тогда я придерживался другой позиции. Статья дала важный толчок для дискуссий о проблеме идеального и природе сознания. К слову сказать, я с большим интересом в свое время прочел его статью об эстетической природе фантазии [Ильенков 1967], всегда весьма уважительно относился к нему как философу. Свою же позицию я выразил в ряде статей, в том числе в статье «Физиологическое и логическое» в журнале «Вопросы философии» в 1966 г.; в книге «Психические явления и мозг» [Дубровский 1971], а затем наиболее подробно и систематично в книге «Проблема идеального». Это была первая в советской философской литературе монография по данной теме; она подводила итог разным позициям, бытовавшим в то время, и была направлена на реабилитацию индивидуального сознания, что сделать в тогдашних условиях доминирования общественного сознания в рамках гегелевско-марксистского подхода, было весьма непросто. Я пытался показать, что проблема индивидуального носит универсальный философский, а не прикладной, психологический характер.

В воспоминаниях о Философской энциклопедии, прежде всего о ее издании, хочу отметить заслугу Александра Георгиевича Спиркина (1918–2004). Формально энциклопедию возглавлял академик Ф.В. Константинов (1901–1991) – типично-партийный функционер, бывший в свое время заведомо ЦК КПСС, соратник М.Б. Митина, П.Н. Федосеева, П.Ф. Юдина. Эти люди были жрецами марксистской философии того времени. Эти же идеи, касающиеся природы сознания, но более качественно, были изложены в статье «Сознание» самим А.Г. Спиркиным. Ему многое приходилось преодолевать, чтобы слишком «неудобные» статьи были напечатаны. Особенно трудно шли темы по гносеологии, этике и эстетике.

Н.В. Мотрошилова пишет об этом так: «Именно Спиркин и Каменский (зав. редакцией. – С. К.) были принуждены общаться с теми философскими генералами, официальными и формальными руководителями издания..., которых Р. Гальцева метко назвала “Parteigenossen”, ...брали на себя смелость уберечь некоторые статьи от “всевидящего ока” и “указующего перста”» [Мотрошилова 2012, 40]. Свои воспоминания оставил и З.А. Каменский [Каменский 2010].

Д.И. Дубровский познакомился со Спиркиным, когда тот оказался его оппонентом на защите докторской диссертации «Пси-

хические явления и мозг: философский анализ проблемы» (1969); впоследствии они стали добрыми друзьями⁴.

Д.И. Дубровский накануне защиты диссертации опубликовал статью в «Вопросах философии» [Дубровский 1968, 122–135] с критикой позиции Э.В. Ильенкова и Ф.Т. Михайлова, открывшую многолетнюю полемику о природе сознания. Он пытался защитить так называемую психофизиологическую проблему и роль генетических факторов в формировании личности. В условиях доминирующей теории общественного сознания и абсолютизации роли воспитательного начала в становлении личности это было сделать непросто.

Эта критика обошлась ему дорого: трижды (!) пришлось перезащищать докторскую диссертацию в ученом совете, а четвертый раз в ВАКе.

Обзор учебников и монографий тех лет позволяет утверждать, что тема сознания не имела какого-то автономного статуса в философии, а была частью теории познания [Копнин 1966], [Тугаринов 1971], социальной теории [Батищев 1969], [Келле 1964], обращалась к соотношению проблем познания и науки, сознания и психики [Бирюков, Тростников 1977], [Тюхин 1978] и др. Важным элементом была связь сознания с психологией, теорией культуры, коммуникативными процессами (М.М. Бахтин, Ю.М. Лотман). Д.И. Дубровский назвал эти направления традиционными планами изучения проблемы сознания в советский период.

Безусловно, проблема сознания также преломлялась через ряд магистральных подходов, и весьма успешных, в философии: деятельностном, психологическом и естественнонаучном. «Психические явления составляют предмет исследования не только гносеологии, но и психологии, нейрофизиологии, кибернетики и других дисциплин» [Дубровский 1968, 130], – так философ сформулировал начало своей теории, получившей в итоге название «Информационный подход к проблеме сознания и мозга». Обстоятельная разработка этой теории была дана в его известной

⁴ Защита проходила в альма-матер автора – Ростовском государственном университете, где почти все ведущие преподаватели были на стороне Э.В. Ильенкова. Даже спустя 10 лет после этого события имя одного всегда произносилось с восторженным придыханием, а другого – с недоверием. Могли ли мы в те годы не повторять имя Ильенкова как мантру? Вряд ли, особенно, если диамат у вас ведет яростный поклонник последнего – марксист Алексей Алексеевич Щитов, к сожалению, рано покинувший этот мир.

монографии [Дубровский 1971]. Его исследования в области сознания во многом оказались прорывом, сближающим позицию философа с теоретическими подходами тогдашней нейрофизиологии, психологии, кибернетики, с одной стороны, и с аналитической философией, с другой. Последняя стала предметом его подробного критического анализа в части решения ею психофизической проблемы [Дубровский 1980, 3–86]. Одновременно все это пересекалось с разработкой проблемы сознания в широком философском контексте, с размышлениями о природе идеального, ставшими основой его знаменитого спора с Э.В. Ильенковым [Дубровский 1969, 142–146]. Нынче этому спору уже больше 50 лет.

В тогдашних спорах преобладала направленность на соответствие идей марксистским представлениям о природе идеального, на защиту материалистического понимания сознания. Дубровский показал водораздел между идеальным и материальным путем дифференциации субъективной и объективной реальности. Если, согласно Ильенкову, идеальное есть понятийное и всеобщее начало, обьективированное в «формах и нормах культуры», то Дубровский рассматривает идеальное как присущую каждому отдельному индивиду сознательную деятельность, представляющую собой субъективную реальность – первоисточник всякого знания и деятельной активности.

С. К.: Еще со времен Ф.М. Достоевского мы привыкли к критике вульгарной связи работы мозга с сознанием человека, его поступками и волей. Помните, Черт Ивана Карамазова красочно описывал «хвостики в нашем мозгу», которые всем, якобы, управляют, в том числе нашей свободой и волей. Конечно, Ваш спор с Э.В. Ильенковым очень важен для истории философии. Обвинения раздавались с двух сторон, и они мне показались весьма зеркальными. Вы обвиняете оппонента в излишней социологизации сознания, он Вас – в излишнем биологизаторстве. Мне эти позиции не кажутся принципиально разными. Помогите разъяснить Вашу позицию о природе сознания и идеального.

Д. Д.: Хочу вначале сказать, что Э.В. Ильенков вообще игнорировал биосоциальную проблему, имеющую стратегическое, судьбоносное значение для развития земной цивилизации. Сейчас это очевидно, ибо социум, возникший из живой природы, безоглядно уничтожает ее, а тем самым и самого себя. Уже в те времена этот губительный парадокс давал о себе знать, был

предметом обсуждения в западной литературе. Э.В. Ильенков же отстаивал радикально социологизаторскую позицию, доказывал, что формирование личности является не на 99, а на все 100 процентов (его слова!) социальным процессом; генетические факторы не играют в нем ни малейшей роли. Это относится и к развитию мышления, и к развитию социума в целом. Мои призывы учитывать роль генетических факторов в формировании личности и в жизни общества (с ссылкой на доказанные научные результаты) расценивались как «биологизаторство», «вульгарный материализм» и т.п. Мне приписывали такую глупость как отрицание первостепенной роли социальных условий, воспитания, культуры, чего нигде и никогда не было в моих работах. Но клеймо «биологизатора» сразу ставило меня в положение идеологического противника, и этим широко пользовались Э.В. Ильенков и особенно его многочисленные сторонники. То, что я доказывал тогда в таких острых баталиях, сегодня является общим местом. Давайте ясно посмотрим сейчас на позицию Э.В. Ильенкова. К сожалению, ее несостоятельность затушевывается, сглаживается, прикрывается его поклонниками высокопарной фразеологией. А меня до сих пор они именуют «биологизатором», «вульгарным материалистом», «криптопозитивистским софистом» и еще более хлесткими эпитетами [Ильенковские чтения... 2016, 52, 53, 100–101]. Такова магия имен и сила сложившихся мифологем в науке и философии.

Теперь о дискуссии по проблеме идеального. Категория идеального не просто определялась как субъективная реальность; мною была предложена развитая концепция субъективной реальности и индивидуального сознания. Сторонники Э.В. Ильенкова умалчивают, что именно мной была издана первая в нашей философской литературе монография по проблеме идеального, которая уже упоминалась ранее [Дубровский 1983]. В ней подробно рассматривались взаимоотношения идеального и психического, естественнонаучные и общественные аспекты проблемы идеального, феноменологический анализ структуры субъективной реальности, соотношение понятий идеального и отражения, идеи, идеала, идеализации (в гносеологии). Отдельная глава была посвящена социальной диалектике идеального и материального: соотношению материального и идеального в социальной деятельности и общении, процессам опредмечивания-распредмечивания в структуре деятельной способности социального индивида. Осо-

бое внимание было уделено анализу взаимосвязи общественного и индивидуального сознания, «личностному» плану общественного сознания, поскольку оно приобретает силу, действенность лишь тогда, когда его идеи становятся убеждениями множества социальных индивидов (о чем, как известно, говорил Маркс).

Были выделены два аспекта анализа общественного сознания: 1) по его содержанию (описание его конкретных идей) и 2) по способу его существования (в опредмеченном виде и в реальном действенном виде), что позволяло рассмотреть стадию возникновения новых общественных идей и учений; их авторство, процесс их распространения в массах; их слабую или высокую действенность; постепенное увядание господствовавшей ранее идеологии; и ее конец, когда она остается лишь в опредмеченном, архивном виде или достоянием одиночек; этот аспект анализа крайне важен для понимания необходимой связи общественного сознания с индивидуальным. Во времена дискуссии с Э.В. Ильенковым это было особенно актуально, так как он (это надо подчеркнуть) считал, что проблема индивидуального сознания не является философской, что это лишь психологическая проблема. Вслед за ним так считали многие философы. Поэтому моя концепция субъективной реальности представляла собой попытку реабилитации проблемы индивидуального сознания как специальной философской проблемы. Думаю, время подтвердило, что это было правильно.

С. К.: Насколько я поняла, дискуссию по проблеме идеального начали именно Вы, полемизируя по поводу книги Ф.Т. Михайлова, а отвечал Вам Э.В. Ильенков. В итоге родился знаменитый спор о природе идеального. Были ли Вы знакомы со своими оппонентами лично, велись ли Ваши знаменитые баталии очно.

Д. Д.: Я был знаком и с Ф.Т. Михайловым, и с Э.В. Ильенковым, но мы не вели очных споров. Мои оппоненты были слишком амбициозны, чтобы нисходить до такого уровня. К тому же «очные дебаты» не были тогда в моде. Они протекали на страницах журналов, сборников или отражались в официальных выступлениях на конференциях.

В ходе названной Д.И. Дубровским дискуссии в «Вопросах философии» было опубликовано ее участниками более десятка статей. В.И. Красиков выделил в ней несколько важнейших направлений. Если к первому по резонансной мощности он отнес

идеи Э.В. Ильенкова, то ко второй – идеи Д.И. Дубровского и Е. Черносвитова. Он отметил, что согласно их позиции, «дух» абсолютно противопоставляется материи «и “живет” в теле как его “квартиросъемщик”». Идеальное – это то, что делает из обшей, поступившей извне информации, мозг, вернее, как говорил Дубровский, “мозговой нейродинамический процесс определенного типа”... Позиция Дубровского хотя и позиционировалась самим автором как последовательно-материалистическая, на деле оформилась затем скорее в феноменологическую. Дубровскому явно симпатизировала ориентированная на естествознание и Канта часть сообщества, которой смертельно надоели гегельянско-марксистские заклинания, “магические формулы” о тождестве, взаимо-оборачивании материального и идеального, и которая благожелательно восприняла “трансцендентальную чистоту” идеального у Дубровского» [Красиков 2010].

С. К.: Как Вы прокомментируете такую интерпретацию Ваших идей?

Д. Д.: Я как-то всегда не слишком заботился, к какому «изму» я принадлежу, понимая относительность этого и не желая быть с кем-то в слишком тесной компании. Да, я на первом этапе считал себя марксистом, опирался на те положения классиков, которые разделял. А у них, кстати, было много таких положений, которые целиком заслуживают поддержки, к тому же большая их часть была взята из классической философии. Но почти с самого начала я старался дистанцироваться от тех положений и разделов марксизма, которые вызывали сомнение или решительное несогласие. В высшей школе я читал лекции только по диалектическому материализму и всегда уходил от исторического материализма. Это позволяло быть в лекциях минимально заидеологизированным (на что начальство не раз обращало внимание и создавало мне хлопоты). Можно сказать, что я был материалистом и «частичным» марксистом. В такой же мере «частично» я был приверженцем и других «измов». Я старался четко формулировать проблемы, разрабатывал их, привлекая все положительные знания, созданные до меня. Думаю, многие философы поступали точно так же.

Что касается оценок В.И. Красикова, которого я считаю крупным и оригинальным философом, то некоторые его суждения для меня не вполне понятны. К тому же я неожиданно узнал от

него, что свою концепцию идеального я разработал совместно с Е. Черносвитовым. Он был моим аспирантом в МГУ, по специальности – психиатр, постигал азы философии, работал над диссертацией, связанной с вопросами психиатрии, и имел косвенное отношение к моей концепции. Я многие годы изучал психиатрию, убежден в ее большом значении для проблемы сознания, поэтому он, как аспирант, был мне интересен. У меня с ним даже была одна совместная статья [Дубровский, Черносвитов 1979].

Красиков почему-то оценивает мою концепцию как феноменологическую. Я действительно разрабатывал феноменологию субъективной реальности. Но она была совсем не в смысле Гуссерля или Хайдеггера (то есть не в том смысле, как ее понимает Красиков); она служила, с одной стороны, для осмысления гносеологических и онтологических, а также других основных аспектов проблемы сознания, а с другой, для решения теоретических вопросов расшифровки мозговых нейродинамических кодов явлений субъективной реальности (способов их вычленения из «текущего настоящего», дискретизации и формирования личностных и межличностных инвариантов определенных явлений субъективной реальности с целью их исследования методами нейронауки). Мы тут с Красиковым в разных ментальных измерениях. Но он очень точно охарактеризовал столь знакомую мне ситуацию, в которой многим «смертельно надоели гегельянско-марксистские заклинания», «магические формулы» о тождестве, взаимо-оборачивании материального и идеального. Таков мой краткий комментарий.

Хочу, однако, подчеркнуть, что и сегодня в способах говорения/осмысления нашей советской истории мы охотно опираемся на репрессивно-тоталитарный нарратив. Сейчас легко делить всех на «правых» и «левых»; запросто осуждать партийцев и номенклатурщиков, хвалить и сочувствовать «пострадавшим от системы». В жизни все намного сложнее. В человеке есть самые разные напластования, зачастую официальный статус чиновника или «Parteigenosse», как было сказано ранее, совсем не мешал человеку проявить свои лучшие качества в отношении к конкретным людям: прийти на выручку, оказаться уникальным другом, протянуть руку сочувствия в самые трудные минуты жизни. А бывало, очень даже часто, и наоборот: мы готовы видеть в большом ученом чуть ли не святого, ум в России, как известно,

всегда приравнивался к совести и чести. Однако он как часто и ум, и талант не мешали многим из них ярко клеймить оппонента, да так, чтобы загнать его «куда Макар телят не гонял», опираясь зачастую и на свою твердую философскую позицию, и на рьяный полемический энтузиазм.

Фигура Э.В. Ильенкова всегда выглядела жертвенной. Он, безусловно, был очень ранимый и тонкий человек. Трагическая смерть – тому яркое подтверждение. Но можно ли сказать, что он жестоко пострадал именно от системы? И был ли он сам лоялен и демократичен по отношению к своим оппонентам? Можно ли назвать «дело Ильенкова – Коровикова» реальной репрессией против свободной личности? Ведь после вынужденного ухода из МГУ Э.В. Ильенков был принят на работу в Институт философии – и тогда, и сейчас это был наиболее свободолобивый орган мысли в нашей стране. Он продолжал свободно публиковаться, успешно защитил докторскую диссертацию и даже получил премию им. Н.Г. Чернышевского в 1965 году.

В этом аспекте убедительно звучат слова его научного руководителя – Т.И. Ойзермана: «На очередном ученом совете Щипанов и Черкесов яростно набросились на меня за то, что я покрываю “гносеологов” Ильенкова и Коровикова, которые проповедуют те же идеи, что и “известный вульгаризатор” Белецкий. Строго говоря, это было неверно. Но, к сожалению, Молодцов не возразил, а они стали требовать, чтобы аспирантов с кафедры уволили, а мне вынесли взыскание, до которого, правда, дело не дошло. Что делать? Позвонил Александрову: “У меня есть серьезный специалист Ильенков. Возьмете его?” – “А он действительно хороший?” – “Да, удивительно талантливый”. – “Тогда возьму”. И Эвальд Васильевич с радостью согласился» [Митрохин 2004, 56].

В 1980 г., когда уже не было Э.В. Ильенкова, его преданные соратники, которые оказались сотрудниками главного партийного органа страны – журнала «Коммунист», – главный редактор Р.И. Косолапов, зам. главного редактора Л.К. Науменко, зав. отделом науки и культуры Г.Н. Волков и академик Н.П. Дубинин, формальный автор⁵, инициировали публикацию разгромной статьи против многих отечественных генетиков и философов-«немарксистов»: «Наследование биологическое и социальное», обрушив свою критику, в том числе и на подход Д.И. Дубровского. Думаю, что все советские люди хорошо понимают, что это озна-

⁵ Как известно, статья была написана Л.К. Науменко.

чало. Журнал «Коммунист» был органом ЦК КПСС, рупором правильных установок партии и ее решений. Написанное там так просто «не вырубишь» никаким топором. Позиция в «Коммунисте» равнялась санкционированию на официально благословенную травлю. В ней не просто «развенчивалась» теория Дубровского: «так фраза за фразой, автор в своих софистических суждениях, отталкиваясь от биологизации социального, соскальзывает в плоскость проблем, имевших уже отнюдь не естественнонаучный, а общественно-политический аспект... Тут налицо – открытая ревизия марксистско-ленинского учения о природе сознания» [Дубинин 1980, 73]. Звучит, как судебный приговор. В обойму марксистской критики в статье попали выдающиеся генетики: академик Б.Л. Астауров и профессор В.П. Эфроимсон⁶. Дубровский оказался в этой компании за то, что подчеркивал в своих работах роль генетических факторов в формировании личности и выступал против фальсификаций в описаниях и результатах Загорского эксперимента [Дубровский 2018].

Судьба человека зачастую зависит от тех, кто встречается ему на пути. Участь философа после подобных оценок могла быть решена одним звонком из ЦК в администрацию МГУ, где он работал профессором философского факультета в то время. Но в дело вмешался Владимир Спиридонович Готт (1912–1991), о котором стоило бы написать отдельную статью. Этот человек практически спас Д.И. Дубровского, и он с благодарностью рассказывал об этом в своих ранее опубликованных воспоминаниях⁷.

Однако я уверена, что спас Д.И. Дубровского главным образом его характер настоящего мужчины-воина, который он сохранил до сегодняшнего дня и который мог бы послужить примером еще не одному поколению.

Заключение

Аналитические материалы, интервью и почти вольные размышления на тему советской философии, приведенные в статье, позволяют сделать ряд выводов. Во-первых, советская философия сознания 50–70-х гг. являла собой одно из принципиально важных направлений в развитии общественного и гуманитарного знания

⁶ А.И. Солженицын назвал В.П. Эфроимсона одним из 257 «свидетелей Архипелага», на чьи рассказы он опирался при написании книги.

⁷ Подробности можно прочесть в интервью 2013 года: <http://oralhistory.ru/talks/orh-1610.pdf>

в целом. В ее становлении в 50-е гг. и в дальнейшем развитии, вплоть до застоя, было много страсти, борьбы и противоречий. Во-вторых, философия сознания оказалась тесно сопряжена с формированием свободномыслящей личности и ее «крушением», и именно 50–70-е гг. оказались наиболее ярким периодом в демонстрации этой коллизии. Советская философская общественность имела в то время ряд поразительных «локусов» для полуофициального поддержания свободы мысли, хотя бы и относительной, в стране, устойчиво демонстрирующей недоверие к любому проявлению самостоятельности и самостоятельности. Это и журнал «Вопросы философии», и Институт философии, и ИНИОН. Здесь работали философы, которые обладали не только самобытным видением проблем философии, но и во многих смыслах оказались проводниками, связывающими в единое отечественную и мировую мысль. Наконец, это было время ярких личностей, способных на поступки, и не менее ярких идей, время, в котором истина и «борьба противоположностей» за нее были важнее политкорректности и всеобщего равнодушия, преданность идее важнее спокойной жизни и обывательского уюта, жизни в «нейтральной полосе».

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Батищев 1969 – *Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М: Наука, 1969. С. 73–144.

Бирюков, Тростников 1977 – *Бирюков Б.В., Тростников В.Н.* Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики. Формализация мышления от античных времен до эпохи кибернетики. – М.: Знание, 1977.

Дубинин 1980 – *Дубинин Н.П.* Наследование биологическое и социальное // Коммунист. 1980. № 11. С. 62–74.

Дубровский 1968 – *Дубровский Д.И.* Мозг и психика (О необоснованности философского отрицания психофизиологической проблемы) // Вопросы философии. 1968. № 8. С. 122–135.

Дубровский 1969 – *Дубровский Д.И.* По поводу статьи Э.В. Ильенкова «Психика и мозг» // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 142–146.

Дубровский 1971 – *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг: Философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными вопросами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. – М.: Наука, 1971.

Дубровский 1980 – *Дубровский Д.И.* Информация, сознание, мозг. – М.: Высшая школа, 1980.

Дубровский 1983 – *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983.

Дубровский 2018 – *Дубровский Д.И.* Еще раз о феномене слепоглухоты: исторические, философские вопросы и факты фальсификации. Вместо Предисловия ко второму изданию // Слепоглухонемота. Исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность / 2-е изд. – М.: ИИНТЕЛЛ, 2018. С. 5–34.

Дубровский, Черносивов 1979 – *Дубровский Д.И., Черносивов Е.В.* К анализу структуры субъективной реальности // Вопросы философии. 1979. № 3. С. 59–65.

Ильенков 1967 – *Ильенков Э.В.* Об эстетической природе фантазии // Панорама: Ежегодник по искусству для молодежи. – М.: Молодая гвардия, 1967. С. 25–42.

Ильенков 1968 – *Ильенков Э.В.* Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. 1968. № 11. С. 145–155.

Ильенковские чтения... 2016 – Ильенковские чтения. Материалы XVIII Международной научной конференции. Белгород 28–29 апреля 2016 г. / под ред. А.Д. Майданского. – Белгород: Издательский дом «Белгород», 2016.

Как это было... 2010 – Как это было: воспоминания и размышления / под ред. В. А. Лекторского. – М.: РОССПЭН, 2010.

Каменский 2010 – *Каменский З.А.* О «Философской энциклопедии» // Как это было: воспоминания и размышления. – М.: РОССПЭН. С. 413–451.

Келле 1964 – *Келле В.Ж.* Структура общественного сознания. – М.: Знание, 1964.

Козлова 2005 – *Козлова Н.Н.* «Советские люди»: сцены из истории. – М.: Европа, 2005.

Копнин 1966 – *Копнин П.В.* Введение в марксистскую гносеологию. – Киев: Наукова думка, 1966.

Корсаков 2010 – *Корсаков С.Н.* О первом проекте «Философской энциклопедии» // Философский журнал. 2010. № 2. С. 122–148.

Корсаков 2017 – *Корсаков С.Н.* Иван Тимофеевич Фролов: Жизнь и познание. – М.: ЛЕНАНД, 2017.

Красиков 2010 – *Красиков В.И.* Советская философия 50–80-х // Credo New. 2010. № 4.

Лекторский 1998 – *Лекторский В.А.* Предисловие // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. Кн. II. 60–80-е гг. / под ред. В.А. Лекторского. – М.: РОССПЭН, 1998. С. 3–10.

Митрохин 2004 – *Митрохин Л.Н.* Из бесед с академиком Ойзерманом // Вопросы философии. 2004. № 5. С. 33–77.

Мотрошилова 2012 – *Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. – М.: Академический проект, 2012.

Тугаринов 1971 – Тугаринов В.П. Философия сознания. – М.: Мысль, 1971.

Тюпа 2008 – Тюпа В.И. Кризис советской ментальности в 1960-е годы // Социокультурный феномен шестидесятых. – М.: РГГУ, 2018. С. 11–28.

Тюхтин 1978 – Тюхтин В.С. Моделирование интеллекта // Философские науки. 1978. № 1. С. 109.

REFERENCES

Batishchev G.S. (1969) Activity of Human Being as a Philosophical Principle. In: *The Problem of Human Being in a Modern Philosophy* (pp. 73–144). Moscow: Nauka (in Russian).

Biryukov B.V. & Trostnikov V.N. (1977) *Fever of Cold Numbers and the Paths of Passionless Logic. Formalization of Thinking from the Ancient Times to the Age of Cybernetics*. Moscow: Znanie (in Russian).

Dubinin N.P. (1980) Biological and Social Inheritance. *Communist*. No. 11, pp. 62–74 (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1968) Brain and Psyche (On the Groundlessness of Philosophical Denial of the Psychophysiological Problem). *Voprosy filosofii*. No. 8. pp. 122–135 (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1969) Concerning of E.V. Ilyenkov's Article "A Psyche and a Brain." *Voprosy filosofii*. No. 3. pp. 142–146 (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1971) *Mental Phenomena and a Brain: Philosophical Analysis of the Problem in a Connection with Some Topical Issues of the Neuropsychology, the Psychology, and Cybernetics*. Moscow: Nauka (in Russian).

Dubrovsky D.I. (1980) *Information, Consciousness, Brain*. Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).

Dubrovsky D.I. (2018) Once again about the Phenomenon of Blindness-Deafness: historical, philosophical questions and facts of falsification. Instead of the Introduction to the Second edition. In: *Blind Deafness. Historical and Methodological Aspects. Myths and a Reality*. Moscow: IINTELL (in Russian).

Dubrovsky D.I., Chernosvitov E.V. (1979). On the Analysis of the Structure of Subjective Reality. *Voprosy filosofii*. No. 3, pp. 59–65 (in Russian).

Ilyenkov E.V. (1967) On the Aesthetic Nature of Fantasy. In: *Panorama: Yearbook on Art for Youth* (pp. 25–42). Moscow: Molodaya gvardiya (in Russian).

Ilyenkov E.V. (1968) Psychics and Brain (response by D.I. Dubrovskiy). *Voprosy filosofii*. Vol. 11, pp. 145–155 (in Russian).

Kamensky Z.A. (2010) On "The Philosophical Encyclopedia". In: Lektorsky V.A. (Ed.) *How it Was: Memoirs and Reflections* (pp. 413–451). Moscow: ROSSPEN (in Russian).

- Kelle V.Z. (1964) *Structure of Public Consciousness*. Moscow: Znanie (in Russian).
- Kozlova N.N. (2005) “Soviet People”: *Some Stages from the History*. Moscow: Evropa (in Russian).
- Kopnin P.V. (1966) *Introduction to Marxist Gnoseology*. Kiev: Naukova Dumka (in Russian).
- Korsakov S.N. (2010) On the First Project of Soviet Philosophical Encyclopedia. *Philosophy Journal*. No. 2, pp. 122–148 (in Russian).
- Korsakov S.N. (2017) *Ivan Timofeevich Frolov: Life and Cognition*. Moscow: LENAND (in Russian).
- Krasikov V.I.. (2010) Soviet Philosophy of the 1950s–1980s. *Credo New*. No. 4 (in Russian).
- Lektorsky V.A. (Ed.) (1998) *Philosophy Does not End... From the History of Russian Philosophy. 20th Century. Book 2: The 1960s–1980s*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Lektorsky V.A. (Ed.) (2010) *How It Was: Memories and Reflections*. Moscow: ROSSPEN (in Russian).
- Maidansky A.D. (Ed.) (2016) *Ilyenkov Readings. Materials of the XVIII International Scientific Conference*. Belgorod: Belgorod Publishing (in Russian).
- Mitrokhin L.N. (2004) From Conversations with Academician T.I. Oizerman. *Voprosy filosofii*. No. 5, pp. 33–77 (in Russian).
- Motroshilova N.V. (2012) *The Soviet Philosophy of the 1950s-1980s of the 20th Century and Western Thought*. Moscow: Academicheskyy proyekt (in Russian).
- Tugarinov V.P. (1971) *Philosophy of Consciousness*. Moscow: Mysl’ (in Russian).
- Tyupa V.I. (2008) The Crisis of Soviet mentality in the 1960s. In: *Social and Cultural Phenomenon of the 1960s* (pp. 11–28). Moscow: Russian State University for the Humanities (in Russian).
- Tyukhtin V.S. (1978) Modeling of Intellect. *Filosofskie nauki*. No. 1, pp. 96–110 (in Russian).



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Конференции, семинары, круглые столы



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-149-159

Обзор конференции

Conference summary

Размышления о Платонове
Обзор XVI конференции Института философии РАН
«Проблемы российского самосознания:
“народ жить может, но ему нельзя”.
К 120-летию со дня рождения Андрея Платонова»
Москва, 24 сентября 2019 г.

Е.П. Аристова

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

24 сентября 2019 г. в Институте философии РАН прошла XVI конференция Института философии РАН с регионами России при участии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» и Института мировой литературы имени М. Горького РАН «Проблемы российского самосознания: “народ жить может, но ему нельзя”. К 120-летию со дня рождения Андрея Платонова». Конференция проводилась в форме обсуждения монографии С.С. Неретиной, С.А. Никольского, В.Н. Поруса «Философская антропология Андрея Платонова». обстоятельные доклады авторов монографии положили начало оживленной дискуссии. С содокладами выступили диспутанты, в рассмотрение ключевых тем включились другие участники конференции. Основными темами докладов стали: соотношение философии и художественного творчества, отклик Платонова на исторический и культурный контекст эпохи, особенности языка описания воспринимаемой автором реальности, потребность в интерпретации и исследовании человеческой природы в культуре XX в. Отдельной темой обсуждения стали прорабатываемые писателем мотивы утопии, темы воплощения абстрактных идей, соотношения общей идеи и частной вещи, мотивы дегуманизации и гуманизма, литературный

сюжет «двойничества» и отстраненного беспристрастного наблюдения и свидетельствования, экзистенциальная тема пограничных состояний, трансформирующих человека и социум.

Ключевые слова: русская литература XX в., экзистенциализм, философия творчества, философия литературы, философская антропология, дегуманизация, утопия, военный коммунизм, коллективизация.

Аристова Екатерина Павловна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

ekaterina.ftwr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5340-2642>

Для цитирования: *Аристова Е.П.* Размышления о Платонове: обзор XVI конференции Института философии РАН «Проблемы российского самосознания: “народ жить может, но ему нельзя”. К 120-летию со дня рождения Андрея Платонова» // *Философские науки*. 2020. Т. 63. № 5. С. 149–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-149-159

Reflections on Platonov

The Summary of the RAS Institute of Philosophy's
XVI Conference

“Problems of Russian Self-Consciousness:

**‘People Can Live, but It Is Forbidden,’ Dedicated to the
120th Birth Anniversary of Andrei Platonov”**

Moscow, September 24, 2019

E.P. Aristova

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

Abstract

On September 24, 2019, the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences held the XVI Conference “Problems of Russian Self-Consciousness: ‘People Can Live, but It Is Forbidden,’ Dedicated to the 120th Birth Anniversary of Andrei Platonov.” The presentation of reports by the participants was built as a discussion about the book *Philosophical Anthropology of Andrei Platonov* by S.S. Neretina, S.A. Nickolsky, V.N. Porus (2019). After the reports of the book’s author, other scholars from various

Russian universities and research institutes made presentations. The main topics of the reports were: the relationship between philosophy and artistic creation, the writer's response to the historical and cultural context of his epoch, the formation of a special language for describing the reality perceived by the author, the need for interpretation and study of human nature in the culture of the 20th century. During the discussion, a special interest was paid to the motives of utopia in Platonov's work, to the themes of the realization of abstract ideas, the correlation of a general idea and a particular thing, the motives of dehumanization and humanism, the literary motive of "duality" and alienated and impartial observation and witnessing, the existential problem of borderline states that transform a person and society.

Keywords: Russian literature of the 20th century, existentialism, philosophy of art, philosophy of literature, philosophical anthropology, dehumanization, utopia, military communism, collectivization.

Ekaterina P. Aristova – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow, Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ekaterina.ftwr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5340-2642>

For citation: *Aristova E.P. (2020) Reflections on Platonov: The Summary of the RAS Institute of Philosophy's XVI Conference "Problems of Russian Self-Consciousness: 'People Can Live, but It Is Forbidden,' Dedicated to the 120th Birth Anniversary of Andrei Platonov."* *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 5, pp. 149–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-5-149-159

А.П. Платонова нередко называют не только писателем, но и мыслителем. В честь 120-летия со дня его рождения в Институте Философии РАН 24 сентября 2019 г. состоялась конференция, посвященная философскому компоненту его работ. Это уже XVI конференция в серии конференций «Проблемы российского самосознания», ежегодно проводимых Институтом философии совместно с коллегами из регионов России и других стран.

Общение участников конференции было построено как обсуждение недавно вышедшей книги «Философская антропология Андрея Платонова», подготовленной тремя исследователями (здесь и далее перечни имен даны в алфавитном порядке): доктором философских наук, главным научным сотрудником Института

философии РАН **С.С. Неретиной**, доктором философских наук, главным научным сотрудником Института философии РАН **С.А. Никольским**, доктором философских наук, руководителем Школы философии факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики» **В.Н. Порусом**. На доклад С.С. Неретиной «Мыслить Платонова: телега смерти» отозвались: кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН **Е.П. Аристова**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН **Т.Б. Любимова**, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН **В.М. Розин**; вокруг доклада С.А. Никольского «Героический смысл коммунизма и героисмы в философской прозе Андрея Платонова» развернули дискуссию доктор искусствоведения, научный руководитель Национального исследовательского центра «Мир русской провинции» Ярославского государственного педагогического университета **Т.С. Злотникова**, профессор НИУ «Высшая школа экономики» **А.В. Макаркин**, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор НИУ «Высшая школа экономики» (Санкт-Петербургский филиал) **Г.Л. Тульчинский**; на доклад В.Н. Поруса «Два сошествия в ад: Андрей Платонов и Варлам Шаламов» откликнулись доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН **Н.А. Касавина**, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН **Н.Н. Мурзин**, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН **И.И. Мюрберг**. В ходе дискуссии выступили аспирант Московского педагогического государственного университета **А.А. Воробьев** и аспирантка Литературного института имени М. Горького **М.Г. Пересторонина**.

С.А. Никольский в своем докладе показал творчество Платонова особым типом философии – опирающимся на образы, метафоры, интуицию, а потому допускающим творческую «вольность». В работах писателя можно проследить несколько типов «целостных высказываний», вопреки литературоведческой традиции, не обязательно привязанных к конкретному тексту, сюжету или герою. Это, во-первых, прямое высказывание на основе марксистских текстов («мощное чувство целесообразности» у героя «Ювенильного моря» отражает подчинение всего мироустройства

единой цели). Во-вторых, высказывание в опосредованной форме – некоторые персонажи и образы (к примеру, крестьянин Бог, который ест землю, – персонаж «Чевенгура») могут быть буквальной, доведенной до абсурда, цитатой В.И. Ленина или И.В. Сталина, открытая критика которых была невозможна. Далее: высказывания в виде жестов героев (прохожий отходит от героев-большевиков подальше – так в «Чевенгуре» выражен их страх). И наконец, автор высказывается с помощью общего настроения произведения (например, атмосферы смерти в «Котловане»). Никольский обратил внимание на значимость для выражения платоновской мысли типов героев: обнаруживаются герои – переустроители мира, герои – искатели истины, бессознательные проводники концепта коммунизма, герои – органические части природы, герои – друзья машин, герои прочие.

Т.С. Злотникова, развивая выступление С.А. Никольского, отметила в своем докладе «Ментальные парадоксы русских вопросов: “Кому на Руси жить хорошо?” у Н. Некрасова и “Как жить?” у А. Платонова» близость культурного и исторического контекста двух авторов. Если говорить о «вопрошающем» контексте Н.А. Некрасова, то значение имеет, что Н.Г. Чернышевский в 1863 г. спрашивает: «Что делать?» и отвечает – трудиться и не лгать. Ф.М. Достоевский в 1871–1872 гг. в «Бесах» отвечает, что если бесы обуревают, следует закрыть органы восприятия и остановиться. Гончаров в 1880-е гг. делает первую публикацию «Обломова», и это уже было вопрошание, кому жить хорошо: Штольцам или Обломовым. Салтыков-Щедрин в 1877 г. пишет «Современную идиллию», показывая, что хорошо жить приспособленцам и негодяям. В финале поэмы Н.А. Некрасова оказывается, что на Руси жить хорошо... будет. Когда-то.

Что касается контекста А.П. Платонова, то плодотворный для него 1929 г. – это время начала работы М.А. Булгакова над «Мастером и Маргаритой» и М.А. Шолохова над «Тихим Доном». Как жить? Умирая в творчестве и любви, либо умирая от непонимания происходящего. В кинематографическом контексте можно вспомнить Г. Александрова, создававшего фильмы с песнями и маршами, чтобы жить «весело и растрепанно». Из живописцев следует назвать Б.В. Иогансона с «Допросом коммуниста», А.А. Дейнеку с «Юными летчиками», и в особен-

Филос. науки / Russ. J. Philos. Sci. 2020. 63(5) Конференции, семинары, круглые столы
ности, П.Н. Филонова с его «Ударниками». Это нечто неживое, пустота, окаменелость лиц и тел. Как жить? А никак.

В чем ассоциация двух вопросов литературы? Это дискурс счастья. У авторов двух эпох и разных мировоззрений, но реальных знатоков русской жизни, выработался единый вывод. Счастье это не конкретное состояние, а лишь мыслимое трансцендентное бытие.

А.В. Макаркин в своем выступлении «Андрей Платонов и его современники в революции и после нее. От радикализма к умеренности» отметил сдержанность Платонова в описании кровавых последствий реализации советской утопии. По-видимому, по мнению выступавшего, писатель был искренне ею очарован, связывал ее с идеями науки, техники и прогресса. В ранние годы в Воронежской губернии он соприкасался в той или иной степени сразу с тремя радикальными политическими силами: большевиками, левыми эсерами и анархистами. Преодоление юношеских взглядов наложило отпечаток на творчество писателя. Он был кандидатом в члены РКПб, но в 1921 г. покинул партию. Однако не из протеста против военного коммунизма, а напротив – из-за разочарования НЭПом, недостаточной радикальностью и чистотой коммунистических взглядов товарищей, из-за их отказа от идеалов. Позже происходит серьезное переосмысление радикальных убеждений юности. Тема жизни, основанной на уничтожении буржуев, сменяется темой смерти. Утопия, которой А.П. Платонов следовал в юные годы, интерпретируется как нечто не жизнетворящее, а смертельное. Когда он пишет «Город градов» (это вторая половина 20-х гг.), нелепый Шмаков, мечтающий наказать природу, уже карикатура на собственный радикализм. Причиной эволюции стал даже не опыт голода, а опыт напрасных массовых жертв, гибели своих. Прекрасные планы оказались иллюзией.

С откликом «А. Платонов и базовые концепты российско-советской культуры: дискурс о народе и власти» на сообщение С.А. Никольского выступил **Г.Л. Тульчинский**. Как мыслящий писатель, А.П. Платонов уникален – осмысливается не обычный уклад, а фаза слома, полного разрушения привычного образа жизни человека, причем не на войне или в ситуации выживания (например, в тюремных лагерях), а в условиях насилия над человеческой природой путем реализации рациональных и привлекательных на вид идей. Тульчинский отметил, что

марксизм был в России воспринят специфически – как ответ на все вопросы. Наделенный чертами мифологии, он способствовал массовому террору. Герои А.П. Платонова – это жертвы и мертвые, они трансцендентны. Смерть рассматривается писателем как выход, потому что невозможно терпеть жизнь. Кроме того, смерть всех уравнивает, а большевики провозгласили именно последнее справедливое царство. В некотором смысле творчество А.П. Платонова можно назвать «советской книгой мертвых».

С.С. Неретина предложила взглянуть на А.П. Платонова как на автора «мысленного эксперимента». Текст писателя состоит одновременно из простой речи и из понятий советской философии. Каждая его работа – скорее поэтическое произведение, и поэтика прослеживается через напряжение слова как такового, как голый смысл. Так ищется точка начала, где нет ничего. Мысль «ведет» туда, куда мы еще не приходили, словно отшвартованный корабль. Писатель скорее всего был религиозен – его мышление порой напоминает апофатическую теологию. Цель пути – смерть. Используя многочисленные образы смерти, А.П. Платонов словно «опробует» в письме апокалипсис. Мысль идет к границе, за которой неизвестно, есть ли что-то. Мыслящим человеком движет «любопытство» из стыда к жизни, вопрос о праве придать смерти себя или другого, стремление проверить, есть ли смерть на самом деле, и что за полную окончательность она из себя представляет.

Подобным экспериментом писателю удастся показать, как псевдоидея может сдвинуть мир. Проект коммунизма был бумагой со словами, но «всего лишь буквы» странным образом согласовывались с жизнью. Коммунизм одновременно был и полнотой истории, и концом, т.е. пустотой. А человека, носителя этой одновременно полноты и пустоты, потребовалось переопределить заново. Его можно было переопределить как «начало механизма», как человека технического (здесь чувствуется влияние марксизма, для которого человек – это совокупность признаков, в т.ч. производственных). Но человек – это также нечто нечаянное и случившееся странным образом, нечто, получающее свое определение от ускользающей апофатической пустоты коммунизма. А.П. Платонов задает тот же вопрос, что и его современник М. Хайдеггер, – вопрос о соотношении бытия и мышления.

Е.П. Аристова в своем выступлении «Гуманизм после конца человечности: ренессансный мотив “Чевенгура” А.П. Платонова» обратилась к упомянутой С.С. Неретиной теме «мысленного эксперимента» и интерпретировала эту тему как противопоставление идеала и его воплощения, общего блага и конкретных предметов. Подобное противопоставление, берущее начало в философии Платона и Плотина, как она показала, свойственно ренессансным утопиям и роману «Чевенгур» как более позднему произведению в том же жанре. Интересы конкретного человека не удается уложить в гармонию всеобщего абстрактного блага. Кроме того, социум коммунистов, возникающий за одну ночь в бескрайней степи без путей и границ, уподобляется общине беглецов в «Декамероне» Боккаччо, возникшей близ охваченной чумой и смертью Флоренции. Постапокалиптический пейзаж отражает личный крах мечты, пережитый писателем, сменившим юношескую доверчивость к коммунизму как к грандиозной абстрактной идее на деятельную работу инженера, помогающего людям конкретным делом. Коммунистический социум «Чевенгура», как и общины ренессансных утопий, оказывается полем вопрошания о сути человеческой природы.

Т.Б. Любимова проявила свое отношение к догадкам С.С. Неретиной докладом «Эффект странности», где предложила взглянуть на А.П. Платонова как сам он «загадал» – как на «техника». В «Чевенгуре» он использует сюжет о настройке рояля Захаром Павловичем с особым «секретом». Вся жизнь для писателя словно изделие, искусная настройка. Его язык – первое, что бросается в глаза. Хотя наивным читателем он воспринимается вполне органично, без ощущения странности. Способ выражения в данном случае – тонко настроенное музыкальное изделие. Инженер Вермо в «Ювенильном море» играет аппассионату перед доярками – и это один из многочисленных намеков на присутствие музыки. Научиться так писать нельзя, и буквально понимать такую литературу нельзя.

«Ювенильное море» заканчивается вопросом старика о том, что случится, когда Вермо загонит свет в «провода», настанет ли мрак во вселенной. Речь идет о конце света в буквальном смысле. Текст напоминает кукольный театр, нечто неживое и пугающее. Язык словно все время нарушает меру вкуса, но не допускает пошлости и создает свою, особую, меру, сочетающую искренность с отрешенностью.

В.М. Розин в своем докладе «Дискурс Платонова как способ помыслить глубинную логику и ужас новой жизни» обращается к теме сочетания философствования и художественного творчества. С.С. Неретина объединяет философию и художественное творчество, хотя это совершенно разные области. Писатель, в отличие от философа или ученого, не обязан говорить непротиворечиво. Он может, мысля человека, создавать феномен, отличный от реально наблюдаемого. А.П. Платонов был философски и даже теологически мыслящим человеком, но прорабатывал соответствующие идеи именно как художник: сочетал несочетаемое, описывал несуществующее.

Дискурс А.П. Платонова – это художественное мышление посредством схем. Схемы позволяют разрешить проблемы автора и создать новую реальность. Построение схем не обязательно ставит себе целью познание. Дискурс С.С. Неретиной – построение концептов, а оно уже требует знания, соответствия предмету. Проработка идей посредством схем лишь приписывается Платонову. Зачастую схемы просто выделяют объект, но не строят его модель, по которой можно объект понять.

В.Н. Порус в своем докладе дал особую характеристику языку А.П. Платонова – это простой и точный язык, доводящий каждое слово до предела, до невозможности «спасения» от понимания смысла. Без такого языка нельзя было обойтись, его нужно было даже изобрести, потому что он «взламывает оболочки» слов и фраз, защищая читателя от лжи и фальши.

Литература позволяет себе показывать жизнь неестественно красивой или трогательной. Ф.М. Достоевский рисует слишком эмоциональную сцену, где проститутка и убийца читают Евангелие. А.П. Платонов идет по другому пути, подчеркивая отстранение, сдержанность. Тот, кто пишет, фиксирует, словно двойник живого человека, глядящий на мир без слез. Этот «евнух души» не сочувствует, у него иная задача – с его помощью можно сойти в ад (образ Чевенгура – это образ ада, населенного бесами), который человек описать не может, потому что ад подобен перевернутой вселенной, переворачиванию отношения сущности и существования. Так сливаются философское и творческое мышление, и так рождается новая философская антропология.

С ответом В.Н. Порусу выступила **И.И. Мюрберг** с докладом «О трудности комментирования Андрея Платонова», что в

иерархии смыслов «Чевенгура» марксизм и большевизм на втором плане. В первую очередь задана экзистенциальная тема пограничной ситуации: люди массово умирают, они брошены, нет даже политических злодеев, о прогрессе и результативности говорить сложно, поскольку герои постоянно оказываются на пороге смерти.

Попытка Л.Н. Толстого выстроить экзистенциальный дискурс в литературе XIX в. была противоречивой: его творчество сочетало экзистенциальные и просвещенческие мотивы. Ф.М. Достоевский намеренно рисовал пограничную ситуацию, способную много рассказать о человеке, но ограничивался лишь ее влиянием на отдельную личность. А.П. Платонов анализирует уже культурно-исторический слой людей, нечто такое, во что человек оказывается «ввергнут» (роман «Чевенгур», к примеру, был написан между двумя периодами массового голода), меняя свою сущность. Впрочем, А.П. Платонов замечает, что и в результате всех изменений люди сохраняют подобие свободной воли и желание любви и помощи ближнему.

Н.А. Касавина продолжила тему пограничных ситуаций в докладе «О пределах пограничной ситуации на примере повести А. Платонова “Джан”», в которой писатель особым образом подает непотаенными личные переживания человека, его приниженность в тоталитарном мире. Герои экзистируют, переживают самобытие, что прочитывается в изложении их мыслей, описаниях природы и обстановки, насыщенных образами смерти, покинутости, отчуждения. Глубинной сокровенной сутью человека при этом показывается сердце, которое часто персонифицируется, вступает в отношения с героем как особый субъект.

В концепции К. Ясперса пограничные ситуации описаны как нечто способствующее прорыву к подлинному бытию, нечто обостряющее восприятие уникальности повседневности. Но у А.П. Платонова повседневность и есть пограничная ситуация (яркий пример – жизнь народа Джан), нет ощущения коротких вспышек света или озарения, наоборот, вялотекущий процесс подавления всех жизненных проявлений. Если для Ясперса большое значение имела пограничная ситуация борьбы (за жизнь, пространство, духовные ценности), то у Платонова на первый план выходит ситуация пути, лежащая в основе надежды.

Н.Н. Мурзин, откликаясь на выступление В.Н. Поруса, в докладе «Вот в чем загвоздка, или выход из мухоловки: русский опыт ада», затрагивает тему парадоксального отношения искусства к социальному катаклизму. В результате бедствий словно рождается новый человек, способный на творческую работу, на которую прежний человек был неспособен. Это нечто среднее между марксизмом и провиденциализмом: в результате несчастья мы получаем художника как своеобразный продукт, достигнутую цель.

Реализм, т.е. правдивость в искусстве – это и эстетическое, и моральное требование. Моральный долг художника – говорить без уловок и красот. С другой стороны, давно ведется спор о способности искусства к выражению истины. Платон в «Государстве» характеризовал искусство скорее негативно, не как то, что следует истинному, мысленному миру, но как то, что создает копии чувственного мира, то есть подражания подражанию, бесконечную ложь. Весьма вероятно, что художник вовсе не отстраненный правдивый наблюдатель, а некто, способный испытывать специфическую вдохновенную противоречивую радость от переживания катаклизма.

Конференция показала актуальность и современность сочинений А.П. Платонова: исследователи, работающие в различных направлениях научной деятельности, охотно обращаются к наследию писателя. Уникальный язык, созданный А.П. Платоновым, – это способ выражения философской мысли.

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 порядком 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 15.05.2020 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