

XVI—XVII вв., — свободы безразличия*. За абстрактными конструкциями математических дисциплин, как и во многих других областях науки, внимательный анализ позволяет увидеть лицо человека в исторической конкретности его фундаментальных и интимнейших духовных предпочтений...

Теория вероятностей традиционно считается только лишь частью математики. Однако та принципиальная роль, которую играют эпистемологические проблемы в основаниях этой науки, заставляет не согласиться с этим широко распространенным мнением. Вслед за А. Пуанкаре мы готовы признать, что лишь математическая, формализованная часть теории вероятностей принадлежит собственно математике. Все же вопросы, связанные с самими принципами формализации, с возможностью применения теории вероятностей «к жизни», находятся уже вне математики. Как целое теория вероятностей по логическому статусу своего существования играет в науке роль, аналогичную роли классической механики. По нашему глубокому убеждению, и по значимости теория вероятности в рамках новоевропейской культуры вполне сравнима с классической механикой.

Список литературы

1. Ore O. Cardano: The gambling scholas. Princeton, 1953.
2. Современные исследования по истории и методологии науки. Материалы к VIII Международному конгрессу по логике, методологии и философии науки / Под ред. Л. Н. Косыревой. М., 1987.
3. Локк Д. Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 2.
4. Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. М., 1989. Т. 2—4.
5. Платон. Тимей // Сочинения: В. 4 т. М., 1971. Т. 3.
6. Koyré A. Etudes galiléennes. P., 1939.
7. Shapiro B. J. Probability and certainty in seventeenth century England. Princeton, 1983.
8. Westfall R. S. The construction of modern science. N. Y.; L., 1971.
9. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
10. David F. N. Games, Gods and gamblings. L., 1962.
11. Hacking I. The emergence of probability. Cambridge University Press, 1975.
12. Noldin H., S. J. Summa theologiae moralis. Ed. 22. Oenipons, 1934. T. 1. De principiis.
13. Busenbaum H., S. J. Medulla theologiae moralis. Lublin, 1665.
14. Галилей Г. Пробирных дел мастер. М., 1987.
15. Катасонов В. Н. Дифференциалы и философы // Традиции и революции в истории науки. М., 1991. С. 126—149.
16. Мизес Р. Вероятность и статистика. М. Л., 1930.
17. Крамер Г. Случайные величины и распределение вероятностей. М., 1947.
18. Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957.
19. Математика, ее содержание, методы и значения. М., 1956. Т. 2.
20. Poincaré H. Calcul des probabilités. P., 1912.
21. Секей Г. Парадоксы в теории вероятностей и математической статистике. М., 1990.
22. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. М; Л., 1948.
23. Галилей Г. Сочинения. М; Л., 1934. Т. 1.
24. Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987.
25. Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976.
26. Ахутин А. В. Понятие «природа» в античности и Новое время («фюзис» и «натура»). М., 1988.
27. Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987. С. 290—545.
28. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1987.
29. Molina L. Commentaria in Prima Divi Thomae partem... Lyon, 1593.

* Любопытно, что Декарт, обсуждая в «Первоначалах философии» проблему согласования свободы выбора и божественного предопределения, выделил в человеческой свободе все ту же черту безразличия. Подчеркивая непостижимость этой проблемы для нашего «конечного» ума во всей ее полноте, он писал: «...однако нашего понимания недостаточно для того, каким образом он (Бог) оставил свободные поступки человека неопределенными; в то же время мы настолько осознаем присутствие в нас свободы и безразличия, что ничего не способны постичь с большей очевидностью и совершенством» [9, с.330].

Ю. С. ВОРОНКОВ

О ВОСПРИЯТИИ ТЕХНИКИ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX—XX ВЕКОВ

Сегодня в мире складывается несколько странная ситуация: с одной стороны, можно говорить о всеобщей победе рационализма — от науки и техники до этики и политики, с другой — когда утверждают, что цивилизация находится в глобальном кризисе, последний чаще всего определяют как кризис (даже крах) рационализма. Так победа или поражение?.. Пока неясно. Отечественные знатоки западной философской и социологической мысли пишут о наступившем там «веберовском ренессансе» и отмечают, что его «едва ли не самый болезненный нерв...» [1, с. 265] — это все еще нерешенность проблемы: является ли формально-техническая «рационализация» мира результатом внутреннего развития «научного монизма» или она следствие внешней по отношению к этому миру причины? Дошли ли рационализирующие «разволшебствление» и «обезбожение» человеческого мира до своего логического конца, да и вообще, возможно ли это в принципе? Эти непростые вопросы, хотя и не сегодня возникли, выглядят совсем как новые.

В нашем взаимосвязанном мире они вполне уместны и при оценке техники. Оценивать ли технику лишь исходя из «внутренних закономерностей», т.е. функционально, или существует какое-то более «высокое измерение»? Ответ очевиден: только первое, иное просто ненаучно. В нашей литературе техника определяется прежде всего как совокупность орудий труда в системе общественного производства. И вся нынешняя техносфера вроде бы подтверждает эту свою функциональную сущность. Поэтому, скажем, вопрос о нравственном понимании техники считается, по меньшей мере, надуманным. Техника — средство в руках человека, общества и в этом своем качестве этически нейтральна. Проблема нравственности может возникнуть лишь при оценке целей применения техники, и то здесь скорее речь может идти об ответственности за неверный их выбор. И вместе с тем стало распространенным однозначно связывать научно-технический прогресс (как основу материального благополучия — разумеется, там, где оно имеется) и духовную деградацию. Да и существующую технофобию вряд ли удастся свести лишь к отдельным протестам против отдельных негативных явлений техногенного происхождения. Более того, государство нередко берет на себя теперь обязанность не только способствовать техническому развитию, но и как-то адаптировать к нему население. Например, в Париже с 1986 г. функционирует Центр науки и промышленности, знаменитый СИТЕ, одной из целей создания которого было как раз желание «примирить» людей с научно-техническим прогрессом. Подобных центров в мире уже немало, и популярность их огромна. Но недоверие к технике не исчезает, и сомневающимся не убывает. И чтобы глубже разобраться в причинах сомнений, в последние годы стали активно развиваться такие дисциплины, как социология техники, философия техники (см., например, [2]), по-новому стала осмысливаться и история техники.

* * *

Поскольку «отправным пунктом» этой статьи являются рассуждения по поводу открытия выставки, посвященной выдающемуся русскому инженеру В. Г. Шухову, т.е. по поводу события, явно тяготеющего к истории техники, то все предыдущее как бы лишнее, а вот история техники требует чуть более подробного рассмотрения*.

Что приводит людей на такие выставки? Тут как раз и должна бы сказать свое авторитетное слово социология: какие люди, какие интересы, как они их удовлетворяют... Но недосуг пока заниматься этим нашей социологии — других проблем хватает. Остается полагаться на здравый смысл. Почему приходят люди, близкие Шухову, так или иначе знавшие его или его работы — понятно. А другие? Не без грусти задаемся вопросом: а бывают ли другие?... Полубопытствовать, узнать новое о старом, получить необходимую для чего-то информацию... Или понять какие-то более глубокие вещи, ну, например, чем была техника для тогдашнего инженера: средством самовыражения и самоутверждения или средством для получения заработка, а может быть, средством служения Отечеству?.. Да и вообще, что это была за техника — так себе (что они тогда еще могли уметь!) или ничего, «почти настоящая»...

Поскольку нет социологических данных на сей счет, можно только сослаться на личное мнение. Кто бы ни пришел на выставку, каждый (разумеется, в зависимости от уровня общей и профессиональной культуры, степени эмоционального и духовного развития) так или иначе ощутит таинственность, почти мистическую загадочность своего скорее невольного, чем осознанного «диалога с иной культурой», иным миром. Прикоснется к истории**. Такая уверенность требует более конкретного выражения. Музей как социальный институт существует достаточно давно, и практика музейного дела необыкновенно богата. Конечно, есть и соответствующая теория, однако есть и немалая неудовлетворенность этой теорией, и прежде всего это относится к определению (не дефиниции, а пониманию!) самого главного в любом музее — его наполнения. Общеупотребительным является понятие «памятник истории и культуры», понятие, не только стилистически неуклюжее и двусмысленное, но и противоречивое: во-первых, для нас слово «памятник» ассоциируется прежде всего с чем-то, что «поставлено» в память человеку, событию (например, памятник кому-то); во-вторых, если есть история и (!) культура, то тогда что же такое история и что такое культура? По разным причинам мало приемлемы и такие понятия, как «раритеты», «экспонаты». В профессиональной литературе существует также понятие «музейный предмет». «Музейный предмет — это извлеченный из реальной действительности предмет музейного значения, включенный в музейное собрание и способный длительно сохраняться. Он является носителем социальной или естественно-научной информации — аутентичным источником знаний и эмоций, культурно-исторической ценностью — частью национального достояния» [3, с.15]. Комментарии к такому определению излишни, так же как и к тому, что «в соответствии с принципом историзма музейные предметы рассматриваются как результаты и одновременно свидетельства исторического развития общества, изучаются всесторонне и комплексно — во всем их многообразии. В совокупности это направлено на познание исторических закономерностей» [3, с. 73].

* В статье сделано вполне намеренное отступление от привычных требований строгой научности (что, естественно, не означает, как представляется автору, ее полной ненаучности) с обязательным рассмотрением «абсолютно» всей совокупности фактов, с «безупречностью» определений и т.д. Это объясняется как постановочным характером статьи, так и «пограничностью» выбранной проблемы: попыткой сведения воедино принципиально разных (при сложившемся разделении дисциплин) предметов — гуманитарного и технического.

** Звучит напыщенно, да и неправильно ориентирует читателя (кто же не знает, что у нас трогать экспонаты руками запрещается) — и все же в этом что-то есть. Но, впрочем, это личная уверенность, а не строгий научный вывод.

Не предлагая каких-то новых определений, отметим, что в музее, на выставке совершается процесс со-зерцания* всегда конкретной вещи (вероятно, поэтому никак и не даются абстрактные определения) из прошлых (и нынешних, конечно, но по-другому) реальностей. Если созерцание спокойное, несуетное, то оно сродни созерцанию вечных стихий: воды, огня, звездного неба — и даже искусственных композиций вроде известного Сада камней в Киото. Появляется при этом какое-то особое чувство, не совсем рациональное, может быть, и совсем иррациональное. Чувство единства, со-причастности, вероятно, даже со-авторства.

Иными словами, общение с каждой музейной вещью предполагает (видимо, даже требует) для обретения смысла общения ее духовное (не эмоциональное — это несколько иное) постижение, хотя вещь, естественно, не перестает быть и сугубо информационным источником. То же самое можно сказать и о чисто знаковых вещах: чертежах, рукописях, книгах, — если опять-таки не считать их только информационными источниками. Существо этого явления, на наш взгляд, заключается в том, — и музейная вещь в этом отношении особенно показательна, — что любой материальный предмет (обобщенно — техника) никогда не может быть сведен лишь к «опредмеченной функции». Непостижимым образом любая техника «включает» человека, саму его сущность, т.е. духовность. «Включает» не благодаря рационально заданной целевой функции, «человеческому фактору», «человеческому измерению», а благодаря иррационально воплощенной роли человека как «проводника» Времени и Пространства. Последние понятия в данном случае отнюдь не метафоричны: современная физика очередной раз кардинально пересматривает фундаментальные понятия времени и пространства, они все больше сближаются, все больше теряют свой абстрактный характер, все чаще там, внутри, оказывается человек — и далеко не как случайный и посторонний зритель, — и все созданное человеком как-то формирует и Пространство, и Время. В этом-то и есть фундаментальное отличие техники от науки как особой формы только языка.

Здесь следует дать некоторое дополнительное разъяснение тому, как понимается собственно история. В последнее время стало модным использовать термин «пространство». Социальное, экономическое, культурное и т.д. Тогда вполне уместно говорить и об историческом пространстве, но, поскольку термин позаимствован из физики, нелишне напомнить, что в ней пространство представляется состоящим как бы из трех взаимосвязанных, но достаточно автономных пространств. Первое — пространство реальное, или существующее на самом деле, второе — пространство концептуальное, или научное (в форме абстрактных качественных и количественных моделей и описаний), и третье — пространство перцептуальное, или индивидуально воспринимаемое человеком как отражение (кажущееся) реальной действительности.

Если принять такую структуру исторического пространства, то в каждом конкретном случае необходимо выяснять, о каком именно пространстве идет речь, т.е. постоянно определять понятие «история». Из реального исторического пространства мы имеем лишь отдельные следы (остатки) материальной и духовной культуры, но они-то и есть основа основ истории, если не прибегать к почти мистическим толкованиям исторического прошлого (вспомним «кротовые ходы», «машину времени» и др.). Реальное историческое пространство нам еще менее доступно, чем соответствующее ему физическое. Практически вся наша история «лежит» в концептуальном пространстве (это как бы третий исторический мир) и является умозрительной рефлексией (в форме схем, моделей, описаний и т. д.) по поводу реальных исторических процессов и явлений. Точнее работы по истории следует называть историографией в современном понимании этого

* Со-зерцание... Как бы вроде и не один... Кстати, у Даля это слово означает и духовное постижение.

определения. Предметом научного изучения выступает именно концептуальное пространство, в силу чего история так многовариантна и вероятностна. Индивидуально воспринимаемое историческое пространство в определенной мере является каждый раз объединением двух первых, синтезирующим знание (прежде всего методологическое) различных подходов к истории и личные впечатления от исторических первоисточников, зависящие от духовных ценностей конкретного человека и его мировосприятия. П. А. Флоренский, подчеркивая невозможность рассмотрения «исторической данности безотносительно к ценности, которую имеет в нашем сердце эта данность», считает, что «в итоге, приемы исторической критики, порою кажущиеся наивному уму чем-то неумолимо-логичным, на деле также основаны на вере, как и убеждения верующего сердца» [4, с. 551]. То есть чувствуем мы подчас значительно больше, чем видим, и нередко совсем не то, что видим.

С оценкой восприятия символического, знакового, концептуального исторического пространства перекликается, как нам кажется, также и вывод Флоренского об исследовании перспективы в иконописи и в живописи в целом, когда он выделяет в искусстве «...момент декоративности, имеющий своим заданием не истинность бытия, а правдоподобие казания», момент «придуманности». Но эта придуманность обладает своими закономерностями, не сводимыми к чистой, «правильной» геометрии. В связи с этим нарушение (разумеется, не любое) концептуальности (законов перспективы), явная «безграмотность», «изъян» и приводят к ощущению реальности, возвышают изображение, дают ему «огромное художественное превосходство» перед мертвой (но «правильной») механистичностью [5, с. 44]. Иными словами, художественная символичность (концептуальность) не имеет и не может иметь единого центра в себе — их множество, но каким-то образом «центр мира» существует в нашем восприятии (по Флоренскому, как отголосок бывшего когда-то «общего народного сознания», с неизбежностью дробящегося в процессе исторического становления личности как самооценности, и как следствие — появление двойного мира, двойного мышления, двойной нравственности), позволяя отличать подлинную художественность (цельность) от схемы.

Немного не к месту, но попутно целесообразно задаться как бы самим собой напрашивающимся вопросом: почему Флоренский, да и другие русские мыслители в своих рассуждениях не рассматривали историю возникновения и развития принципов «золотого сечения», его смысл и роль, «золотого сечения», столь наглядно проявившегося даже в названиях русских мер длины: всех этих сажень, локтей, пядей и т. д.? Названиях, свидетельствующих о «человеко-соразмерности» искусственно созданного материального мира, его интуитивной связи со всем миром. Но оказывается, в рукописях Флоренского есть мысли об оценке проблемы «золотого сечения» и предполагавшейся (к сожалению, нереализованной) ее разработке. В ряде набросков планов показательны формулировки: «...Философия и техника. Человек и орудие. «Целое». Идея целого в истории мысли... Золотое сечение в расчленениях времени...» [5, с. 358], «...понятие формы. Целое... Золотое сечение. Целое во времени. Организация времени. Циклы развития... Формула формы» [5, с. 365].

В связи с этим, как представляется, об объективности истории как науки можно говорить лишь постольку, поскольку ее объектом является исторический процесс. То же самое относится и к ее научности. Понятие научности, используемое в естествознании прежде всего с точки зрения воспроизводимости результатов исследования, применимо — и то лишь относительно — к отдельным фазам исторического анализа (поиск источников, их отбор, критика и т. д.)*.

* Характерна забавная ситуация, нередко возникающая в студенческой аудитории: после изложения различных версий того или иного события, представленных в научных работах по истории, при отсутствии возможности сослаться на «общепринятую точку зрения» следует вопрос: «А как было на самом деле?»

Конечно, понимание несостоятельности «единственно верной истории», отказ от такой ясной идеи линейности формаций, отрицание известных закономерностей и хронологий существенно осложняют жизнь историка, вносят в нее большую долю риска, наполняют ее духовным поиском и нравственными переживаниями. Но на этом пути у историка немало разных ориентиров: Д. Вико, И. Гердер, О. Шпенглер, Р. Коллингвуд, М. Блок, А. Ф. Лосев...

Сказанное еще раз подтверждает два фундаментальных положения истории: 1) без первоисточников, прежде всего «вещных», нет истории (при этом нелишне напомнить: для того чтобы их понять и оценить, необходим определенный уровень фактологических и концептуальных знаний, «культурного» образования); 2) история всегда ценностно-ориентированна, а потому личностна и не может быть сведена лишь к структурированному фактическому материалу (даже если этот материал — «сплошные первоисточники»). В связи с этим не так уж далека от истины шутка «сколько историков, столько историй».

* * *

Итак, представляется очевидным, что рассмотрение проблемы развития техники в России на рубеже XIX—XX вв. и ее восприятия не может быть ограничено изучением изготовленных конструкций и анализом уровня технических наук — необходимо выяснить ценностное отношение к технике, ее создателям. А это, в свою очередь, требует каким-то способом оценить духовность того времени и ее связь с такой сферой человеческой деятельности, как техника. Еще раз напрашивается вывод о необходимости если не обосновать, то хотя бы оправдать выбранную направленность статьи. Насколько допустимо рассматривать вместе два различных предмета? История техники, хотя, может быть, и не совсем строгая наука, но все-таки статус науки имеет, как имеет и соответствующий инструментарий. Духовность же до сих пор противостоит рациональному подходу, несмотря на многочисленные попытки включить ее в единую систему рационального знания. И, вероятно, такие попытки никогда не прекратятся. Большой интерес вызывают, например, последние исследования В. А. Лефевра [6]. Не берясь оценивать их по существу, немаловажно отметить, что Лефевр чувствует и подчеркивает наличие некой связи вселенских процессов с духовной жизнью. Но такого рода попытки сводятся — по крайней мере пока — к изучению самого феномена духовности, а не его влияния (проявления) на жизнь человека и различные сферы его деятельности. И в то же время несомненно, что чрезвычайно важны (а может быть, и единственно возможны) именно проявления духовности в реальной жизни.

Выбор России при рассмотрении проблемы продиктован, разумеется, не какой-то национальной спецификой (скорее речь может идти об этносе в трактовке Л. Н. Гумилева или культуре в трактовке О. Шпенглера), а, во-первых, местом творчества В. Г. Шухова и, во-вторых, ярко выраженными особенностями развития как духовной жизни, так и техники в России на рубеже XIX—XX вв. Из-за характера статьи можно придерживаться нестрогой хронологии и обозначить изучаемый период, как последнюю четверть прошлого и первую треть настоящего века. Столь позднее окончание периода можно объяснить тем, что, хотя многие направления исследовательской деятельности к этому моменту прекратили свое существование, а большинство крупных ученых отошли от научной работы или были уже вне России, ряд публикаций все еще отражал подходы к восприятию техники, которые зародились в конце XIX в. и наиболее зрело проявили себя до социальных потрясений, постигших Россию. Сейчас достаточно много пишется именно об этом периоде русской культуры, переиздаются и впервые издаются у нас труды русских мыслителей того времени, появляются и аналитические работы. Вместе с тем для большинства живущих в стране это, как ни прискорбно, новый пласт культуры, и потребуются время, чтобы уяснить идеи мыслителей, понять, может быть, и

более глубокие вещи, чем то, что лежит на поверхности, подняться до такого уровня, когда будет возможно не только узнать, но и адекватно воспринять существовавшее тогда мироощущение.

Специальных работ о роли и значении техники в развитии общества в России на рубеже XIX—XX вв. тогда почти не было, за исключением, возможно, лишь трудов Н. А. Бердяева и П. К. Энгельмейера. И эта ситуация вполне объяснима. Исторически Россия оказалась последней из близких западноевропейской культуре стран, вступивших на путь индустриального развития, при этом она заимствовала и осваивала созданные в иных культурно-исторических условиях технологии. Во второй половине XIX в. этот процесс был только в стадии становления, т.е. индустриальная техника занимала еще незначительное место в жизни общества и полного ее понимания пока не было. Правда, и в других странах какого-то глубокого представления о технике как комплексном явлении тоже не существовало; был период ее бурного развития, впечатляющих успехов, освоения ею все новых областей, поэтому общим являлось чувство эйфории от этого.

Как часто бывает, наиболее емко и точно ощущение глубинных процессов века выражалось поэтической мыслью:

Трагикомедией — названьем «Человек» —
Был девятнадцатый смешной и страшный век,
Век, страшный потому, что в полном цвете силы
Смотрел он на небо, как смотрят в глубь могилы,
И потому смешной, что думал он найти
В недостижимое доступные пути;
Век героических надежд и совершений... [7, с. 315]

Только к концу XIX в. в промышленно развитых странах произошел перелом. «К тому времени сложилась специфическая социально-профессиональная группа инженеров с разветвленной сетью собственных институтов, регламентирующих как ее воспроизводство, так и отправление основных функций. Сложилась определенная культура профессии, ядро которой составлял технизм, базирующийся на положениях механицистской философии (так у О. В. Крыштановской. — Ю. В.). Сам характер инженерного труда, основанный на расчетах, анализе, алгоритмизации, обуславливал формирование особого мировоззрения» [8, с. 55]. «Механистическая философия легла в основу концепции технократизма, основоположником которой является крупный американский экономист и социолог Т. Веблен» [8, с. 57].

В конце XIX в. в силу отставания России, малочисленности инженерного корпуса и интеллигенции вообще в ней еще не укоренились технократические идеи — шел лишь процесс адаптации к ним. Вместе с тем достаточно бурное приобщение к западноевропейской цивилизации, стремительное распространение наук, совершенствование образования, широкие, прежде всего профессиональные, международные контакты (к тому же значительное число ученых и инженеров других стран работало в самой России) вызывали постоянную рефлексию по поводу взаимодействия двух культур, стимулировали поиски особых путей развития, не сводимых к прямому заимствованию чужого опыта, а подчас и отрицавших его ценность для России. В этих поисках научно-техническое развитие выступало составной частью общекультурного развития, рассматривалось как его средство. Такой подход был свойствен и некоторым конкретным научно-техническим изысканиям. Так, для К. Э. Циолковского, например, ракетная техника являлась только техническим средством реализации широко понимаемой им космической экспансии человека.

И наконец, пожалуй, наиболее существенно то, что в России традиционно сильным было влияние православной церкви с ее особым восприятием мира, которое так или иначе воздействовало на представления о человеке, его месте и предназначении, формировало свои «стандарты» духовности, морали и иных ценностей.

Все названные особенности и обусловили характер восприятия техники в России на рубеже XIX—XX вв. Отношение к технике и ее понимание формировалось исходя из отношения к миру, человеку, отдельным сторонам его материальной и духовной жизни как органическому целому. При таком восприятии техники она выступала «как форма бытия человека» в мире — вместе с миром.

Сейчас немало написано о русской философии конца XIX — начала XX в., которую чаще всего называют религиозной. Разумеется, это серьезный специальный вопрос, и нет необходимости подробно рассматривать его. Поэтому ограничимся несколькими общими замечаниями, существенными для нашей темы.

Эта философия как критика или даже полное неприятие материалистического и рационального видения мира представляла собой достаточно целостное явление, однако умонастроение наиболее известных мыслителей того времени не было ни единым, ни системным. Дело не в противоречиях между отдельными авторами (школ в обычном понимании не было, хотя некоторые цепочки последователей существовали, как, например, цепочка приверженцев идеи «всеединства» — от В. С. Соловьева до П. А. Флоренского) или даже отдельными положениями одного автора. Вероятно, можно говорить, что это была своего рода сознательная антифилософия, антисистема (в противовес наиболее распространенной тогда западной рациональной философии). Разумеется, отрицание не носило огульный характер — оно было весьма выборочным, аргументированным и основывалось на хорошем знании предмета. Особенно это проявилось в оценке Канта (см., например, [9]). Важно также подчеркнуть, что философия для русских мыслителей была не столько строгим знанием, сколько именно умонастроением. Они больше стремились к осознанию жизни и созданию атмосферы ее духовного постижения, гораздо меньше уделяя внимания тщательной разработке законченной понятийной системы и комментированию работ предшественников. (Возможно, это ошибочное сравнение, но похожий взгляд на философию как форму мышления, как образ жизни можно увидеть у М. К. Мамардашвили — см. [10].) Да и форма распространения этой философии больше носила проповеднический характер: лекции, чтения, письма. Вместе с тем такая форма через систему образования, общественные научно-технические организации давала возможность живого общения, при котором активно и адекватно воспринимались не формализуемые в принципе (да и «невербализуемые») положения.

Творческая интеллигенция России и религиозные мыслители были тесно связаны между собой. Известны связи П. А. Флоренского с Н. Е. Жуковским и В. И. Вернадским; К. Э. Циолковского с Н. Ф. Федоровым; П. К. Ангельмейера с Л. Н. Толстым и т.д. Таким образом, это миропонимание не было внутренне замкнутым — оно было широко распространено в культуре России и так или иначе переносилось и на техническую деятельность. В этом, как представляется, заключалась одновременно и сила и слабость духовного постижения технического развития, предопределенность его нежизнестойкости, его трагичность. Будучи формой протеста против антигуманных проявлений рационализма, попыткой соединить несоединимые тогда (как и теперь) духовность и «вещность» общественного бытия, такое миропонимание не обладало конструктивностью; русские мыслители были не в состоянии выработать какие-либо конкретные альтернативы пути развития цивилизации в противовес «взрывному», индустриальному пути, поэтому все больше самоизолировались в сфере духовной жизни, «отрываясь от жизни реальной». Круг понимающих истину как Абсолют становился все уже, напротив, круг приверженцев кумулятивистской истины стремительно расширялся. Несомненно в связи с этим и трудности воспроизводства такого миропонимания. Как проявление духа оно было необыкновенно романтично и высоко, в вербальном же отношении нередко носило эклектичный и упрощенный характер. Если западный рационализм в форме протестантской этики декларировал и успешно

реализовывал принцип всемерного индивидуального развития личности как высшей самооценности и рассматривал личный успех, в том числе — а возможно, и в первую очередь — в научно-техническом творчестве, как нравственный идеал, то миропонимание русских мыслителей помещало нравственный идеал над личностью, смысл же развития личности виделся в служении этому высшему надмирному идеалу. При этом техника понималась не как некая функциональная самостоятельность, а как средство реализации высшего предназначения человека, подчиненное нравственности.

Собственно, эти два крайних подхода при формулировании цели и смысла жизни человека (условно: рационально-западный и мистически-восточный) возникли давным-давно: их наличие можно обнаружить практически в любой философской рефлексии, а исходные посылки — чуть ли не в самых первых исторических источниках. Поэтому фундаментальная идея «всеединства», например В. С. Соловьева, по своей сути является лишь очередной попыткой снять накопившиеся противоречия между отдельными религиозными системами и типами мышления путем их объединения, основанной на достаточно древней идее о едином корне религий. Близка к этой идее и мысль об объединении разума и действия человека как связующем звене «между божественным и природным миром».

У самого Соловьева эта мысль детально не развивается, но вот какое выражение она находит у Вернадского. Представляется несомненным, что Вернадский разделял идею «всеединства», но в ее более широком, чем только богословский, смысле (хотя нигде не говорил о ней прямо). Для Вернадского наука (а он был, как известно, естествоиспытателем — «натуралистом» — мирового уровня) — ограниченный способ познания истины. Он не раз, начиная с 900-х гг., когда в Московском университете стал читать лекции по истории науки, подчеркивал, что «“научное мировоззрение” не является синонимом истины точно так, как не являются ею религиозные или философские системы» [11, с.43]. «Научное мировоззрение есть создание и выражение человеческого духа; наравне с ним проявлением той же работы служат религиозное мировоззрение, искусство, общественная и личная этика, социальная жизнь, философская мысль или созерцание» [11, с.39]. За такой «неправильный» подход Вернадскому (правда, «раннему») немало доставалось от его издателей и комментаторов. Но и к концу жизни он, развивая идею ноосферы (по сути, это был первый научный опыт рассмотрения эволюции планеты как единого космического, геологического, биогенного и антропогенного процесса), не совсем отказался от главных своих исходных установок: «Познать научную истину нельзя логикой, можно лишь жизнью. Действие является характерной чертой научной мысли» [12, с.48]. Понятие действия (как, впрочем, и ноосферы) Вернадский однозначно не определил, но в него, вероятно, должна бы войти как компонент и техника, непосредственно изменяющая энергетику планеты и ставшая геологическим фактором. Именно такой научной мысли в силу ее «вселенскости» он отводил главную роль в создании ноосферы.

Чувство исходного единства мира, ощущение его распада, стремление найти противодействие этому распаду, очевидно, были свойственны культуре конца XIX — начала XX в. и имели вполне конкретные причины в духовной и материальной сферах. (Заметим, что еще в конце прошлого века был опубликован мистический двухтомник Е. П. Блаватской «Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии»; большое распространение стали получать философские воззрения Древнего Востока, где идеи единства выражены с удивительной силой и ясностью.)

Вероятно, поиски авторов отдельных конкретных положений и идей малопродуктивны — мы всегда будем вынуждены идти все дальше и дальше в глубь времени и пространства, рискуя при этом за внешним оформлением мысли потерять ее первоначальное содержание. Существенно более важным представляется оценка общего умонастроения и попытка найти его основные причины.

В России надличностный идеал чаще всего ассоциировался с религиозной идеей, однако нередко можно усмотреть и иные его формы, присутствовавшие, например, в теософических взглядах Блаватской, в близком к ним миропонимании Н. К. Рериха, в концепциях, шедших от естествознания.

Своеобразна мистически трансформированная религиозная позиция Н. Ф. Федорова с его идеей «общего дела», которую можно рассматривать как вариант воссоздания единого поля мысли и чувства всех когда-либо живших на Земле. Поэтичен его образ Храма, являющегося подобием (проектом) Вселенной, где дух и механика удерживают тела «от падения». Однако, когда Федоров резко и бескомпромиссно критикует «городскую» цивилизацию, он находит достаточно едкие слова: «Учение о падении заменялось учением о прогрессе, хотя этот прогресс и был падением» [13, с. 277]. Прогресс, согласно Федорову, «есть именно производство мертвых вещей, сопровождаемое вытеснением живых людей; он может быть назван истинным, действительным адом» [13, с. 576]. В технике Федоров видит наиболее антигуманный фактор всего человеческого развития. Проповедуя целостность и единство, самым большим препятствием («самым величайшим грехом») в их достижении Федоров считает «распадение мысли и дела», выделение соответствующих сословий, что, по его мнению, ведет к большим социальным напряжениям, чем те, к которым приводит разделение общества на богатых и бедных. Выход же (преодоление «неродственности») он видит во «всеединстве», т.е. во всеобщем «участии в знании», хотя он и не сводит последнее лишь к образованию и просвещению [13, с. 61]. Скорее эту его мысль о всеобщем «участии в знании» можно понять как обращенный в будущее идеал, когда знание (Федоров включает сюда и техническое знание) перестает быть чьей-то сословной привилегией и делом холодного разума, а становится нравственным делом всех. («Полная добродетель состоит в единении нравственности со знанием и искусством») «Знание, лишенное чувства, будет знанием причин лишь вообще, а не исследованием причин родственности; ум, отделенный от воли, будет знанием зла без стремления искоренить его и знанием добра без желания его водворить...» [13, с. 67].

Нравственный критерий у Федорова распространяется на все сферы взаимоотношений человека и природы (включая, естественно, и технику) и приобретает общебытийный, онтологический статус. Отголоски его идей можно найти у В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, А. Л. Чижевского и др. Но, вероятно, ближе всего к Федорову стоит Н. А. Бердяев.

Мысль Бердяева эсхатологична и глубоко пессимистична. Техника для него — средство самоубийства человечества: «...технические силы цивилизации властвуют над самим человеком, делают его рабом, убивают его душу... Человек бессилён уже справиться с теми техническими силами, которые он высвободил и которым дал ход» [14, с. 495]. В одной из поздних своих работ (см. [15]) Бердяев в свойственной ему мифопоэтической манере формулирует понимание техники как «новой категории бытия», как силы, «создающей новый космос», поэтому для него постижение техники равносильно постижению духовной проблемы, судьбы человека. Однако это отнюдь не предельная объективизация техники, не ее «демонизация». За все негативное в развитии цивилизации, по мнению Бердяева, «ответственна совсем не машина, которая есть создание самого человека, машина ни в чем не виновата, и недостойно переносить ответственность с самого человека на машину. Не машина, а человек виновен в страшной власти машинизма, не машина обездушила человека, а сам человек обездушился... Проблема должна быть перенесена извне внутрь» [15, с. 161].

Мыслители, тяготевшие к цельному восприятию мира, болезненно реагировали на индустриальную цивилизацию. «Старое, логически смутное, но психологически целостное и единое понятие «культуры» как общего комплекса достижений человечества, то как будто стройное, согласованное и неразрывное целое, в состав которого входили и наука, и искусство, и нравственная жизнь... и техника, — это мнимое целое разложилось на наших глазах, и нам уяснилась

его сложность, противоречивость и несогласованность», — пишет С. Л. Франк [16, с. 142]. «Здание культуры духовно опустело», — не только грустно, но и с безысходностью отмечает Флоренский [17, с. 346]. И у него же: «...научное мировоззрение и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: самого человека (выделено Флоренским. — Ю. В.)» [17, с. 348].

Конечно, мы должны помнить, хотя в статье это специально не оговаривается, что техника доиндустриальной цивилизации и массовая стандартная техника промышленного этапа ее развития принципиально различны. Последняя — это совсем другая техника, отошедшая от человека, имеющая иные размеры, использующая иные виды энергии... Как раз эта-то новая техника и пугала русских мыслителей.

Обсуждавшиеся проблемы с тех пор не только не разрешены, но и, напротив, обострились. Правда, как уже не раз отмечалось, идеи русских мыслителей не содержат какого-либо конструктивного момента, а полностью лежат в сфере духовного постижения процессов технического развития (или, может быть, точнее — технической стороны человеческого развития). Они содержат только нравственный императив, побуждают к обязательному нравственному подходу ко всем без исключения сторонам деятельности человека в едином мире. Но это вечная проблема, ведь еще для древних даосов было ясно, что все в мире — одна вещь.

Вместе с тем в России в конце XIX — начале XX в. существовали и более рационалистические подходы к восприятию техники, которые, сохраняя свою оригинальность, лежали в русле западной конструктивной традиции. Оставивший заметный след в социологии П. А. Сорокин пишет: «Истина должна быть разъединена от Дара, Справедливости и т.п. принципов. Они несоизмеримы и гетерогенны» [18, с. X]. Большое внимание уделяет Сорокин рассмотрению роли техники в социальной жизни. Представляется глубокой его идея «проводников», в его понимании — совокупности средств, «по которым энергия, в частности, психическая энергия, передается от индивида к другому» [18, с. III]. С этой точки зрения вещи материальной культуры как бы создают социум, включающий все из прошлого, настоящего и будущего. Техника в своем развитии создает все новые «проводники». «Слой за слоем, при продолжении взаимодействия, оседают они, накапливаются и в итоге создали и создают вокруг взаимодействующих людей новую среду, — отличную от космической, среду социально-техническую, среду «материальной культуры», как застывший результат взаимодействия человеческих полипов. Мы все живем в такой среде. Она окружает нас на каждом шагу. Каждую минуту она передает нам раздражения, исходившие от когда-то живших поколений, и весьма определенным образом обуславливает наши переживания и поступки» [18, с. 145]. Удивительная перекличка с мыслями Н. Ф. Федорова о Музее! (см. [13, с. 578]).

Наиболее глубоко и детально общие проблемы технического развития рассматривались П. К. Энгельмейером. В его многочисленных публикациях, а также организационной деятельности как бы соединились постижение техники русскими мыслителями и ее оценка западноевропейскими философами и инженерами: прежде всего Э. Махом, Э. Каппом, А. Ридлером, А. Эспинасом, К. Матчоссом и др., с работами которых он был прекрасно знаком. Энгельмейер на базе широкого историко-культурного исследования обосновал понимание техники как органической части материальной и духовной культуры. Он, однако, не остановился лишь на констатации и выяснении связи техники с культурой, религией, экономикой, а попытался создать всеобщую теорию творчества, которую назвал эврологией [19]. В его формулу творчества, побудительным мотивом которого служит воля, входят наука, искусство, этика и техника, а они, в свою очередь, с помощью системы коэффициентов могут принимать различные значения: от истины до ложности, от красоты до уродства, от добра до зла, от пользы до вреда. Очевидно, что такая формула носит достаточно умозрительный и иллюстративный характер.

Более существенно, что Энгельмейер постоянно и активно пропагандировал такой подход к оценке техники, широко используя для этого специальные издания, возможности Русского технического общества (РТО), Общества содействия успехам опытных наук и их практических применений им. Х. С. Леденцова. Он настойчиво пытался распространить свое понимание техники на систему подготовки технических кадров, вплоть до конца 20-х гг. старался показать вред узкопрофессиональной подготовки инженеров. Энгельмейер впервые в стране начал читать систематический курс истории и философии техники.

* * *

Важно подчеркнуть, что общее мироощущение и соответствующее понимание техники на рубеже XIX—XX вв. были созвучны мироощущению и восприятию техники в допетровскую эпоху. Как следует из богатейшего фактического материала о состоянии техники и научных представлений средневековой Руси, собранного и проанализированного В. К. Кузаковым [20], среди крестьян и ремесленников практически не было письменной «книжной» передачи опыта и навыков. Разумеется, это все объяснимо многими причинами. (Вероятно, отчасти прав и Н. П. Милюков, утверждающий, что «умножение и деление плохо давались нашим предкам» и что «все чертежи настолько безнадежно искажались, что понять что-либо или научиться чему-либо было невозможно» [21, с. 251].) При этом, однако, нельзя упускать из виду, что это была иная культурная традиция, когда техническое знание, воплощенное в признанных образцах, передавалось изустно от поколения к поколению и было естественно включено в общий контекст жизни. Другими словами, в новых поколениях культура воспроизводилась целостно, в единстве всех ее составляющих. С одной стороны, происходила консервация традиционных решений, раз за разом создавались подобные, с другой стороны, такие решения были наиболее эффективны — не в «техническом», а именно в широком смысле. Когда возникали новые, отличные от традиционных, условия, то как бы сами собой находились и адекватные им решения. В этом отношении показательны уникальные технические и технологические решения, выполненные в середине XVI в. в Соловецком монастыре под руководством Федора Колычева (игумена Филиппа) [20, с. 185].

Около полувека назад Т. И. Райнов, оценивая различные способы (и причины, их обуславливающие) передачи производственно-технических знаний, ввел такие понятия, как «оперативное знание» и «мышление с помощью действий». На ряде примеров (рассматривается деятельность механика И. П. Кулибина, военного кораблестроителя П. А. Титова, строителя собора Св. Павла в Лондоне Х. Рена и др.) Райнов показывает, что замечательные инженеры и строители, создавшие выдающиеся творения, подчас не владели существовавшей теорией, которая не располагала тогда соответствующей методикой. Райнов сразу же отводит напрашивающуюся мысль все к интуиции и с помощью ряда объяснений доказывает изначальную двойственность технического мышления — «словом» и «действием» [22]. Естественно, действие всегда конкретно, всегда индивидуально и вследствие этого всегда целостно и нетехнократично.

Здесь к месту следует отметить, что проблема соотношения «слова», «знака», «символа» и «вещи» волновала почти всех русских мыслителей. Знание как слово, наука как слово... Такая точка зрения, возможно, особенно характерна для А. Ф. Лосева. «Основой и опорой всякого знания» для него служит мифология. «...Абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие абстрактные конструкции» [23, с. 163]. «Предмет науки не жизнь, но — формально-абстрактный механизм» [24, с. 226]. Разумеется, Лосев не отрицает науку вообще, он выступает лишь против ее претензии —

любит утверждать, что устанавливаемые ею законы суть единственный предмет знания, что природа и не содержит в себе ничего другого... Тогда мир превращается в полную тюрьму, вечную скованность, тупую механичность и в безжизненный труп... Поклоняются трупу и любят его; ради него строят науку и культуру. Ему приносят в жертву свою жизнь...» [24, с. 226—227].

Целостное понимание культуры, не сводимое к одностороннему формализованному описанию, особенно ярко прослеживается при рассмотрении развития архитектурно-строительных традиций России [25]. Самые ранние чертежи русских городов известны лишь с XVII в., да и то это не были планы в современном понимании. Это были рисунки, показывавшие пространственные взаимоотношения главных объектов, определявших образ города в сознании средневекового человека. До этого «замысел расположения города возникал в соприкосновении с конкретным ландшафтом. Он не опосредовался геометрическими абстракциями планов, создаваемых при помощи чертежных инструментов. Их «самоценность», отвлеченная красота их рисунка не оказывали влияния на форму» [25, с. 118]. Создававшиеся тогда ансамбли принципиально были лишены механической симметрии, они изначально строились диссимметричными и асимметричными, поскольку рациональная организация пространства была подчинена образному, символическому, магическому его восприятию. Однако и после петровских реформ, когда «проектирование отделялось от “искусства строить”», а «строительство по чертежу вытесняло былую артельность» и возросла роль слова в формировании архитектурного образа, фундаментальные традиции сохранились, изменив форму, приспособившись к новым условиям. «По отношению к ним любые другие традиции зодчества вторичны» [25, с. 369].

* * *

Идея целостного восприятия, понимаемого как единство веры и знания, духовности и материальности мира представляется наиболее значимой для мыслителей России. Не приемля холодного рационализма, видя многие трагические черты индустриальной цивилизации и понимая недостаточность для реальной жизни одной лишь созерцательной духовности, они постоянно в различной форме пытались соединить одно с другим. Однако исторически обусловленные особенности государственного устройства, духовной жизни, всей социокультурной истории, типа мышления, наконец, плохо сочетались с рационализмом, динамичностью, с порой циничным эгоизмом, которые несла с собой новая цивилизация. Тревога, находившая крайнее выражение в эсхатологичности, нередко приводила к отрицанию индустриального развития вообще.

В какой-то мере это мировосприятие можно определить как страх. Страх («шок») перед неотвратимым будущим, когда в качестве высшей моральной ценности признаны исключительно права человека и отказано в праве природе и тем самым она становится законной добычей человека. Это самобытное мировосприятие, возможно, последний мощный всплеск защиты человеческого в человеке, мучительный поиск высокого идеала, попытка «уравнять в правах» человека и природу, а значит (поскольку природа — не собственность только сейчас живущих), признать права будущих поколений, показать единство всего сущего и в прошлом, и в будущем, призвать к осознанию абсолютной необходимости гармонии человека и мира, человека в мире.

Удивительным образом это ощущение безысходности и страха перед неотвратимостью прогресса оказалось созвучным нашим сегодняшним чувствам. Именно по этой причине так неожиданно актуальны мысли и чувства деятелей русской культуры на рубеже веков. Культуры, вступившей на новый (вернее, вступившей снова) путь постижения эволюции мира и человека не только и не столько с позиций «философии субъективности» механистического субъект-объектного разделения, сколько с позиции человечества, единой культуры, единого мира. Категория нравственности (в целом — духовности) приобретает

на этом пути онтологическое значение; человек в своих мыслях и действиях берет на себя ответственность и за себя, и за мир в целом.

Частным (по отношению к технике) следствием такого подхода является осознание того, что «просто техника», т.е. понимаемая чисто функционально, невозможна. Техника всегда органично связана с культурой, она — продукт духовного развития общества. Или иначе: техника — всегда форма, проявления в вещном мире существующей культуры и духовности. Отголоски этого подхода можно найти во «всеобщей организационной науке — тектологии» А. А. Богданова, в «циклах» Н. Д. Кондратьева и т. д.

* * *

Особый вопрос, требующий специального рассмотрения, — это механизм восприятия умонастроения, механизм его распространения в конкретной инженерной и технической среде. Отметим только, что в России в конце XIX — начале XX в. складывалась не очень обширная, но достаточно целостная и эффективная система, не допускавшая слишком большого размежевания естественно-научных, технических и гуманитарных знаний. Необходимость гуманизации и гуманитаризации технических знания и образования не только декларировалась, но и достаточно активно и последовательно проводилась в жизнь. В основном эта идея реализовывалась в процессе получения высшего технического образования, отличавшегося универсализмом. Подготовка будущих инженеров включала чтение общеобразовательных дисциплин, значительную часть которых составляли гуманитарные дисциплины. «Дипломированные инженеры относились к интеллектуальной элите общества» [8, с. 81]. Профессия инженера была высоко престижной по многим параметрам, и это позволяло отбирать лучших для обучения в технических вузах. В конце XIX в. конкурс в них был довольно большим: 6,6 заявлений на место [8, с. 79].

Велико было значение общественных технических организаций, таких, как, например, Русское техническое общество, Общество Леденцова и др. В РТО существовала Постоянная комиссия по техническому образованию, члены которой много сил отдавали гуманизации технических знаний среди различных слоев населения в самых разнообразных формах: выпуск специальных изданий, организация выставок (в том числе международных), создание музеев и т. д. [26].

В этой деятельности было немало творческого и в методологическом плане. Только один штрих. П. К. Энгельмейер в письме председателю Общества Леденцова Н. А. Умову, датированном 1913 г., высоко оценивая методику чтения Н. Е. Жуковским в Обществе воздухоплавания курса лекций по «механике летания», подчеркивал, что ее необходимо преподавать с учетом жизненного опыта каждого студента, включая в процесс познания как бы и руки, и все тело, а сами машины следует изучать начиная с оценки их применения, а уже потом надо давать теорию [27].

* * *

Лишены смысла попытки представить себе, что бы было, если бы все эти тенденции и дальше развивались свободно. Наверное, со временем и возник бы более действенный и устойчивый механизм взаимосвязи высокой духовности, космической ориентации мысли, которые были столь сильны в культуре России на рубеже веков, с рациональным знанием, техникой, промышленностью. Хотя это и маловероятно, а может быть, и в принципе невозможно*. «Русский космизм», так и не оформившись в какое-то целостное направление, фактически сошел на нет в самом начале

* По ряду причин некоторые обобщения отдельных идей ушедшего умонастроения начались лишь сейчас (см., например, [28]).

XX в. не в результате чьей-то злой воли, а в силу своей несоединимости с рационализмом и неспособности хоть как-то конструктивно ему противостоять. Прогресс даже и не особенно заметил этого своего «противника». В этом изначальный трагизм как концепции «русского космизма», так и ее приверженцев, чьи неустрашимые максимализм и категоричность были обречены. Однако в более широком смысле идеи всеобщности, конечно, не исчезли, да и никогда исчезнуть не могут, поскольку отражают какие-то, вероятно, в принципе не определяемые, но фундаментальные характеристики бытия.

Внешне же умирание традиции выглядело достаточно незаметно. Мировая война, известные события 1917 г. и последующих лет, связанные с изменением мышления и деформацией нравственности, новая государственная антидуховная политика привели к окончательному исчезновению этой традиции. Разумеется, это не был одномоментный и линейный процесс. С началом индустриализации всеобщим (в практике государственного управления, в образовании, литературе) стало понимание техники как чисто функционального средства в системе общественного производства, средства, лишенного какого-либо духовного содержания. Такое отношение к ней активно и агрессивно распространялось в самых различных формах. В ноябре 1929 г. Пленум ЦК ВКП(б) принял специальное решение об обязательном преподавании «марксистской истории техники». Суть нового восприятия техники можно проиллюстрировать двумя характерными примерами.

В 1931 г. Н. И. Бухарин опубликовал в журнале «Социалистическая реконструкция и наука» (СОРЕНА) рецензию на только что вышедшую работу О. Шпенглера «Человек и техника» [29]. Громя с революционной бесшабашностью взгляды Шпенглера на технику с ее духовной сущностью (эти взгляды достаточно близки воззрениям Бердяева), Бухарин, естественно, не приводит никаких контраргументов, а ограничивается после многих цитат из Шпенглера оценками-ярлыками: «идеализм», «неверно», «безграмотно», «зоологически элементарно», «умственная неполноценность» и т.п. Но какова «конструктивная программа» Бухарина? Разумеется, сугубо материалистическая. Никаких сомнений: техника — лишь элемент производства. Ну а если возникает необходимость философской оценки техники и нужно найти подходящие средства, то «настоящим средством может быть лишь идеология воинствующего коммунизма, неразрывно связанная с революционной практикой» [29, с. 183].

И второй пример, в некоторой степени созвучный началу этой статьи. В том же номере журнала СОРЕНА помещена рецензия А. Максимова на второе издание книги о Немецком техническом музее в Мюнхене [30], содержащая все те же обвинения противников во взглядах на технику в идеализме, поповщине, непонимании классовой борьбы, неспособности овладеть методом исторического материализма и т.д. Эта рецензия позволяет понять, что же вызывает особое неприятие. Оказывается — идеи Георга Кершенштейнера, который пишет: «Если основой всего стремления к образованию является благоговение, благоговение перед истиной, перед нравственностью, перед красотой и т.д. и если благоговение является, как я говорил, не чем иным, как чувством робкого обожания возвышенного, которое с подавляющей силой и величием действует на наше ничтожество, то музей как образовательное учреждение должен сделать все для того, чтобы разбудить это чувство благоговения методом своей организации» (цит. по [30, с.225]). Перед чем же (или кем) хочет Кершенштейнер встать в благоговении, вернее, заставить посетителя музея сделать это? «Это прежде всего — перед “вневременными ценностями” и перед их творцами. Что понимает Кершенштейнер под “вневременными ценностями”? Это, как он пишет, не произведения науки и искусства. Таковые лишь материальный результат некой высокой духовной деятельности. Если музей будет воспитывать людей, которые ценят материальные достижения науки и техники, то задача музея не будет выполнена. Зритель должен отвлечься от материального и видеть в предметах, которые выставлены в музее, скрытые за их оболочкой духовные ценности. “Мы не хотим воспитывать людей, обольщенных успехом. Именно в области техники

успех еще ничего не говорит об истинном величии человека, и мы легко впали бы в заблуждение, удивляясь его умственному развитию, его техническому гению, его энергии и выносливости; но просмотрели бы, что истинное величие человека заключается в его духовном образе, в его нравственной фигуре, в его сущности, но не в его материальном обладании» [30, с. 225].

В такое восприятие техники, восприятие, — что важно подчеркнуть, — имевшее и русские корни, оказалось неприемлемым в новой России. А вместо этого громоздилась гигантская утопия. В августе 1931 г. ЦК принял постановление о создании «первого в мире музея техники, который даст марксистско-ленинскую историю техники». Помимо всего прочего, в документе есть и такие слова: «...Центральный технический музей СССР выполнит свою задачу лишь тогда, когда он будет звеном целой цепи отраслевых, центральных и местных музеев. Нужно продумать сеть музеев, охватывающих все отрасли промышленности СССР и все районы. Между центральным музеем и местными отраслевыми музеями и выставками должно быть постоянное, продуманное, плановое взаимоотношение. Создав план сети музеев и выставок, мы избежим параллелизма и распыления сил, кустарщины, которые так характерны для настоящего момента в строительстве музеев техники, городков науки и техники и т.п.» [30, с. 228].

Так рвалась «дней связующая нить», единство истории замещалось «тьмой низких истин», на место «человечесоразмерной» техники приходила всепоглощающая, обезличенная и деперсонифицированная «метамашина».

Список литературы

1. Гайдено П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
2. Философия техники в ФРГ. М., 1989.
3. Музееведение. М., 1988.
4. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990.
5. Флоренский П. А. Обратная перспектива // У водоразделов мысли. М., 1990. С.43—106.
6. Лефевр В. А. От психофизики к моделированию души // Вопросы философии. 1990. № 7. С.25—31.
7. Гумилев Н. С. Забытая книга. М., 1989.
8. Крыштановская О. В. Инженеры. Становление и развитие профессиональной группы. М., 1989.
9. Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1. С.51—69.
10. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990.
11. Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1981.
12. Вернадский В. И. Научная жизнь как планетное явление. М., 1991.
13. Федоров Н. Ф. Из I тома «Философии общего дела» // Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982. С.53—503.
14. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.254—580.
15. Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики) // Вопросы философии. 1989. № 2. С.147—162.
16. Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С.113—180.
17. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990.
18. Сорокин П. А. Система социологии: В 2т. Петроград, 1920. Т.1. Социальная аналитика.
19. Энгельмейер П. К. Теория творчества. Спб., 1910.
20. Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X—XVII вв. М., 1976.
21. Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 ч. Спб., 1897. Ч.2. Церковь и школа (вера, творчество, образование).
22. Райнов Т. И. О методах учета знаний по памятникам материальной культуры в Средней Азии // Памятники науки и техники. 1986 г. М., 1987. С.182—203.
23. Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.11—192.
24. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.195—363.

23. Лосев А. Ф. *Философия имени* // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.11—192.
24. Лосев А. Ф. *Музыка как предмет логики* // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.195—368.
25. Иконников А. В. *Тысяча лет русской архитектуры. Развитие традиций*. М., 1990.
26. Михайлов В.В., Сабанин В.В. *Итоги 25-летней деятельности Постоянной комиссии по техническому образованию* // Техническое образование. 1893. № 8. С.1—11.
27. ЦГИА г. Москвы, ф. 224, оп. 1, д. 6, л. 122.
28. Акулинин В. Н. *Философия всеединства. От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому*. Новосибирск, 1990.
29. Бухарин Н. И. [Рецензия] // Социалистическая реконструкция и наука. 1931. Вып. 1. С.180—183. Рец. на кн.: Шпенглер О. *Человек и техника*. Мюнхен, 1931.
30. Максимов А. [Рецензия] // Социалистическая реконструкция и наука. 1931. Вып. 1. С.222—228. Рец. на кн.: *Немецкие музеи*. Берлин, 1929.

И. Ф. ЦВЕТКОВ (Санкт-Петербург)

ХРАМ СПАСА НА ВОДАХ — ПАМЯТНИК РУССКИМ МОРЯКАМ: ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И ГИБЕЛИ

В четвертую же стражу ночи
пошел к ним Иисус, идя по морю

Евангелие от Матфея, гл. 14, ст. 25.

Когда 2-я и 3-я Тихоокеанские эскадры соединились у побережья французского Индокитая, Порт-Артур после 8-месячной осады уже пал и дальнейшее движение армады русских кораблей к Корейскому проливу для прорыва во Владивосток становилось чистойшей авантюрой. Но амбиции высшего руководства государством и флотом, как это не раз уже случалось в истории, возобладали над здравым смыслом, и ранним утром 14 мая 1905 г. обе эскадры под общим командованием вице-адмирала З. П. Рождественского подошли к о. Цусима.

Полное пренебрежение смертью и отчаянное упорство, с которым эскадра двигалась навстречу своей гибели назначенным генеральным курсом 23⁰ под градом японских снарядов и торпед, до сих пор поражает наше воображение. К утру 15 мая русская эскадра как организованная сила перестала существовать, и продолжение сражения в этот день уже ничего не могло изменить. Несмотря на беспримерную стойкость и храбрость русских моряков, Цусимское сражение было жестоко проиграно [1]. Потоплены десятки кораблей, более 5 тыс. матросов и офицеров нашли свою могилу в морской пучине вдали от Родины. Еще больше вдов и сирот, матерей и отцов, братьев и сестер оплакивали погибших, не зная, где возложить прощальный траурный венок и, преклонив колени, вознести молитву за упокой их душ.

Сразу же после окончания русско-японской войны и заключения Портсмутского мира на средства Морского министерства в Галерной гавани на Васильевском острове была построена небольшая деревянная церковь, получившая название Цусимской. Деятельное участие в ее сооружении приняли генерал-адъютант Ф. В. Дубасов, контр-адмирал Н. М. Яковлев и Е. А. Шеина. Но эта церковь не могла удовлетворить всех желавших заказать литургию с поминовением усопших.

Осенью 1908 г. родственники погибших моряков во главе с Е. А. Шеиной, вдовой командира крейсера «Светлана» капитана 1-го ранга С. П. Шеина, обратились к министру внутренних дел П. А. Столыпину с просьбой о

разрешении организовать сбор пожертвований на возведение большого каменного храма — памятника в честь моряков, отдавших свою жизнь «За Веру, Царя и Отечество». Член Госсовета, бывший председатель Морского технического комитета генерал-адъютант адмирал Ф. В. Дубасов в свою очередь обратился к морскому министру генерал-адъютанту адмиралу И. М. Дикову с просьбой «исходатайствовать всемилостивейшее соизволение Е. И. В.» на постройку храма и учреждение Особого комитета для сбора пожертвований на всей территории России на его постройку [2].

Говоря о храме Спаса на водах как о памятнике погибшим морякам, невольно задумываешься, почему именно памятник-храм, а не просто обелиск, стела, камень или какое-либо другое произведение монументального искусства? Ответ на этот вопрос лежит, по-видимому, в сфере связей и взаимоотношений церкви и флота. Каковы же были эти связи и взаимоотношения?

Прежде всего это вероисповедание личного состава флота, т.е. принадлежность к какой-либо религии, церкви, конфессии, а также к религиозным объединениям, верованиям и т.п.

О переменном составе, конечно, судить трудно, но об офицерах, адмиралах и вольнонаемных можно сделать совершенно определенные выводы, анализируя официальный документ «Список личного состава флота и Морского ведомства», скажем, за 1916 г., т.е. последний дореволюционный список.

Нужно сказать, что во всех дореволюционных документах национальность никогда не указывалась, значилось только вероисповедание. Атеистов среди офицеров и адмиралов обнаружить не удалось, православных числилось 80%, остальные 20% составляли (в порядке убывания) лютеране, католики и др. Это и понятно, во флоте служило много выходцев из Германии, Швеции, Англии и Польши, они в основном и составляли эти 20%.

Не менее важна при анализе связей и взаимоотношений и организационная структура церкви во флоте.

В священном Синоде, выступавшем на правах министерства, существовала должность протопресвитера, т.е. главного священника армии и флота, который имел право назначать священников на военные корабли и на соединения кораблей малого водоизмещения. Последним протопресвитером русской армии и флота был отец Георгий Шавельский.

Духовенство на военных кораблях существовало еще в допетровской России. Морской устав, вышедший в свет по повелению царя Петра I с 13 января 1720 г., регламентировал быт, службу и обязанности корабельных священнослужителей.

Он предписывал корабельным священникам «содержать себя в добром порядке в образ другим, отправлять службу Божию по-надлежащему, смотреть за больными, чтобы без причастия не умерли». Устав также уделял большое внимание авторитету священника во флоте: «Всем офицерам и рядовым надлежит священников любить и почитать, и никто да не дерзает оным как словом, так и делом досаду чинить и презирать, и ругаться. А кто против того погрешит, имеет по изобличении его преступления вдвое, так как бы то над светским человеком учинил, наказан быть».

Служба на кораблях совершалась утром и вечером. Того, кто без серьезных причин отсутствовал на литургии, ждало наказание. За появление на молитве в нетрезвом виде офицер подлежал аресту, при повторении проступка — отставлению от службы и разжалованию в рядовые. Старший офицер и вахтенные начальники во время богослужений принимали меры к тому, чтобы была полная тишина, избегали проведения каких-либо работ, учений. В дальних плаваниях личный состав корабля был обязан раз в году исповедаться.

На каждом корабле при начале богослужения поднимался молитвенный флаг (белое поле с прямым красным крестом в центре), били в рынду. В праздничные дни во время молебна назначался салют. Для богослужения на одной из палуб корабля разворачивалась походная церковь, представлявшая собой трехствор-