

Человек и машина в русской религиозной философии

Александров Владимир Борисович

Северо-Западный институт управления — филиал РАНХиГС (Санкт-Петербург)
Профессор кафедры философии и культурологии
Доктор философских наук, профессор
vladboralex@mail.ru

РЕФЕРАТ

В статье рассматриваются взгляды русских философов на проблему человеческого бытия перед лицом научно-технического прогресса. Их размышления выявили глубокую противоречивость взаимоотношения научно-технического прогресса с теми смыслами, которые обретает человек, стремящийся к духовному единению с окружающим миром. Русские мыслители с большой эмоциональной силой выразили ощущение опасности омертвляющего действия машины, как фактора упрощающего и усредняющего общественную жизнь, разрушающего целостность бытия человека и как природного существа, и как существа духовного. Этому действию они считали необходимым противопоставить духовно-нравственное возвышение человека. Однако требование ограничить экспансию машины силой духа, выдвигаемое русскими мыслителями, обнаружило свою абстрактность. Поиск средств ограничения безудержной экспансии технических достижений, грозящей катастрофическими последствиями, привел к тому, что некоторые из них увидели в качестве одного из таких средств науку, которая является основой технического прогресса, поставить границы для которого они требовали. Появились идеи о необходимости обращения к вполне земным средствам воздействия на технический прогресс, главным из которых выступает сила государства, опирающаяся, опять же, на научные представления о природе и обществе. Невозможность выйти из этого круга стала одной из причин трагического видения истории, свойственного русской философии, в соответствии с которым в ней, по словам Бердяева, происходит нарастание противоречия между началом божественным и началом дьявольским, между добром и злом, неразрешимость которого может стать причиной конца земной истории человечества.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

человек, машина, научно-технический прогресс, наука, дух

Aleksandrov V. B.

The Person and the Machine in the Russian Religious Philosophy

Aleksandrov Vladimir Borisovich

North-West Institute of Management, Branch of RANEPA (Saint-Petersburg, Russian Federation)
Professor of Chair of Philosophy and Cultural Science
Doctor of Science (Philosophy), Professor
vladboralex@mail.ru

ABSTRACT

The article considers the views of Russian philosophers on the problem of human existence in the face of scientific and technological progress. Their reflections revealed deep discrepancy of a relation of scientific and technical progress with those meanings which are found by the person aiming at a spiritual unification with the world around. The Russian thinkers with great emotional power expressed feeling of danger of the deadening operation of the machine as the factor simplifying and averaging public life, destroying integrity of life of the person and as natural being and as beings spiritual. To this action they considered necessary to contrast a spiritual and moral eminence of the person. However the requirement to limit expansion of the machine to strength of mind, pushed by the Russian thinkers, found the abstractness. Search of means of restriction of the impetuous expansion of technical achieve-

ments threatening with catastrophic consequences led to the fact that some of them saw science which is a basis of technical progress as one of such means, to deliver borders for which, they required. There were ideas about need of the appeal to quite terrestrial levers on technical progress from which force of the state relying, besides, on scientific ideas of the nature and society acts as the main thing. The impossibility to leave this circle became one of the reasons of the tragic vision of history peculiar to the Russian philosophy according to which in it, according to Berdyaev, there is an increase of a contradiction between the Divine and the beginning devil, between the good and evil which unsolvability can become the reason of the end of terrestrial history of mankind.

KEYWORDS

person, machine, scientific and technical progress, science, spirit

Русская философия, всегда выводившая на первый план социально-философской рефлексии духовную основу общественного бытия, укореняя ее в отечественной культурной традиции, тем не менее, всегда откликалась на вызовы времени, связанные с новыми тенденциями, обозначающимися в тех или иных сферах современной им общественной жизни. Одним из таких вызовов явился технический прогресс, очевидно требовавший согласования с мировоззренческими установками, определявшими социальные воззрения русских мыслителей. Откликаясь на него, русские мыслители высказали целый ряд идей, которые интересны тем, что, с одной стороны, они углубляют представление об отечественной ментальной традиции, а с другой, образуют специфическую парадигму, могущую обогатить философскую рефлексию на тему смысла и перспектив взаимоотношения человека и создаваемой им технической среды.

Точкой отсчета, по отношению к которой определяется видение технического прогресса в отечественной философии, по-видимому, является традиционная для русской ментальности охранительная установка, которая в данном случае выступает как опасение по поводу возможных разрушительных его последствий для исторического уклада жизни русских людей, для богатства и специфических особенностей их духовной жизни. Вместе с тем русские мыслители стремятся обозначить и последствия технического прогресса для человеческого общества вообще. Свои рассуждения они обосновывают достаточно продуманными концепциями исторического прогресса и смысла человеческого бытия. При этом, конечно, аргументация и логика движения мысли отдельных авторов могут весьма заметно отличаться, что определяется не только особенностями их философских воззрений, но и конкретными условиями, в которых творил мыслитель, уровнем развития современных ему науки и техники. Тем не менее за существующими различиями просматривается некая общая логика отношения к феномену технического прогресса.

В настоящей статье мы рассмотрим наиболее характерные идеи, предложенные выдающимися русскими мыслителями по вопросу о возможных последствиях технического прогресса для различных сторон общественной жизни, для понимания смысловых оснований человеческого бытия, для содержания религиозной жизни. На этой основе можно будет понять и свойственное многим русским мыслителям видение исторического процесса.

Начнем наше рассмотрение с одной из характерных и достаточно аргументированных концепций роли технических инноваций в общественной жизни, выдвинутой большим русским мыслителем К. Н. Леонтьевым. Эта концепция, с одной стороны, основывается на вполне очевидной идеализации опыта русской истории, сближающей ее с взглядами славянофилов, а с другой, выступает следствием весьма продуманной теории исторического прогресса.

Кратко напомним суть этой сегодня хорошо известной теории. Главное в ней заключается в выделении трех основных этапов во всяком процессе развития (не

только социально-историческом): 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности, 3) вторичного смесительного упрощения. Эта схема обильно иллюстрируется Леонтьевым разнообразным материалом из области медицины и биологии, истории культуры и философии и пр. Высшая стадия — цветущая сложность — означает переход от «простейшего к сложнейшему» и предполагает индивидуализацию, «обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой, от сходных и родственных организмов» [6, с. 69]. На этом пути происходит «увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства» [6, с. 69]. Третья стадия — вторичное смесительное упрощение. Она предшествует гибели — «индивидуализация как частей, так и целого слабеет. Гибнущее становится и однообразнее внутренне и ближе к окружающему миру» [6, с. 72]. В этой связи все, что приводит к однообразию в общественной жизни, разрушению иерархической организации общества, плоскому уравниванию является, согласно Леонтьеву, признаками регресса и упадка. В социально-политической мысли выразителем такой тенденции, по его мнению, выступает либерализм. «Между эгалитарно-либеральным поступательным движением и идеей развития, — утверждает Леонтьев, — нет ничего логически родственного, даже более: эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития» [6, с. 74]. Развитие предполагает некоторую внутреннюю идею, которая «держит крепко общественный материал в своих организующих, деспотических объятиях» [6, с. 76]. Принципиальная позиция Леонтьева заключается в том, что эта организация предполагает неравенство в самых различных областях общественной жизни, которое представляет условие, с одной стороны богатства, разнообразия общественной жизни, а с другой, ее целостности. В соответствии с этой точкой зрения в обществе, например, должны быть сословные различия, выражающиеся, в частности, в наличии аристократии, различия в уровне образования, богатства и т. п.¹

В свете такой концепции исторического прогресса выстраивается его критическое отношение к утверждениям о ведущей роли знания в общественной жизни, к техническому прогрессу, базирующемуся на достижениях научного разума. Главный аргумент Леонтьева против распространения технических достижений заключается в том, что «машина, пар электричество и т. п. <...> усиливают и ускоряют смешение» [6, с. 125], т. е. подталкивают к той самой упадочнической стадии вторичного смесительного упрощения, которая приходит на смену цветущей сложности. Философ предостерегает, что «дальнейшее распространение их приведет неминуемо к насильственным и кровавым переворотам, даже и к непредвиденным физическим катастрофам» [6, с. 125]. Не зная о грядущей тотальной компьютеризации общественной жизни, а так же всего того, что связано с совершающимся сегодня процессом глобализации, он пророчески провозглашает, что «все эти изобретения невыгодны: для государственного обособления, ибо они облегчают заразу иноземными свойствами; для религии, ибо они увлекают мало знающих людей ложными надеждами все на тот же разум (односторонне в прямолинейном смысле понятом)...» [6, с. 125]. Эта односторонность заключена в том, что разум сводится к научному разуму, создающему разнообразные технические новшества. Есть, конечно, и бенефициары технических нововведений. Это те социальные категории, чье благополучие связано с этими нововведениями. По словам Леонтьева, «все эти изобретения <...> выгодны только для буржуазии, выгодны *средним*

¹ Интересно заметить, что приведенные мысли русского мыслителя переключаются с идеями синергетики, в частности, с положением о том, что самоорганизация возможна в неравновесных системах, т. е. в таких, в которых фиксируется градиент значимых для системы параметров. В этой связи интересны его рассуждения о том, что «знание и незнание, по сути, есть равносильные орудия и условия развития» (123), что разница в «степени познания» может стать условием развития, чему он приводит интересные исторические примеры.

людям, фабрикантам, купцам, банкирам, отчасти и многим ученым, адвокатам...» [6, с. 125]. Именно эти категории настроены против всего социально качественного, против принципа иерархии в организации общественной жизни, против сложности, основанной на «деспотическом» начале, против укорененной во многих поколениях религиозной веры, духовно возвышающей нацию. Недвусмысленный вывод Леонтьева звучит так: изобретения выгодны «среднему классу, который... является главным врагом царей, положительной религии, воинственности и дворянства» [6, с. 125].

Одной из важных и привлекающих внимание особенностей приведенных рассуждений является идея, согласно которой, если разум и является условием развития, то это разум более широко понятый, чем это имеет место в трудах, сводящих его исключительно к разуму научно-техническому. Продуктивная роль разума, как следует из рассуждений философа, заключается не только и, возможно, не столько в создании и продвижении технологий, а главным образом в том, чтобы соотнести развитие техники с историческим опытом, накопленным в процессе общественного развития. Правда, ход размышлений Леонтьева для современного слуха выглядит весьма парадоксально. В частности, мы имеем в виду призыв философа выступить «против смешения сословий, всеобщей грамотности, демократизации познаний», против злоупотребления машинами и против разных прикладных изобретений, ««балующихся», так сказать, весьма опасно со странными и таинственными силами природы» [6, с. 125].

Приведенные пассажи (например, о вреде всеобщей грамотности) выглядят на первый взгляд достаточно «мракобесно». Однако если попытаться отвлечься от прямолинейного их толкования, то за этими, странными, на первый взгляд, рассуждениями можно увидеть и рациональное зерно. Суть его в том, что требование обеспечения равного по уровню образования «для всех» является не просто неосуществимым, но и малопродуктивным в практическом отношении. По-видимому, уровень и содержание образования должны быть «приспособлены» к той профессии, уровню требуемой ею квалификации, которой занимается конкретный субъект. Далеко не каждая профессия предполагает глубокое овладение достижениями фундаментальной науки, навыками серьезной исследовательской работы и пр. Сегодня это обстоятельство находит свое выражение в том, что существуют различные уровни профессионального образования — начальное, среднее, высшее. Сохранение и развитие этой системы необходимо для того, чтобы самые разные области социально значимой деятельности не оказались в той ситуации, которую можно назвать кадровым тупиком. Иными словами, и в области образования необходим тот самый градиент, без которого общественная система не может успешно развиваться.

Другой вариант аргументации скептического отношения к техническому прогрессу мы встречаем в работах Булгакова. Главная особенность его взглядов состоит в том, что науку он рассматривает как «средство хозяйственной ориентировки», не отрицая, правда, при этом опосредованного характера связи с хозяйством наук, производящих идеальные блага. Такое понимание смысла научного познания никоим образом не «спасает» от выводов, несущих в себе опасение по поводу возможных последствий научного овладения природным миром. Опасения, в рамках такого понимания науки, связаны с пониманием материального мира «как царства смерти, враждующего с жизнью». Весьма пророчески звучат слова Булгакова, высказанные им в начале XX в.: «наука ориентирует нас в этом царстве смерти, потому и сама приобретает в себе нечто мертвящее» [5, с. 207].

Конечно, скептическое отношение к техническому прогрессу не является в равной степени разделяемым всеми отечественными мыслителями. В определенных условиях, перед лицом очевидных достижений науки и техники некоторые из них

в той мере и в той форме, которые соответствовали их социально-философским воззрениям, принимали неизбежность и стремились увидеть позитивный смысл научно-технического прогресса. Но рано или поздно эти попытки выводили их на тему противостояния духовно-нравственного начала общественной жизни и всего того, что связано с ее «машинизацией».

В этом отношении показательны взгляды Н. А. Бердяева. Особый интерес они вызывают еще и в связи с тем, что его видение данной проблемы не оставалось неизменным и проделало заметную и весьма характерную эволюцию от стремления к оптимистическому философскому освоению технического прогресса к весьма глубокому скепсису по поводу роли машины в жизни общества.

Поначалу русский мыслитель увидел в техническом прогрессе нечто противоположное тому, что виделось Леонтьеву: не источник падения всего высокого, разрушения религиозности, а наоборот, новый этап возвышения человеческого духа в его стремлении соединиться с Богом. В философском плане такое оптимистическое понимание роли машины в жизни человека является у Бердяева следствием абсолютизации творческого начала как смысловой определенности человеческого бытия. Заметим, что такая абсолютизация для русской философии не является бесспорной. Не случайно Булгаков характеризовал взгляды Бердяева в этой части как сатанизм, полагая, что творческие возможности человека ограничены и их абсолютизация означает приравнение человека Богу. По словам Булгакова, «человек не творит из ничего, а лишь воссоздает и преобразует» [5, с. 207].

Другой причиной оптимистического восприятия Бердяевым технического прогресса стали неоспоримые достижения, которые благодаря техническому прогрессу демонстрировали западные страны в совершенствовании образа жизни, и особенно те возможности ведения военных действий, которые показала Германия в Первой мировой войне. Стало ясно, что взгляды вроде тех, которые высказал донской казак Платов из Сказа Лескова о Левше, с трудом можно рассматривать как имеющие некий реальный смысл. Напомним эти слова, отчетливо выражающие отечественную традицию отношения к достижениям заморских мудрецов. Известно, что в ответ на восхищение Государя достижениями английской военной техникой, он заметил: «Мне здесь то одно удивительно, что мои донцы-молодцы без всего этого воевали и двенадцать язык прогнали» [7, с. 425]. В противовес этой линии отношения к техническим достижениям, Бердяев, убежденный, в частности, достижениями военной техники Германии в Первой мировой войне, указывал на необходимость для России как можно скорее встать на путь технического прогресса. Проблему движения по этому пути Бердяев видел не только как сугубо практическую, но и как метафизическую, поскольку «проблема «духа и машины» имеет огромное значение для русского сознания, для России вообще как проблема ее будущего» [2, с. 217].

В этой связи он критиковал точку зрения, восходящую к славянофилам и противопоставляющую «своеобразие русского духа западной материальной культуре, основанной на механичности и машинности» [2, с. 217]. Такая позиция, указывал Бердяев, оказывается не возвышением духа, как казалось славянофилам, а, наоборот, движением к примитивному материализму. Они, «так дорожившие примитивным и отсталым русским материальным бытом и с ним связывавшие высоту нашего духа, в сущности, держали дух в рабской зависимости от материи» [2, с. 218].

Свои размышления Бердяев обосновывает развиваемой им диалектикой духа и материи. Дух воплощается в формах реальной материальной жизни и она, в ответ, выступает тем основанием, на котором только и возможно духовное творчество. «Дух должен бесстрашно идти по пути материального развития, узрев в нем свою собственную объективацию и манифестацию. Материальное развитие, техника, машина — пути духа» [2, с. 218]. Отсталость в области технической, в области

развития материальных условий жизни, это одновременно отсталость в области духовного творчества, отсталость духа. «Постыдно для духа бояться материально-го развития и цепляться за материальную отсталость» [2, с. 218].

В отличие от Леонтьева он полагал, что материально-техническое развитие не является губительным для религии, а наоборот, создает возможности для перехода религиозной жизни на более высокий уровень. Это обусловлено тем, что благодаря техническому развитию дух все более освобождается от зависимости от материальной жизни, в которую Бердяев включает и природно-органическую жизнь, свойственную человеку, работающему на земле. В отличие от традиций Киреевского и Хомякова, он не считает традиционный крестьянский уклад источником подлинной духовности. Такой натурализм, как следует из его рассуждений, упрощает религиозное чувство, растворяет его в повседневной бытовой и практической жизни. Именно поэтому «огромный смысл явления машины в том, что она помогает окончательно порвать с натурализмом в религии» [2, с. 222].

В последующих работах Бердяева прослеживается возрастание чувства настороженности по отношению к роли машины в жизни человека. Он начинает обращать внимание на опасность машины для природно-телесного бытия человека. В частности в книге «Смысл истории», написанной им через пять лет после упомянутой статьи, со всей определенностью акцентируется понимание машины как силы чуждой человеку как существу природному. Рассматривая машину как силу, разрушающую дух ренессансной эпохи, Бердяев утверждает, что ее вхождение в жизнь человека подвергает его «процессу расчленения, разделения, в силу которого человек как бы перестает быть природным существом, которым он был ранее» [3, с. 118]. Этот мотив связан с существенной конкретизацией представления о пределах человеческого творчества, которое может иметь своим результатом уничтожение и самого человека. Средством самоуничтожения человека и выступает машина. Преодоление этой опасности он видит в измерении человеком границ и смысла своего творчества светом Божественного начала. «Для того, чтобы человек до конца утвердил себя и не утерял источника и цели своего творчества, — пишет философ, — он должен утратить не только себя, но и Бога ... для того чтобы утвердилась человеческая индивидуальность, человеческая личность, для этого она должна осознавать свою связь с началом более высоким, чем она сама, для этого она должна признавать существование другого, Божественного начала» [3, с. 120].

В статье «Человек и машина», написанной в начале 30-х годов, Бердяев углубляет диалектику разрушающего для человека начала, заключающегося в техническом прогрессе, и роли последнего как фактора стимулирующего духовную жизнь человека. «Вопрос техники неизбежно делается духовным вопросом, — пишет он, — в конце концов, религиозным вопросом. От этого зависит судьба человечества. Чудеса техники всегда двойственны, по своей природе требуют небывалого напряжения духовности неизмеримо большего, чем прежние эпохи» [4, с. 25]. При этом он по-прежнему отказывается от традиционного для русской философии укоренения духовности в истории, в частности, истории естественного, природно-обусловленного бытия человека. Вот характерное для данного периода его творческой жизни высказывание: «Власть техники в человеческой жизни влечет за собой очень большие изменения в типе религиозности. И нужно сказать к лучшему. В техническую, машинную эпоху ослабевает и делается все более и более затруднительным наследственный привычный, бытовой, социально-обусловленный тип религиозности. Религиозный субъект меняется, он чувствует себя менее связанным с традиционными формами, с растительным органическим бытием. Религиозная жизнь в технико-машинную эпоху требует более напряженной духовности» [4, с. 26]. Веря в возможность преодоления опасности порабощения человека его собственным созданием, преобразующим и земной мир и даже космос, опасности «уничтожения

человека», он утверждает, что «путь окончательного осуществления его призвания есть путь к царству Божию, которое есть не только царство земное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса» [4, с. 37].

По мере дальнейшего развития науки и технического прогресса, когда наука проникла в глубины материи, когда была установлена огромная разрушительная сила, таящаяся в атоме, у философа все более отчетливо нарастает ощущение мертвящего начала науки, опасности, исходящей от механизации общественной жизни. Постепенно утрачивается вера в возможность овладения техническим прогрессом, в успешное разрешение противоречия между наступающей машиной и духом. На эти новые возможности науки Бердяев откликнулся в своих сочинениях последних лет жизни, написанных через тридцать лет после первой рассмотренной нами выше работы. Его взгляды в это время далеко не столь оптимистичны, он видит возможность печальных последствий, которые таит в себе экспансия научного разума в окружающий мир. Теперь технический прогресс уже не видится ему как форма проявления Духа, наоборот он противопоставляет техническому прогрессу Дух, укорененный в истории, которая по своей сути есть история общения человека с Богом.

Теперь техника понимается им не только как сила, разрушающая природное начало в человеке, но и как начало, неподдающееся попыткам его ограничения силами духа. Она по выражению Бердяева, «есть предельное выражение царства Кесаря, новая его форма, непохожая на прежние формы». Это означает, что «дуализм царства Духа и царства Кесаря принимает все более острые формы» [2, с. 251]. Установление этого дуализма является источником нового ощущения, не встречавшегося ранее в его произведениях, посвященных взаимоотношению человека и машины, ощущения нарастающей *абсурдности* жизни.

Оптимистическое видение технического прогресса, которое он разделял в начале века, теперь рассматривается как черта идеологии, созданной марксистами, которые «хотят оставаться оптимистами, верят в благость техники, относят сознание абсурдности жизни исключительно к обреченным на смерть буржуазным классам, и с ней связывают неотвратимость торжества пролетариата» [2, с. 251]. В действительности же ситуация абсурдности становится свойственной человеческому бытию вне зависимости от классовой принадлежности. Развитие техники, казалось бы, свидетельствующее о торжестве разума, порождает «взрыв иррациональных сил», в результате чего «ситуация человека в мире делается абсурдной, бессмысленной...мир приходит к рационализированной тьме» [2, с. 251].

Бердяев, продолжая намеченную в более ранних произведениях линию рассуждений, полагает, что если и есть выход из сложившейся ситуации, то он состоит в подчинении техники духу. «Поскольку остановить технический прогресс невозможно «нужно не отрицать научные открытия техники, а духовно овладевать ими» [2, с. 248]. Однако возможности духовного овладения достижениями технического прогресса ограничены несовершенством самого человека, что делает поставленную задачу, мягко говоря, трудно осуществимой. Технический прогресс предъявляет новые требования к моральному уровню человека, которым он, увы, не соответствует. «Моральное и духовное развитие не соответствует техническому развитию и... это создает главную причину нарушения равновесия человека» [2, с. 252]. Это означает, что еще одной проблемой, связанной с реальным противостоянием духа нарастающей «механизации» общественной жизни, является определение путей преодоления морального несовершенства человека, возведение его на ту ступень, на которой может строиться его влияние на материю.

Поиск путей преодоления морального несовершенства человека предполагает ответ на вопрос, может ли, и если да, то в какой степени, участвовать в решении этой задачи сам научный разум. И вообще может ли дух овладевать техническим прогрессом, находясь в противостоянии научному разуму или его овладение тех-

ническим прогрессом, деятельность по предотвращению разрушительного потенциала, содержащегося в нем, сама должна включить в себя научный разум. Данную дилемму в русской культурной философии видели по-разному. Если охранительная тенденция, воспроизведенная Леонтьевым, принципиально противопоставляла дух достижениям научного разума, то С. Л. Франк занимал принципиально противоположную позицию.

Видя опасность того, что «рост человеческого могущества, через прогресс умения распоряжаться силами природы, может в зависимости от направления его воли, быть употреблен и ко благу, и ко вреду и злу» [8, с. 452], он полагает, что преодоление «злых» сил предполагает опору на само научное знание. Главное, что может дать это знание — понимание человеческой природы, принципов мотивации человеческой воли. По словам Франка, «трезвое научное знание — именно знание человеческой природы и закономерностей мотивации человеческой воли» может быть условием управления этой последней [8, с. 454]. Такой подход, на первый взгляд, выглядит совершенно оправданным. Действительно, на что еще, кроме научного знания, могут опираться усилия по преодолению разрушительного потенциала содержащегося в научно-техническом прогрессе.

Однако эта установка должна быть проработана до своего логического конца. Решая указанную задачу на путях, предложенных Франком, мы сталкиваемся с проблемой ее согласования с принятым в русской философии представлением об иррациональности человеческой природы. Вера в научный разум, могущий овладеть иррациональными силами человеческой природы, выглядит, мягко говоря, нелогично. Кроме того, такой подход как бы отдает на откуп задачу спасения человечества той силе, которую как раз предполагается ограничить. Иными словами, следует признать, что дух и машина являются несоизмеримыми, принадлежащими разным мирам, и эта их несоизмеримость делает непонятным сам механизм воздействия духа на вполне материальный процесс технического прогресса.

Нельзя сказать, что Франк не ощущает противоречивости такого подхода. Отступая от своей рационалистической установки и как бы возвращаясь в лоно отечественной ментальности, он замечает, что нравственное совершенствование мира «в отличие от технически-организационного совершенствования — не чисто человеческий, а богочеловеческий процесс» [8, с. 463]. Смысл этого процесса, согласно Франку, «по своему основному постоянному существу есть излияние в мир благодатной силы любви, т. е. внесения добра в человеческие души и тем самым в непосредственные личные отношения между людьми» [8, с. 457]. Однако человек не сумел «нащупать» этот путь любви, путь нравственного совершенства. Поэтому проблема успешного противостояния человека машинной цивилизации, разрушающей человеческую природу и человеческий дух, остается, более того, с развитием техники она становится все более и более острой.

Охарактеризованные выше размышления русских философов со всей остротой зафиксировали, с одной стороны, необходимость постановки научно-технического прогресса в определенные смысловые рамки, и с другой стороны, принципиальную несовместимость мира, в котором формируется духовно-нравственные начала человеческого бытия и мира научно-технического развития. Эта несовместимость двух миров означает неразрешимость противоречия «дух-машина», а значит, и невозможность для духа ограничить экспансию процесса «машинизации» общественной жизни. Условием разрешения данного противоречия могло бы стать определение реальных «механизмов», с помощью которых может осуществляться влияние духа на технический прогресс. Нерешенность этой проблемы превращает все разговоры о противостоянии духа материи, тем более об ограничивающем его влиянии на разрушающее человека действие машины, в пустые декларации отвлеченного философствования. Эту проблему отчетливо осознает Н. А. Бердяев.

Поиск таких «механизмов» естественным образом опять выводил на определение рациональных принципов их функционирования, поскольку это должны быть вполне реальные земные механизмы, успешность действия которых, явно или неявно, должна опираться опять же на аргументы того же научного разума. Таким механизмом, согласно Бердяеву, может выступить государство. Нетрудно увидеть, что этот подход возвращает тему духовного овладения техническими достижениями в лоно идеи тотального значения рационального познания для общественной жизни. Здесь признается, что дух сам по себе бессилен в противостоянии с техникой и, как это ни парадоксально, он вынужден в этом противостоянии обратиться к вполне земному механизму, в качестве которого выступает государство.

Апелляция к силе государства противоречит принципиальной установке Бердяева о творческой природе человеческого бытия, поскольку регулирующая деятельность государства, исходящая из убежденности в рациональной обоснованности принципов этой деятельности, легко может оборачиваться тоталитаризмом, отдающим государству всеобщую власть над духовными процессами, происходящими в обществе. Обращение к регулирующим возможностям государства оборачивается подавлением свободы духа. Таково еще одно противоречие, с которым сталкиваются попытки перевода в реальную плоскость требования воздействия духа на технический прогресс. Надо сказать, что Бердяев осознает это обстоятельство: «Техника не желает знать никакого высшего начала над собой. Она принуждена считаться лишь с государством, которое тоже приобретает тоталитарное значение» [2, с. 250]. Ощущение неразрешимости данного противоречия становится, по-видимому, одним из истоков трагического ощущения исторического процесса, свойственного мировоззрению многих русских философов [См.: 1].

Таким образом, размышляя на тему взаимоотношения человека и машины в последние годы своего творчества, Бердяев в какой-то степени возвращается к отторгнутым им взглядам русских критиков технического прогресса, начиная видеть в технике не только опасность разрушения природных основ человеческого бытия, но и своего рода смерть духа. Как отмечалось, в начале века Бердяев не только не проводил различия между «общением» человека с природой и его общением с техникой, но, более того, последнее он ставил даже выше первого. «Природно-органическое не есть еще ценное, не есть то высшее, что нужно охранять, — писал он. — Истинная жизнь — творимая жизнь, а не исконная данная жизнь, не органически элементарная, животное-растительная жизнь в природе и обществе. И в физическом организме, борющемся за существование в природном порядке, не больше окончательной правды, чем в машине. Развитие в материальном плане идет от элементарного природного организма к сложной искусственной машине... Обращение к элементарному органическому прошлому, идеализация его, боязнь страдальческого развития, есть малодушие и любовь к покою, лень духа ... в старый рай под старый дуб нет возврата» [2, с. 222]. Так писал Бердяев в начале XX в. В 40-х годах он уже не отрицает того, что в «дотехническую эпоху» общение с миром природы было духовно наполнено, и что такой тип общения в машинном мире утрачивается. «Древнее общение человека с жизнью, — пишет он, — его взаимодействие с природой было духовно наполнено, что невозможно в отношениях с технической средой» [2, с. 252].

Подытоживая, можно констатировать, что размышления русских философов выявили глубокую противоречивость взаимоотношения научно-технического прогресса с теми смыслами, которые обретает человек, стремящийся к глубокому духовному единению с окружающим миром. Эта противоречивость нашла отражение в сложных и неоднозначных идеях русских мыслителей о значении технического прогресса, его влиянии на духовную жизнь человека, конкретных путях овладения разрушительным началом, заключающимся в экспансии технических достижений в различные сферы общественной жизни. Русские мыслители с большой эмоцио-

нальной силой выразили ощущение омертвляющего действия машины, как фактора, упрощающего и усредняющего общественную жизнь, разрушающего целостность бытия человека и как природного существа, и как существа духовного. Этому действию машины они считали необходимым противопоставить духовно-нравственное возвышение человека. К сожалению, требование ограничить экспансию машины силой духа, выдвигаемое русскими мыслителями, обнаружило свою абстрактность. Поиск средств ограничения безудержной экспансии технических достижений, грозящей катастрофическими последствиями, привел к тому, что некоторые из них увидели в качестве одного из таких средств науку, которая является основой технического прогресса, поставить границы для которого они требовали. Появились идеи о необходимости обращения к вполне земным средствам воздействия на технический прогресс, главным из которых выступает сила государства, опирающаяся, опять же, на научные представления о природе и обществе. Невозможность выйти из этого круга стала одной из причин трагического видения истории, свойственного русской философии, в соответствии с которым в ней, по словам Бердяева, происходит нарастание противоречия между началом божественным и началом дьявольским, между добром и злом, неразрешимость которого может стать причиной конца земной истории человечества.

Литература

1. Александров В. Б. Метафизика прогресса в русской религиозной философии // Управленческое консультирование. 2016. № 4. С. 253–262.
2. Бердяев Н. А. Судьба России. М. : Советский писатель, 1989.
3. Бердяев Н. А. Смысл истории. М. : Мысль, 1990.
4. Бердяев М. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. № 38. Май. 1933.
5. Булгаков С. Н. Философия хозяйства // С. Н. Булгаков. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990.
6. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // К. Н. Леонтьев. Избранные произведения. М., 1993.
7. Лесков Н. А. Левша (Сказ о тульском косом левше и о стальной блохе) // Н. А. Лесков. Повести. Рассказы. М., 1973.
8. Франк С. Л. Свет во тьме. Опыт Христианской этики и социальной философии // С. Л. Франк. Духовные основы общества. М., 1992.

References

1. Aleksandrov V. B. *Metaphysics of progress in the Russian religious philosophy* [Metafizika progressa v russkoi religioznoi filosofii] // Administrative consulting [Upravlencheskoe konsul'tirovaniye]. 2016. № 4. P. 253–262. (rus)
2. Berdyayev N. A. *The Fate of Russia* [Sud'ba Rossii.]. M. : Soviet writer [Sovetskii pisatel']. 1989. (rus)
3. Berdyayev N. A. *The Meaning of History* [Smysl istorii]. M. : Thought [Mysl']. 1990. (rus)
4. Berdyayev N. A. *The person and the machine (Problem of sociology and metaphysics of the equipment)* [Chelovek i mashina (Problema sotsiologii i metafiziki tekhniki)] // Way [Put']. № 38. Mai, 1933. (rus)
5. Bulgakov S. N. *Philosophy of economy* [Filosofiya khozyaistva] // S. N. Bulgakov. Compositions in two volumes [Sochineniya v dvukh tomakh]. V. 2, M., 1990. (rus)
6. Leontyev K. N. *Byzantism and Slavophilism* [Vizantizm i slavyanstvo] // K. N. Leontyev. Chosen works [Izbrannye proizvedeniya]. M., 1993. (rus)
7. Leskov N. A. *The lefthander (The narration about the Tula cross-eyed lefthander and about a steel flea)* [Levsha (Skaz o tul'skom kosom levshe i o stal'noi blokhe)] // Leskov N. A. Stories [Povesti. Rasskazy]. M., 1973. (rus)
8. Frank S. L. *Light in darkness. Experience of Christian ethics and social philosophy* [Svet vo t'me. Opyt Khristianskoi etiki i sotsial'noi filosofii] / Frank S. L. Spiritual bases of society [Dukhovnye osnovy obshchestva]. M., 1992. (rus)