

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Вятский государственный гуманитарный университет»

Н. В. Коротков

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ФАНТАСТИКИ

Монография

Киров
ООО «Радуга-ПРЕСС»
2014

УДК 111.1
ББК 87.21
К68

*Печатается по решению
редакционно-издательского совета
Вятского государственного гуманитарного университета*

Рецензенты:

В. Ф. Юлов, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета;

Н. С. Семенов, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социальной работы Кировской государственной медицинской академии

Коротков, Н. В.

К68 Онтология и гносеология фантастики: монография / Н. В. Коротков. – Киров: ООО «Радуга-ПРЕСС», 2014. – 155 с.

ISBN 978-5-906544-04-9

В контрапункт сложившейся в фантастиковедении традиции, когда через анализ фантастических произведений исследователи в той или иной мере выходят на уровень философских обобщений, автор данной монографии через философскую проблематику выходит к фантастике, показывая продуктивность и, в известном смысле, необходимость использования фантастических сюжетов и образов для разрешения онтологических, гносеологических и прочих философских вопросов. В качестве «смычки» между философией и фантастикой автором используется концепт «коперниканское искусство», разработанный основоположником русского космизма Н. Ф. Федоровым.

Все иллюстрации взяты из открытых интернет-источников.

Автор будет благодарен за отзывы и замечания по содержанию монографии.
E-mail: n_korotkov@mail.ru

УДК 111.1
ББК 87.21

ISBN 978-5-906544-04-9

© Вятский государственный
гуманитарный университет
(ВятГГУ), 2014
© Коротков Н. В., 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Глава 1. ФЕНОМЕН ФАНТАСТИКИ: ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ	
1.1. Онтологические и эпистемологические аспекты продуктивного воображения	7
1.2. Эпистемология фантастики как художественно-философского феномена культуры	28
1.3. Фантастическое моделирование как форма социального конструирования	48
Глава 2. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ФАНТАСТИКИ В СВЕТЕ РУССКОГО КОСМИЗМА	
2.1. Взаимодополнительность различных форм рациональности в «философии общего дела» Н. Ф. Федорова	80
2.2. Художественная фантастика как «коперниканское искусство»	100
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	124
ПРИЛОЖЕНИЯ	126
Приложение 1 (публицистическое): «Аватар» как метод радикальной вестернизации.....	126
Приложение 2 (беллетристическое): Решающий эксперимент	132
Приложение 3 (компаративистское): Звездные войны на руинах Великого Кольца.....	136
Список литературы.....	143

*Старшему брату Виталию Ивановичу Борисову,
в спорах с которым зародился и разветвился
замысел данной книги*

ВВЕДЕНИЕ

Аллегория задает уже известный мир, лишь «вывертывая» его наизнанку, – фантастика творит новые миры.

А. Е. Левин, философ

Подлинная фантастика – это не другой мир, а наш мир как другой.

Г. Г. Амелин, философ

Литературоведы, с легкостью вычленив отличительные (типологические) признаки детектива и любовного романа, споткнулись на фантастике. Не нашлось у нее ярко выраженных отличительных признаков. И знаете, какое из этого проистекает заключение? Фантастики нет. Нету нас.

Е. Лукин, писатель-фантаст

Исследования многих комментаторов уже пролили достаточно тьмы на этот предмет, и вполне возможно, что, продолжай они в том же духе, мы скоро не будем ничего о нем знать.

М. Твен, гений

Согласно расширенной формулировке принципа дополненности Н. Бора, строгое определение любого понятия и его практическое применение взаимно исключают друг друга [160, с. 46]. Поэтому мы предпочли в деле прояснения сути объекта нашего исследования – понятия «фантастика» и однокоренных с ним – ничем не ограничивать диапазон их использования, чтобы, если можно так выразиться, по «делам» их узнать их. В связи с этим в данной работе фантастические сюжеты и образность используются не только в качестве объекта изучения, но и как средство осмысления объекта, методологический прием; прецедент подобного подхода к проблеме создал еще Г. С. Альтшуллер в своих «Этюдах о фантазии».

Один из сущностных принципов фантастики – проектное упреждение социальной практики. Фантастика выступает в качестве особого феномена культуры, позволяющего моделировать био-, идео-, семио- и техносферы («вторичные миры»), по ряду парамет-

ров альтернативные существующим, а также тестировать их на взаимную совместимость, причем отдельные разработки «инсталлируются» непосредственно в «первичный мир». В связи с этим можно утверждать, что именно в фантастике находит предельное выражение продуктивное воображение в своем собственном смысле, то есть как способность исходно произвести («про-из-вести» – вывести наружу), обналичить, воплотить предмет [30, с. 50, 57; 202, с. 79]. Характерно, что многие современные эпистемологические проблемы были впервые поставлены именно в художественной фантастике, в частности проблема искусственного интеллекта.

Изучение открытых саморазвивающихся человекоразмерных систем и их взаимодействия друг с другом подразумевает выявление связей между внутринаучными и общесоциальными ценностями, что в эпистемологии, даже неклассической, тормозилось установкой на свободу науки от ценностей, в то время как фантастика олицетворяет собой принцип доверия субъекту познания. Так, по утверждению астрофизика, писателя-фантаста и фантастиковеда П. Р. Амнуэля, если традиционная установка научного познания – «презумпция естественности», объяснение исследуемых явлений через выявление их природной обусловленности, то «научная фантастика» (НФ) исходит из «презумпции искусственности» (в этом, кстати, можно усмотреть и скрытый религиозный пафос НФ¹).

Наконец, во избежание превратного понимания заявленного в названии *предмета* исследования необходимо отметить, что в общем и целом мы исходили из предпосылки об онтологичности любой гносеологии² и постулата М. Хайдеггера о том, что «фундаментальная онтология», основополагающая по отношению ко всем другим онтологиям, выводится из экзистенциальной аналитики присутствия (Dasein).

¹ Как, впрочем, и ненаучной фантастики; подробнее об условности классификаций фантастики см. в 1.2 настоящего исследования.

² О чем, среди прочих, хорошо сказал Н. А. Бердяев: «Первоначально, непосредственно дано бытие, живая действительность и отношения *внутри* этой действительности, а не отношение к ней чего-то *вне* ее лежащего. Никакого субъекта и мышления вне действительности, вне бытия нет... Этим нисколько, конечно, не отрицается, что в самой действительности, в бытии мышление, познание играет большую роль, возможно даже, что основа бытия есть Разум, Логос» [18, с. 126].

Глава 1. ФЕНОМЕН ФАНТАСТИКИ: ОНТОЛОГО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

1.1. Онтологические и эпистемологические аспекты продуктивного воображения

1

Два человека встретились на вершине холма. Один человек увидел перед собой ужасное существо с огромным количеством конечностей и безголовым поблескивающим торсом. Существо столь инородное, что оно прекрасно переносило ледящую марсианскую стужу, разгуливая по планете нагишом и без дыхательного аппарата, хотя воздуха тут, считай, что нет. Другой человек увидел перед собой ужасное существо – невероятно! – всего с четырьмя конечностями и каким-то уродливым наростом на торсе. Существо столь инородное, что в таком теплом климате оно скрывало свое тело тяжелой одеждой и пряталось от освежающих дуновений ветра под гермошлемом.

Оба человека истошно закричали и бросились в разные стороны.

Э. Бучер. Человек

...На некоторых больших планетах с исключительно плотной атмосферой люди летали с помощью собственных крыльев. Еще были люди, которые произошли от похожего на слизняка предка – то есть не по линии позвоночных, тем более не от животных.

О. Стэплдон. Создатель звезд

Принцип доверия субъекту познания. – Кант vs Достоевский. – «Антропный» принцип. – «Практический разум» – ненаучная форма рациональности? – Рационализм: познание как дознание. – «Другой» – Двойник или Собеседник? – Казус сороконожки. – Субъект познания как возможный человек.

Ядром всей современной гносеологической проблематики, в том числе связанной с эпистемологическим статусом воображения, на наш взгляд, является «принцип доверия субъекту познания», в

более точной формулировке – «принцип доверия человеку как субъекту познания». Согласно данному принципу, «чистый разум», логический интеллект выступают хоть и необходимым, но недостаточным условием познания, как и критерием истинности полученного знания. Субъектом познания является именно человек как уникальная психосоматическая целостность, несводимая к совокупности своих свойств, единство телесного, социального и трансцендентального. При этом человек в данном контексте не отождествляется со своим внешним анатомическим обликом, вообще – с конкретным биологическим видом. В некоторых философских традициях в этом же значении используют понятие «личность». Так, У. Джемс выделяет в личности духовный, социальный и физический аспекты (причем последний не сводится к индивидуальной телесности, включая в себя также одежду, жилище, семью данной личности и т. п.) [49, с. 15]; Л. П. Карсавин понимает личность как «телесно-духовное существо, определенное, неповторимо-своеобразное и многовидное» [82, с. 238]. С. Л. Франк пишет о том, что тело наше *тоже лично*, ибо «служит проводником во внешнем выражении личности того, что наполняет ее внутри, оно не приклеено к личности, а есть живая часть личности» [113, с. 88].

Напротив, картезианское отождествление разума и личности нельзя признать правомерным: из факта мышления следует только существование самого мышления, но ни жизнь как таковая, ни личностное бытие к нему не сводятся – равно как и не выводятся из него. По справедливому замечанию А. А. Гусейнова, «я включен в теоретический мир в той мере, в какой я совпадаю с другими, детерминирован внешними причинами, встраиваем в закономерные ряды в качестве тела, живого существа, случайной величины и т. д., т. е. в той мере, в какой я не есть я» [39]. Поэтому картезианский рационализм и связанный с ним механицизм, уподобление организма механизму, дают неадекватное знание («полузнание») о *бытии в целом*, то есть не только о становлении бытия (чему Р. Декарт уделил должное внимание, разработав вихревую концепцию космогенеза), но и о бытии становления, о жизни как философской категории, соразмерной «духу» и «материи», о субъекте познания как целостном человеке, то есть единстве трансцендентальной и эмпирической «субъективностей» (говоря языком последующей философии), и прежде всего о характере самого этого единства. Р. Декарт пишет: «Так как мы не представляем себе, чтобы тело

каким-либо образом мыслило, у нас есть основание полагать, что все имеющиеся у нас мысли принадлежат душе» [46, с. 483]. Иными словами, вопросы, каким образом и в какой степени мышление обусловлено телесностью, наконец, можно ли вообще говорить о подобной обусловленности, Декартом даже не ставятся; основоположник рационализма ограничивается лишь определением телесной топологии мыслящей субстанции (шишковидная железа как «седло души»).

Введение И. Кантом понятия трансцендентальной субъективности, с одной стороны, ограничило область применимости научного познания «миром явлений» (что ставили Канту в заслугу даже традиционно выступавшие в оппозиции «западному одностороннему рационализму» русские религиозные философы [110, с. 81]), но, с другой стороны, способствовало отождествлению познания как такового с научным, подразумевающим соответствие эмпирических представлений категориям чистого разума. Мир «вещей-в-себе» при таком подходе выносится за границы любой возможной эпистемологии, равно как и альтернативные («дополнительные») научным формы познания. Например, бессмысленным оказывается вопрос о возможности/невозможности эквивалентного перевода знания, выраженного (даже: впервые «схваченного») в художественной форме, в форму научную, логико-силлогистическую (в том числе научно-философскую): можно ли, например, *без потери смысла* пересказать «Так говорил Заратустра» на языке научных понятий или свести в систему философию Ф. Ницше. Ведь то, что не поддастся подобному переводу, просто *не будет научным мышлением идентифицировано в качестве знания* (так, образы фантазии, то есть, по определению Канта, те представления, которые «не соответствуют понятию о предмете», данными опыта не являются и, следовательно, познавательного значения не имеют [78, с. 937]). Таким образом, с точки зрения ученого, данный перевод может казаться эквивалентным, но не быть таковым в горизонте мифопоэтического или религиозного мышления.

Как об этом говорил Ф. М. Достоевский (устаами Свидригайлова): «Я согласен, что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как только больным, а не то, что их – *нет*, самих по себе. ...Привидения – это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, по-

тому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» [53, с. 228]. Развивая эту мысль, В. В. Розанов в трактате «О “Легенде о Великом инквизиторе” Ф. М. Достоевского» расширяет ряд личностных условий познания: так, существование незримых духовных связей между людьми способно наиболее ясно открыться человеку именно в состоянии выпадения из системы этих связей, что является закономерным итогом убийства им другого человека.

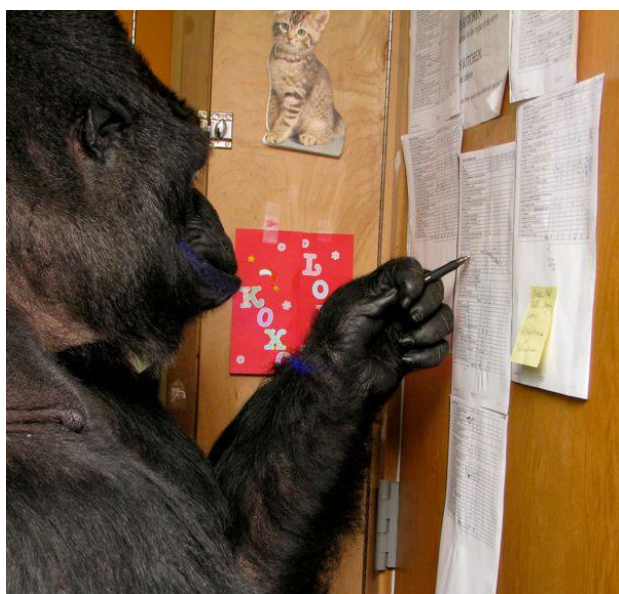
Но с точки зрения идеи трансцендентальной субъективности эти связи несущественны для познания, а научные выводы о мире равноценны и для человека, и для марсианина, и даже для «привидения», то есть не зависят от биологического (вообще – материального) субстрата существа, занимающегося научными исследованиями. Тем не менее, как заметил современный феноменолог М. Мерло-Понти, «мое тело вовсе не является для меня всего лишь фрагментом пространства; не обладай я телом, пространство для меня не существовало бы» [132, с. 142]. Подобную точку зрения задолго до него обосновывал английский теолог Э. Эбботт в своем научно-фантастическом романе «Флатландия» (1884), где описан двухмерный мир, один из жителей которого в мистическом опыте общения с божественной Сферой получил знание о существовании третьего измерения пространства, после чего был брошен властями в тюрьму как опасный еретик.

Наконец, в связи с рассматриваемой темой можно обратиться и к так называемому «антропному принципу», чье название, впрочем, не соответствует содержанию обозначенного им парадокса, из которого следует, по сути, уникальность не только лишь человека, а всей земной биосферы в целом. Ведь даже если бы не существовало «феномена человека в космосе», парадокс, условно обозначаемый как «антропный принцип», оставался бы; сформулировать его можно так: будь значения универсальных физических постоянных чуть другими, *жизнь* на углеродной основе не могла бы существовать. В частности, «достаточно увеличить массу электрона в три раза, чтобы... всё во Вселенной состояло бы из одних нейтро-

нов» [65, с. 229]. Но, в конце концов, разум гипотетически возможен и на нейтронной основе, как показал астрофизик и писатель П. Р. Амнуэль в НФ-рассказе «Преодоление»: «Нейтронная звезда как носитель разума. Солнце, сжатое до размеров небольшого городка. Немыслимое давление заставляет нейтроны слипаться друг с другом. Возникают длинные нейтронные цепочки – нейтронные молекулы. Неорганическая жизнь. Вся звезда становится единым мозгом. В ее сверхпроводящем и сверхтекучем теле все нейтронные молекулы оказываются связанными информационной цепью сигналов. Огромный мозг в черепной коробке размером двадцать километров. Мозг, для которого наша Земля – ничто, пустота, сквозь которую можно пронестись, не заметив... И однажды звезда осознает себя, начинает быть...» [10] Но если возможен разум («разумный наблюдатель») на нейтронном субстрате, то существование разума на углеродной основе, то есть земного человечества, имеет самостоятельный смысл только при допущении, что специфика этих двух разумов сущностно различается, знание, полученное ими, будет по-разному «отражать» бытие (или даже отражать разное, в буквальном смысле, бытие; либо разные атрибуты бытия, которых, если верить Б. Спинозе, существует гораздо больше, чем только пространство и время). Тем не менее, в условиях недоказанности научно-фантастической гипотезы существования разумных планет и звезд (получившей и собственно научное обоснование – в книге В. А. Лефевра «Космический субъект» 1997 года), остается в силе и предположение о необходимой связи между разумом как таковым и углеродным биологическим субстратом. В любом случае приходим к выводу о наличии сущностной связи между телесностью (пусть даже в «снятой» – в перспективе ноогенеза – форме [170, с. 117–125]) и когнитивными способностями.

Справедливости ради надо отметить, что кантовское понятие «практического разума» можно трактовать и в качестве ненаучной формы рациональности [58, с. 14–15], однако, согласно замечанию М. М. Бахтина, «практический разум» болен всё тем же «роковым теоретизмом»: поступок как «моя историческая, индивидуально ответственная активность» может быть лишь *post factum* описан и понят с точки зрения формальной этики [13]. Действительно, следование категорическому императиву снимает с индивида личностную ответственность за последствия его «моральных» (в антитезу «легальным») поступков. Грубо говоря: делай, что должен, а там

хоть трава не расти. Кроме того, категорический императив, не будучи опосредован *заповедью любви* к ближнему, легитимирует, среди прочих, и антигуманные поступки. В принципе, солдат-наемник, по контракту убивающий в горячих точках бойцов армии противника, может мотивировать свои действия желанием героической смерти в бою (не это ли имел в виду Ницше, когда писал, что «от категорического императива разит жестокостью»? [144, с. 445]). Сам Кант даже не рассматривает такую возможность, и в этом ее категорическом непризнании «практический разум» выдает себя как разум прагматический, утилитаристский (на что указывал еще Т. Адорно в труде «Проблемы философии морали»), сводится к гедонизму, к личному благополучию как высшей ценности. За любовь же Кант вообще не признает ни гносеологического, ни морального значения – в силу ее произвольного, спонтанного характера; в отличие от языческого философа Платона, отстаивавшего (как и – много позже – «конспиративный» русский философ М. М. Бахтин [12, с. 234–235]) колоссальную ценность любви в эйдетическом познании, «усмотрении сущности» вещи.



В результате осуществления исследовательской программы учёных Стенфордского университета горилла Коко овладела более чем тысячью знаков амслена и способна воспринимать на слух и понимать около двух тысяч английских слов. Сами себя обезьяны, участвующие в эксперименте, относят к людям, а своих соплеменников, не владеющих «языком межнационального общения», уничижительно называют «черными тварями»

ным в контексте кантовской этики и может быть осуждена, то лишь постольку, поскольку она ожесточает сердце насильника-человека [79, с. 310–311]. Тем не менее научные открытия последних лет, доказавшие наличие у животных многих качеств, раньше считавшихся атрибутивными для *homo sapiens*, привели к распространению на животных некоторых прав человека (например, в по-

дится к гедонизму, к личному благополучию как высшей ценности. За любовь же Кант вообще не признает ни гносеологического, ни морального значения – в силу ее произвольного, спонтанного характера; в отличие от языческого философа Платона, отстаивавшего (как и – много позже – «конспиративный» русский философ М. М. Бахтин [12, с. 234–235]) колоссальную ценность любви в эйдетическом познании, «усмотрении сущности» вещи.

Кроме того, по всей видимости, категорический императив не распространяется на животных – в силу их невменяемости (невозможности вменить им что-либо в долг). Если жестокость по отношению к живот-

следние годы медицинские опыты на высших приматах законодательно запрещены в Англии и Новой Зеландии [161]). В связи с этим примечательно замечание З. П. Морохоевой о том, что в представлении древних бурят (впрочем, предки других народов тоже не являются здесь исключением) «люди и животные... не отличаются друг от друга, это всё люди: человек – это человек земли, лебедь – человек неба, медведь – горный человек. Люди превращаются в животных, и наоборот» [139, с. 13]. Знание об общности всех форм жизни (которое в современной науке выражается понятием «универсальный генетический код») доступно дикарю не логико-силлогистически, а посредством «свободного варьирования в фантазии» (если использовать терминологию Э. Гуссерля, выдающегося продолжателя заложенной Р. Декартом трансценденталистской традиции в философии). Я могу представить (вообразить) себя иным, мысленно «достраивая» к своей телесности дополнительные модусы или изменяя атрибутивные характеристики: например, воображая себя сороконогим (если вслед за Платоном трактовать в качестве атрибутивного человеческого свойства двуногость [51, с. 226]). В конце концов, я могу прямо представить себя сороконожкой, а сороконожку – мной, подобно китайскому мудрецу, гадавшему, бабочка ли он, которой снится, что она – человек, или все-таки человек, возомнивший себя бабочкой. В качестве закономерного следствия такого вчувствования («вживания», по Бахтину [13]) можно, кстати, рассматривать популярность среди буддистов вегетарианства, тогда как, например, вивисекция неразрывно связана с духом картезианства. Характерно, что прямой научно-практической предпосылкой рационализма как особой методологии была аутопсия (медицинское вскрытие трупов), которая в христианском мире табуировалась и качественный сдвиг в развитии которой приходится как раз на время жизни Р. Декарта; последний и сам был виртуозным мастером препарирования [151, с. 109]. Традиционной метафорой научного естествознания являлась деятельность инквизитора, с помощью широкого пыточного инструментария добывающегося признания от еретика (природы). Знаменательно, что апофеозом философского и научного рационализма стали, в известном смысле, газовые камеры: согласно З. Бауману, ужас от нацистских массовых убийств – это ужас от того, насколько рационально они были организованы.

Итак, те моральные принципы, которые были впервые закреплены (осознаны) в мифологической форме, не могли быть подвергнуты верификации с помощью логико-силлогистического интеллекта, поскольку последний еще не существовал в качестве особой формы мышления. Но несмотря на это мифопоэтическое моральное знание («мифопоэтическое», если можно так выразиться) оказалось в ряде случаев прозорливее рационалистических концептуализаций морали, основным критерием истинности которых являлось собственно логическое, понятийное мышление. Не случайно сейчас происходит переоценка мифологического знания, отношения первобытного человека к природе как матери, которая по определению не может быть «собственностью» (например, в Монголии не существовало купли-продажи земли вплоть до XIV века [139, с. 31], то есть до принятия монотеистической религии, ислама). Заговорили даже о необходимости диалога с природой, включающего потребительское к ней отношение [152, с. 263–264].

Исходным нравственным отношением, предваряющим всевозможные философские и научные рационализации морали, является такое, при котором я отношусь к себе с точки зрения Другого, а к Другому как к себе самому. Парадокс Другого, как отмечает, в частности, А. М. Пятигорский, состоит в том, что «"другой" дан мне в мышлении, только когда или он уже стал мной, перестав быть "другим", или я уже стал им, перестав быть собой» [156, с. 404]. Отсюда философ делает вывод, что никакая феноменология «другого» невозможна без предпосылки о «другом другом» (или «другом» «другого»), то есть того в Другом, чем я не могу стать в принципе и что не может стать мной [156, с. 405]. По замечанию Ю. М. Лотмана, именно эта «область непереводаемого», исключенная из диалога, и задает его познавательную ценность [115, с. 17]. Однако трансцендентальная субъективность, всегда равная самой себе, не является достаточной предпосылкой диалога, а следовательно, и сознания, сама природа которого диалогична: элементарный акт рефлексии возможен лишь через отношение к самому себе как к Другому [13; 102, с. 52]. Собственно, догматизм (как в нравственности, так и в мышлении) связан с неспособностью человека абстрагироваться от самого себя, *представить* себя Другим, а Другого – собой: например, себя – медведем, а медведя – «горным человеком». Характерно, что Кант, критически отзываясь о творческой силе воображения, утверждал невозможность помыслить ра-

зумное существо, будь то ангел или Бог, иначе как в образе человека [78, с. 946]; с этим утверждением закономерным образом «рифмуется» последующее отождествление О. Контом Бога с человечеством как единством всех прежних, нынешних и будущих поколений (которые, не рискуя погрешить против логики Конта, можно прямо уподобить непрерывно обновляющимся клеткам этого сверхорганизма). Закономерно поэтому, что в гуссерлевской теории интересубъективности, по сути, происходит отождествление другого *тела* с телом *Другого*, что, на наш взгляд, неправомерно. По Э. Гуссерлю, необходимым условием постижения другого Я является признание сущностной аналогичности всех трансцендентальных эго, гарантом которой, в свою очередь, выступает физическое и физиологическое сходство всех эмпирических субъектов [28, с. 153; 41, с. 44]. Таким образом, по сути, интересубъективность в гуссерлевской «редакции» означает не постижение Другого, а умножение Я. Собственно, от такой подмены предостерегал еще А. А. Ухтомский: «...Ужасно тесно спаяны между собой темы о Двойнике и Собеседнике: пока человек не освободился еще от своего Двойника, он, собственно, и не имеет еще Собеседника, а говорит и бредит сам с собою; и лишь тогда, когда он пробьет скорлупу и поставит центр тяготения на лице другого, он получает впервые Собеседника [21, с. 4]. Здесь надо лишь уточнить, что велик риск принять за «лицо» Другого его «зад» (равно как «сохранить лицо» для двух разных людей может означать прямо противоположное).

Результатом самопознания с помощью «голого» интеллекта является отождествление Я с интеллектом (декартовское «*cogito*», кантовское «трансцендентальное единство апперцепции»). Попытки вундеркиндов объяснить, алгоритмизировать свой талант чреватых его утратой: «так сороконожка ходить разучилась». Как отмечал М. К. Мамардашвили, предпосылкой объяснения чего-либо является полное «изъятие» из него сознания. Но в данном случае изъятым оказывается творческий дар. Последнее слово отсылает к религиозно-философскому представлению о том, что человеческим в человеке является божественное (С. Л. Франк). Мамардашвили, выражая ту же самую мысль, предпочитал говорить о «сверхчеловеческом» [126, 112–114]. Иными словами, речь идет не об эмпирическом субъекте («человеке-машине» Ж. Ламетри) и не о кантовской трансцендентальной субъективности, всегда равной самой себе, а о том «возможном человеке», который только и является

предметом философии [122, с. 11]. Но тогда единственно возможным подлинным объяснением человека как познающего субъекта является *использование* им своего дара, то есть собственно творчество; равно как лучшая, исчерпывающая все его возможные трактовки интерпретация художественного текста – всегда сам этот текст. Поэтому Мамардашвили говорил о ньютоновской механике, что «автор этого произведения... сам произведен в пространстве этого произведения, извлечен созданием его из глубин человека “Ньютон”, о которых последний ничего не знал или знал всякие пустяки» [123, с. 308]. В процессе познания происходит сущностная трансформация человека (учитывая сартровский тезис о том, что сущность человека не предшествует существованию), развитие у него новых «органов мышления», которые, с одной стороны, нельзя «свести к чистому “духу”... а с другой – дедуцировать их из имеющихся или возможных в будущем физических законов» [123, с. 296]. Таким образом, у Мамардашвили речь идет не о трансцендентальном субъекте, использующем тело в качестве «зонда» (А. Ш. Тхостов [191, с. 3–13]), – *сам субъект* не может быть «отмыслен» от тела, поэтому для характеристики познающего субъекта Мамардашвили в труде «Стрела познания» вводит понятие «мыслеорганизм».

2

Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует: ибо без бытия, в котором её выражение, мысли тебе не найти.

Парменид. О природе

Dasein и дизайн: характер взаимосвязи. – Культуролоичность: неотмыслимость культуры от субъекта познания. – ИскИн: сомнительный субъект (познания). – Фантастическая образность как средство перевода трансцендентного в имманентное. – Воображение и интуиция.

В свете вышеизложенного правомерно утверждать о существовании прямой связи между *Dasein* и дизайном, сознанием и телесностью: трансцендентальная субъективность является залогом

аподиктичности опыта, но сама возможность качественно нового опыта связана с качественной же трансформацией субъекта познания, который не может быть отмыслен от своего физического аспекта, причем, поскольку в человеке невозможно разделить естественный и сформированный культурой слои поведения, физический аспект личности не должен отождествляться с индивидуальной телесностью.

В одно время с разработкой М. Шелером проекта философской антропологии русский ученый и философ-евразиец Н. С. Трубецкой выступил с во многом созвучным, но, пожалуй, еще более амбициозным и перспективным проектом «персонологии» как особой науки о личности, причем не только «частночеловеческой», но и «многочеловеческой» («симфонической» в терминологии иерархического персонализма или «коллективной», говоря современным языком). Более того, окружающая природа («месторазвитие», по П. Н. Савицкому, «вмещающий ландшафт», по Л. Н. Гумилеву), в которую «вписана» та или иная симфоническая личность, должна также рассматриваться в качестве неотделимой части такой личности (по аналогии с психофизическим единством личности частночеловеческой). Как позже писал Ю. М. Лотман, пространство культуры не существует вне противопоставления миру природы, граница между ними проходит внутри человеческой психики, а следовательно, «неосторожно было бы категорически исключить животный мир из сферы культуры» [115, с. 31]. Персонология, с одной стороны, должна была стать общим фокусом исследований социогуманитарных и естественнонаучных дисциплин, с другой – способствовать всестороннему развитию личности (понимаемой в обоих вышеуказанных смыслах), т. е. быть даже больше чем наукой [189, с. 151–157]. Проект Н. С. Трубецкого так, по сути, и не был осуществлен, возможно, в силу некоторой своей утопичности; однако для нас важна открытая им предельная перспектива осмысления человека: *можно говорить не только о концепциях личности в разных культурах, но о самих этих культурах в целом как о различных концептуализациях личности и воплощениях феномена человека.* Эта же самая мысль встречается и у близкого к русскому органицизму и евразийству О. Шпенглера: «Быть знатоком людей – это значит разбираться также и в тех человеческих организмах большого стиля, которые я называю культурами, понимать их выражение лица, их язык точно так же, как понимают всех их у от-

дельного человека» [225, с. 143]. В данном контексте *снимается граница между познанием бытия и самопознанием личности*, человеческого в человеке (причем как «слишком человеческого», так и «сверхчеловеческого», как сферы повседневности, так и самых невероятных фантазмов, пестующих «волю к власти»). О. Шпенглер прямо пишет, что в будущем «все науки... сделаются фрагментами одной-единственной колоссальной физиономики всего человеческого» [226, с. 31], т. е. возникнет подлинная «всемирная история», которая объединит в качестве своих элементов астрономию, геологию, биологию, антропологию, историю человеческих культур, историю отдельных элементов культур, семейную хронику и биографию.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что вне культуры невозможно познание, равно как компьютерный «чистый» интеллект не способен продуцировать знание. В этом контексте весьма показательна, в частности, проблема искусственного интеллекта (ИскИна), над созданием которого ученые тщетно бьются уже многие десятилетия. Вместе с тем если под интеллектом понимать способность сбора, хранения, передачи и обработки данных, то необходимо признать, что искусственный интеллект уже создан. Так, «гуру искусственного интеллекта» Марвин Минский в беседе с автором нашумевшей книги «Конец науки» Джоном Хорганом пренебрежительно отозвался о тех, кто сомневается, что компьютеры обладают сознанием. Как утверждает Минский (по сути, отождествляя сознание и интеллект), «сознание – это просто тип короткой памяти, «низкосортная система для ведения счетов. Компьютерные программы, такие как LISP, которые имеют свойства, помогающие восстановить их этапы обработки данных, “очень сознательны”, более, чем люди с их жалко мелкими банками памяти» [214, с. 298–299]. Между тем такой ИскИн поразительно напоминает «идеального раба», выведение которого из узников концлагерей (изначально задумывавшихся и используемых в качестве исследовательских лабораторий) было одной из актуальных задач нацистской науки и который оказался абсолютно бесполезен – в силу полного своего обезличивания, «расчеловечивания». А ведь даже в «Матрице», признанной классике киберпанка, люди, по некоторым интерпретациям, сохранены именно в качестве существ, причастных к сознанию: ведь вместо людей в качестве аккумуляторов энергии машинами вполне мог бы использоваться



Кадр из фильма «Матрица: революция» (2003)

крупный домашний скот, как на это указывает Р. Сойер [175]. Поскольку искусственный *интеллект* гораздо эффективнее человеческого, можно предположить, что машины заинтересованы в сохранении именно творческого воображения, *фантазии*: ведь даже для агента Сми-

та, обретшего свободу воли, единственно доступной формой «творчества» остается самокопирование, то есть вторчество. Опять же, характерно, что, согласно Архитектору, первая Матрица была смоделирована по образу утопии, общества без насилия и социальных конфликтов – в полном соответствии с просветительским автономным (формально-логическим, «машинным») разумом. Однако люди не смогли прижиться в такой беззаботной симуляции и стали массово из нее «абортироваться» – в полном соответствии с предостережениями русской экзистенциальной философии («сверхлогичной», по характеристике А. Лосева): вспомнить хотя бы «Записки из подполья» Ф. М. Достоевского с его «дважды два пять премилая иногда вещица» и мн. др.

Говоря о субъекте познания как о культуроличности, о немислимости субъекта познания вне той или иной культуры, нельзя, тем не менее, обойти вниманием экзистенциалистский постулат, согласно которому объективированные результаты трансцендирования личности, то есть собственно культура, немедленно омертвляются, выступая чем-то абсолютно чуждым человеку как познающему субъекту, ибо, согласно определению Ж.-П. Сартра, сознание есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть. Таким образом, философия, понимаемая как «самосознание культуры» (В. В. Миронов), всегда является *контркультурой*. С учетом этой оговорки можно сказать, что культура входит в субъект познания составной частью (бердяевское: не личность – часть природы или социума, а социум и природа – части личности [16, с. 28]), но одновременно она и не входит в субъект познания – теми своими функциями, которые осуществляют самоподдержание, воспроизводство культурных форм вместо их преодоления (трансцендиро-

вания), то есть трансформации в новые формы. Поэтому М. К. Мамардашвили определяет познание как «экспериментирование с формами, а не сами формы». Притом что культурные формы являются условием раскрытия тех или иных возможностей человека, творчество *новых* форм (познание), как указывает Мамардашвили, размещается в докультурном (акультурном) зазоре [123, с. 300]. Отсюда, кстати, становится понятным смысл сформулированного Б. П. Вышеславцевым «закона творчества во всей его широте (поэзии в широком смысле): оно творит из мечты, из фантастического образа, из *невозможного*. Но здравый смысл называет невозможное «обманом»», поскольку научился жить среди «низких истин» [30, с. 56]. «Невозможным» (фантастическим) является всё то, для чего нет готовых культурных форм; например, в науке это – «непарадигмальные проблемы» (А. С. Майданов [119]). В этом же смысле С. Жижек определяет политику как «искусство невозможного», то есть выбор не из разных возможностей внутри некой системы координат, а выбор самой системы координат. В качестве такой «невозможной» этики можно назвать идею Ницше о сверхчеловеческом целеполагании «по ту сторону добра и зла», попытки разработки «морали непредопределенности» Ж.-П. Сартром и С. Де Бовуар и т. д.

Фактически здесь речь идет о том, что *фантастическая образность позволяет переводить трансцендентное в имманентное*. Ведь, как указывал Н. А. Бердяев, «трансцендентное есть относительное понятие: что-то бывает трансцендентно лишь по отношению к чему-то, и потому трансцендентное по отношению к одному может оказаться имманентным по отношению к другому» [18, с. 131]. Правда, А. Е. Левин в своей статье «Англо-американская фантастика как социокультурный феномен», опубликованной в «Вопросах философии» за 1976 год, но до сих пор не утратившей актуальность и прилежно цитируемой (без кавычек) в фантастологических диссертациях [204, с. 8, 13, 19, 20], пишет, что фантастика «оказалась способной заметить и развить лишь те аспекты будущих изменений, которые уже имели в общественном сознании какие-то прототипы. <...> Ни сказка, ни поэзия, скажем, никогда не создадут образ частицы с отрицательной энергией, ибо для него просто не возникает в их “сфере деятельности” никаких аналогов» [99, с. 152–153]. Но еще раньше, чем была написана статья А. Е. Левина, на данный аргумент возразил Я. Э. Голосовкер в сво-

ей «Логике мифа»: «...Пусть тень Аида выдумана, нереальна – позитивный электрон реален. Но в разрезе логики выдумка (тень) и реальность (электрон) обладают сходной характеристикой. Воображение мифотворца, выдумывая, познало нечто, научно удостоверенное тысячелетия спустя. Объекты науки о микромире созданы по образу и подобию объектов мифомира. Воображением познают» [34]. Здесь можно также вспомнить Платона, который в своем самом фантазмагорическом диалоге «Тимей» предвосхитил, по оценке В. Гейзенберга, положение современной квантовой физики о том, что микромир, управляемый и описываемый чисто математическими закономерностями, лежит в основе эмпирически наблюдаемого (и как будто не имеющего с ним ничего общего) макромира [33, с. 272].

Приведем еще один пример. А. В. Кураев в своей публичной лекции «Фильм “Матрица” как повод для разговора о религиозной философии» (которая является неплохим введением в специфику и проблематику философии как таковой) приводит любопытную цитату из «Аниматрицы»: машины не человечны, потому что не видят снов [92, с. 341], то есть, как поясняет Кураев, кибернетический механизм, в отличие от человека, не знает о том, что есть реальность виртуальная, а есть реальная. Конечно, это утверждение можно попытаться оспорить, ведь по сюжету именно обладающие разумом машины загрузили сознание человечества в «виртуал». Но дело в том, что данное «знание» машин носит чисто инструментальный характер: из владения какой-либо технологией (в данном случае – технологией создания виртуальной реальности, имитирующей повседневность земной цивилизации конца XX века) еще не следует понимания реальности, поддерживаемой этой технологией. Врач, лечащий аутистов, может иметь детальное представление об аутизме, о его предпосылках и «механизмах», но всё же мир человека с этим синдромом, его восприятие реальности никогда не станут *собственным*, экзистенциальным опытом врача. По словам австралийского философа Дэвида Чалмерса, «изучение нейронов... не может открыть, почему удары звуковых волн о наши уши порождают наш субъективный *опыт* Пятой симфонии Бетховена. Все физические теории... описывают только функции – такие как память, внимание, намерение, самоанализ, – относящиеся к специфическому процессу в мозгу. Но ни одна из этих теорий не может объяснить, почему эти функции сопровождаются субъективным

опытом» [214, с. 293]. Вместе с тем если бы сон не сопровождался спонтанной деятельностью воображения, предельно свободным «варьированием в фантазии» (вследствие чего он либо был бы без сновидений, либо практически ничем не отличался бы от бодрствования), то человек никогда не смог бы извлечь из сна представление о своей двойственной природе, своей «нетождественности» самому себе, то есть не получил бы понятия о себе как свободе, а не только как «куске природы».

Таким образом, несмотря на кантовское отождествление всякого воображения, кроме чистых созерцаний пространства и времени, с репродуктивным, замкнутым на эмпирическом опыте, фантазия может быть охарактеризована в качестве продуктивного (и даже – вслед за Э. В. Ильенковым – «творческого» [72]) воображения – в том смысле, что именно в ней возможен прорыв в «ноуменальную» область, для фиксации которой еще нет соответствующих понятий в языке науки и ориентирующейся на научность философии. Отсюда огромное количество неологизмов, порожденных творчеством футуристов, будетлян, биокосмистов, сюрреалистов и представителей прочих направлений фантастической поэзии: ведь невозможное, необычайное и слов требует небывалых, новых. Сюда же относится и связь фантазии, творческого воображения с метафоризацией – заимствованием непривычных, небывалых (для данной сферы деятельности) слов и словосочетаний из других областей.

С точки зрения современной психологии «чистое, безобразное мышление, о котором когда-то говорили немецкие психологи, невозможно потому, что оно должно было бы состоять из бесконечного ряда понятий, за каждым из которых тянулся бы бесконечный шлейф логических определений. То, что позволяет нам при оперировании понятиями удерживать мыслимое в них содержание без развертывания его в речевом (или в каком-либо другом символическом) высказывании, есть не что иное, как образ восприятия. Он выступает как чувственный символ мыслимого содержания *независимо от объема последнего*. Поэтому человек имеет не только образы отдельных предметов, но и образ мира» [68, с. 134; 77, 110–111]. По сути, все образы Бытия, созданные древнегреческими натурфилософами, были таким «броском мысли при помощи воображения» (Эпикур), «гештальт-переключением» (В. Н. Порус), мыслеприключением. Более того, как доказывает, в частности, В. М. Розин, вто-

рая сигнальная система и специфически человеческие социальные отношения складывались параллельно с воображением, обеспечивавшим для них предметную основу. «Эволюция» того или иного сигнала, например, обозначающего «спокойствие», из *составной части* соответствующей (безопасной) ситуации в «знак», то есть в ее *обозначение*, невозможна без «перепредставления» ситуации: когда, например, вместо побега от хищника наш обезьяноподобный предок по соответствующему сигналу вожака остался на месте, сохранив спокойствие. Иначе говоря, по выражению В. М. Розина, он как бы помешался на миг (видя одно, воображал и видел прямо противоположное), ввергнув хищника в замешательство своим непредсказуемым, алогичным поведением; после чего тот ретировался в поисках более «нормальной» пищи [159, с. 86–87]. Таким образом, шутка М. Н. Задорнова о том, что «обезьяна сошла с ума и стала человеком», получает строгий научный смысл. Данная реконструкция генезиса семио- и социосферы (ибо речь фактически идет о зарождении виртуального пространства культуры) соответствует данным этологии, сообщаемым Ю. М. Лотманом в его последней книге «Культура и взрыв». Антропоморфизируя, можно сказать, что животные воспринимают человека как сумасшедшее животное (тогда как человек зверя – как глупого человека), ибо е-



Рисунок А. Ш., больного шизофренией. Музей творчества душевнобольных Архангельской областной клинической психиатрической больницы

ли поведение животных ритуально, то человеческое тяготеет к изобретательству, нарушению стереотипов [115, с. 34].

Именно воображение главным образом и освобождает интеллект от решения чисто биологических задач. В то время как сознание фокусируется на контроле текущей ситуации, в подсознательном «я» (говоря словами А. Пуанкаре) господствует свобода, то есть происходит динамичный перебор различных элементов восприятия в их всевозможных (включая «невозможные») комбинациях, и отсеиваемые инварианты, например оптимальное в данной ситуации решение, проникают в поле сознания – как инсайт, интуитивная догадка [155, с. 409–411]. Если бы эту работу попыта-

лось выполнять сознание (как при некоторых расстройствах личности, например шизофрении), то ни целесообразное (животное), ни целеполагающее (человеческое) поведение оказалось бы невозможным. Некоторые исследователи, как, например, Э. В. Ильенков, прямо рассматривали интуицию («непосредственное усмотрение истины») в качестве формы воображения [72].

3

...Возможно ли, что сознание, подобно пространству-времени, имеет свои внутренние степени свободы, пренебрежение которыми ведет к фундаментально неполному описанию Вселенной? ...Не окажется ли при дальнейшем развитии науки, что изучение Вселенной и сознания неразрывно связаны и существенный прогресс в одном направлении невозможен без прогресса в другом?

А. Д. Линде, современный американский космолог

Роль воображения в процессе перехода к третьей сигнальной системе. Телепатия: pro et contra. – Негэнтропийная функция жизни. – Воображение есть сущность сознания.

Можно предположить, что воображение, игравшее значительную роль в формировании второй сигнальной системы, также будет иметь ключевое значение в процессе перехода к «третьей сигнальной системе», о потенциальной возможности которой писали не только корифеи научной фантастики И. А. Ефремов («Час Быка») и братья Стругацкие (образ «люденов»), но и В. М. Бехтерев, проводивший совместно с дрессировщиком В. Л. Дуровым серию экспериментов по мысленному воздействию на поведение животных. А, например, К. Э. Циолковский в беседе с А. Л. Чижевским выразил убежденность, что «истинная физиология мозга начнется с изучения механизма телепатии» и использовал в качестве взаимозаменяемых термины «лучистое» и «всетелепатическое» для обозначения человечества на гипотетической высшей стадии его эволюции [223, с. 668]. Перспективной в контексте данной темы кажется гипотеза М. К. Мамардашвили о полевой природе сознания: «По обыденной привычке мы, как правило, вписываем акты сознания в границы анатомического очер-

тания человека. Но, возможно, существенным, каким-то первичным образом сознание размещено вне индивида и представляет собой какое-то пространственно-подобное или полевое образование» [127, с. 73]. Но в таком случае в нем, вероятно, возможно «телепатическое общение»? На это косвенно указывает следующее утверждение Мамардашвили: «Понимание случается тогда, когда помимо ряда словесно-знаковых форм присутствует дополнительный эффект сосуществования двух точек какого-то “поля”. ...Размерность космических процессов близка к размерности сознания или размерность сознания как некоторого “живого тела” близка к космическим размерностям. Поэтому для теории информации и возникает проблема того, как организованы “поля” между человеческими головами, а не *под* черепной коробкой. И любая удавшаяся коммуникация: реализовавшаяся любовь, акт понимания и многое другое – все это предполагает некое слияние, вложение одних состояний в другие. Все эти явления, – опыт которых имеет каждый из нас, – говорят о том, что какие-то свойства существуют: сродственность, сонастроенность, пересечение (каким образом одно находит другое, родственное ему, и не проходит мимо – а иногда проходит мимо, это тоже интересная проблема)» [127, с. 76].

Не имея возможности подробно вдаваться в данную проблему, бегло коснемся лишь некоторых контраргументов. Так, в своей статье «Вечность мифа об экстрасенсорном восприятии» В. П. Лебедев ссылается на выдвинутый С. Лемом эволюционный аргумент против телепатии. Суть его состоит в том, что, если бы телепатия была в принципе возможна, она представляла бы такой мощный инструмент в борьбе за жизнь, что «телепатические» особи давно стали бы не исключением, а нормой. На это можно возразить, что, с одной стороны, паритет в отношении телепатии обнулил бы ее эффективность, с другой – повсеместное распространение данного качества среди наших обезьяноподобных предков сделало бы невозможным «социальную стадию эволюции материи». Ведь, как показал А. К. Секацкий в своей кандидатской диссертации «Онтология лжи», социализация состоит в освоении всё большего количества модусов лжи, включая правила этикета и нормы приличия: «Что иметь в виду, а что – на виду» и т. п. Еще А. Камю в «Постороннем» убедительно показал, что патологически честный человек неизбежно будет изолирован обществом, вплоть до физической ликвидации. Кроме того, например, Д. И. Дубровский рассматривает возможность возникновения телепатии на базе высокотехнологичной техносферы и очерчивает ряд встающих в связи с этим проблем: «Наша земная социальная самоорганизация основывается на

относительной автономности личности, что выражается в относительной “закрытости” ее внутреннего, субъективного мира. В подавляющем числе случаев личность “открывает” и “закрывает” его по своей воле и весьма избирательно. Что произойдет, если это будет нарушено? Если личности станут “открытыми”? Или одни будут “открытыми”, а другие “закрытыми”? Или небольшая группа “закрытых” сможет “открывать” кого захочет вопреки их воле? Ведь наверняка технологии расшифровки нейродинамических кодов явлений субъективной реальности окажутся в руках государственных или крупнейших финансово-экономических структур» [55]. Согласно другому популярному аргументу против принципиальной возможности третьей сигнальной системы, непосредственный обмен «с помощью какого-либо поля кодов из одного мозга в другой (притом в точно определенный его участок), минуя все органы чувств» (в чем и заключается суть телепатии) [98, с. 258], не устраняет языковой барьер. Между тем данное обстоятельство не исключает телепатическое общение в форме *обмена образами*, то есть образного мышления, воображения (как, собственно, и происходило в случае с экспериментами Дурова – Бехтерева). Что, как говорится, и требовалось доказать.

Отметим вслед за Мамардашвили, что можно говорить о космической размерности сознания и воображения. Любая система стремится минимизировать усилия на свое поддержание; абсолютный минимум усилий «затрачивает» система, существование которой стремится к нулю. Следовательно, небытие гораздо логичнее и вероятнее бытия, а значит, окружающий нас мир по определению фантастический [179, с. 325]. Таким образом, современная физика пришла к тому же основному вопросу, который фундировал еще древнегреческую метафизику: «Как возможно нечто, а не ничто?», иначе говоря, что является залогом самого существования Вселенной? Перспективный подход к решению данной проблемы был разработан внутри русского естественнонаучного космизма, прежде всего, в работах П. Г. Кузнецова – создателя ЛаСУРС (Лаборатории Систем Управления Разработками Систем), значение которой видят в доведении идей космистской философии до предельной конструктивности, придании ей формы, рассчитанной на непосредственное практическое применение. Интегративная идея широких междисциплинарных исследований Побиска Георгиевича заключалась в том, что если эволюция косной материи подчиняется второму закону термодинамики, то явления *жизни* не укладываются в его посылки. Однако о негэнтропийной функции жизни в полной мере

можно говорить только применительно к ноосферной стадии ее развития, как, в частности, убедительно показал друг П. Г. Кузнецова Э. В. Ильенков в своей статье «Космология духа». Как образно резюмировал эту работу С. Мареев, «органическая жизнь только “сопротивляется” росту энтропии. Она... подобна матросу, который карабкается на мачту корабля, который уходит под воду. <...> И только человек с его разумом способен не только “сопротивляться” росту энтропии, но, ценой своей гибели, вернуть остывающую материю в ее первоначальное огненное состояние» [128]. Впрочем, «ценой гибели» – это лишь один из вероятных вариантов; в следующей главе у нас будет возможность подробнее остановиться на данной теме.

Вместе с тем *важнейшим условием перехода жизни в ноосферное качество является именно воображение*, как это видно из проведенного в данном параграфе анализа. Более того, есть основания утверждать, что воображение составляет саму сущность сознания – вплоть до того, что нельзя говорить о сознании в отношении существа, не способного воображать. Как писал, в частности, Ж.-П. Сартр в своем трактате по феноменологической психологии воображения, «если сознание есть некая последовательность психически детерминированных фактов, то совершенно невозможно, чтобы оно когда-нибудь породило нечто иное, кроме реального. <...> Для того чтобы сознание могло воображать, нужно, чтобы оно ускользало от мира в силу самой своей природы... [167, с. 302–303]. Отсюда Сартр делает вывод о том, что «воображение не является некоей эмпирической и дополнительной способностью сознания, оно есть само сознание в целом, поскольку в нем реализуется свобода сознания. ...Если бы можно было на мгновение представить себе сознание лишенным способности воображения, то оно представилось бы как полностью увязшее в сущем и не способное схватить что-либо иное, кроме сущего» [167, с. 306–307].

Воображение не только открывает, отворяет человеку его не-тождественность самому себе, без которой невозможен познающий субъект, но и творит ее. Несовпадение человека с самим собой как с физическим телом есть лишь факт его субъективной реальности, в объективном мире данного факта нет, а есть только всевозможные его объективации, но без этого факта нет объективного мира (последнее утверждение допускает разные трактовки: от тривиальной констатации того, что бытие в отсутствие разумного наблюдателя равнозначно небытию, до радикальной гипотезы Э. В. Ильенкова о том, что творцом Вселенной является человек).

1.2. Эпистемология фантастики как художественно-философского феномена культуры

1

Между фактом, уже известным, и фактом предполагаемым она (фантастика. – Н. К.) перебрасывает мост, и мы мысленно испытываем этот путь, чтобы убедиться в его прочности или зыбкости. Выковывается золотая цепь: фантазия порождает факт, факт порождает фантастику. Возникает внешне парадоксальная ситуация проверки факта фантастикой, объединения научного знания и воображения художника.

Союз двух методов познания мира.

*Р. В. Петров, академик, вице-президент
Академии наук СССР, затем – РАН в 1988–2001 гг.*

Чем острее и яснее разум, тем ярче фантазии, им порожденные. Если бы вдруг оказалось, что люди больше не желают знать правду или утратили способность ее воспринимать, фантазия тоже зачахла бы... или превратилась в болезненную склонность к обману.

Дж. Р. Р. Толкин. О волшебных историях

Ненаучные формы рациональности. – Научная ценность фантастики – в ее фантастичности. – Не-обходимость фантастического в современной эпистемологии. – Фантастика как художественно-философский феномен.

Как было показано в предыдущем параграфе, целостные картины (модели) мира невозможны вне контекста творческого воображения, то есть фантазии. В науке это выражается в принципиальной гипотетичности универсальных теорий, прежде всего космологических (учитывая, что в астрономии погрешности измерений часто близки к 100% [168, с. 132]). Здесь уместно процитировать Р. Декарта: «Внимательно исследуя, что такое я сам, я мог вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы, но я никак не мог представить себе, что вследствие этого я не существую. А если бы я перестал мыслить, то, хотя бы все остальное, что я когда-либо себе представлял, и было истинным, все же не было основания для заключения о том, что я суще-

ствую. Из этого я узнал, что я – субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении...» [45, с. 269]. Само обоснование мышления в качестве инварианта личности, предварившее и обусловившее оформление науки в особую форму рациональности (претендующую на единственно достоверное познание), осуществлялось Декартом посредством «свободного варьирования в фантазии». В данном контексте, кстати, совершенно конкретный смысл получают слова В. И. Вернадского о том, что различные формы рациональности («формы сознания») и соответствующие им сферы человеческой деятельности (например, логико-силлогическое мышление и наука, вера и религия и т. п.) «тесно связаны между собою и могут быть разделены только в воображении (выделено мною. – Н. К.)» [26, с. 209].

В процессе развития научного знания не раз предпринимались сциентистские попытки изживания фантазии и фантастического из познания как такового посредством экспансии научных ценностей в сферу практики и мировоззрения. В контексте современных научных представлений о мире такие попытки, говоря словами Г. Маркузе, можно охарактеризовать как проявление иррационального элемента научной рациональности. Дело в том, что с открытием сущностной связи между структурами сознания и устройством Вселенной [109; 131] выявилась неспособность науки понять предельные основания объективной реальности вне человека во всей совокупности его характеристик, и прежде всего вне фантазии. Из этого, в частности, следует, что миф, религия, наука, мораль и другое являются разными *формами рациональности* (иначе – мышления) – учитывая, что рациональность не тождественна логичности [232, с. 282], а под формой подразумевается прежде всего *граница*, заданная определенными ценностями. Как об этом писал Т. Кун: «Различные области творческой деятельности характеризуются... различными наборами ценностей, разделяемых творческими личностями: ...измените список, добавляя, скажем, общественную полезность в качестве критерия, и некоторые отдельные выборы изменятся, став более похожими на те, которые можно ожидать от инженера. Вычтите из списка точность пригнанности теории к природе и предприятие, которое возникнет в результате... будет походить во все не на науку, а, возможно, на философию» [95, с. 44]. Постпозитивисты – Т. Кун, П. Фейерабенд, К. Поппер – сыграли большую роль в преодолении отождествления (в «растождествлении») истин-

ного знания с научным, в другой трактовке: рациональности – с научностью. С одной стороны, ими обосновывалась историчность, изменчивость самой научной рациональности и, как следствие, правомерность привлечения мифологических, религиозных и т. п. догадок для разрешения научных проблем. С другой стороны, тем самым признавалась принципиальная несводимость к науке иных форм освоения мира и, по сути, эпистемологическая непродуктивность таких попыток. Можно сказать и так: ценность мифа для науки (или даже – научная ценность мифа) определяется именно степенью его мифичности (а не его потенциальной онаучиваемостью), научная ценность фантастики – степенью ее фантастичности. Среди множества примеров опережения научных открытий творческим воображением – предвосхищение идеи расширяющейся Вселенной поэтом У. Уитменом³, спиральной формы галактик художником Ван Гогом, одновременного существования кроманьонцев и неандертальцев писателем-фантастом Ж. А. Рони-старшим (в романе «Борьба за огонь») и т. п. Напротив, дефицит фантастического в фантастике, возможность свести ее целиком к научной рациональности (то есть, учитывая изменчивость последней – к современной, исторически и культурно обусловленной форме этой рациональности) обнуляет познавательную ценность такой фантастики, ибо она



Винсент Ван Гог. Звездная ночь (1889)

уже не дополняет научное познание, а повторяет, дублирует его. Здесь уместно вспомнить мнение И. П. Фарман о том, что потребность науки в безумных идеях, о которой писал Н. Бор, должна удовлетворяться за счет обращения ко всей толще культуры [194, с. 159], то есть и к ненаучным формам рациональности.

³ В «Песне о себе» (первая редакция – 1855 год): «...Ночью я открываю мой люк и смотрю, как далеко разбрызганы в небе миры. И всё, что я вижу, умножьте на сколько хотите, есть только граница новых и новых вселенных. Дальше и дальше уходят они, расширяясь, всегда расширяясь. За грани, за грани, вечно за грани миров».

В связи с выявлением открытого, нестабильного характера природных систем и нелинейности, многовариантности их развития, в современной науке происходит актуализация категории случайности, которая уже рассматривается не как непознанная необходимость, а как само условие всякого необходимого (к последнему вполне применима хайдеггеровская трактовка: как «не-обходимое», каковым, по М. Хайдеггеру, являются природа, человек, историческая реальность, язык [209, с. 248–250]). Одновременно с этим переосмысливается значение для научного познания феномена фантастического, интерпретируемого как одно из существенных проявлений случайного [169, с. 278–283]. Так, в рамках альтернативно-исторической фантастики получает новое осмысление тезис Б. Паскаля о том, что история человечества могла сложиться иначе, будь нос Клеопатры чуть-чуть длиннее. В целом в философии и методологии науки «использование фантастических сюжетов и приемов становится буквально не-обходимым, поскольку некоторые проблемы вообще не могут быть поставлены или осмыслены без

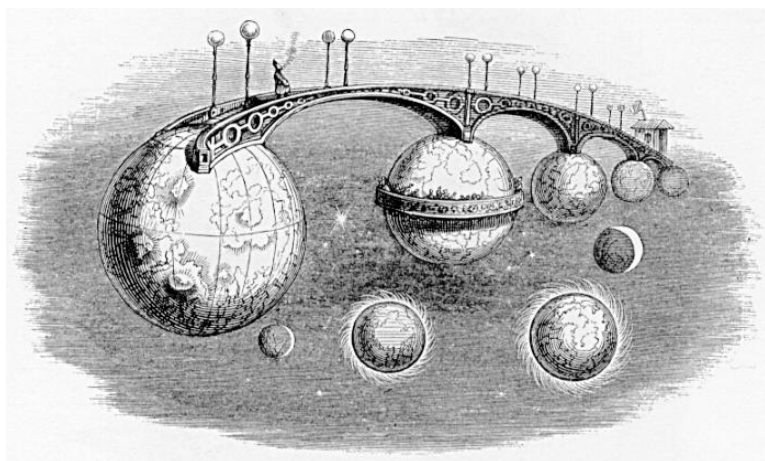


С. Дали. Сон, вызванный полётом пчелы вокруг граната за секунду до пробуждения

поставлены или осмыслены без обращения к такого рода приемам и/или сюжетам» [89] – достаточно вспомнить демона Д. К. Максвелла, витгенштейновского марсианина, одноплоскостных существ А. Пуанкаре, «мозги в бочке» Х. Патнэма, «Землю зомби» Т. Моуди и т. п. Э. В. Ильенков в книге «Об идолах и идеалах» в качестве отправной точки анализа мышления использует научно-фантастическую модель цивилизации разумных машин, прослеживая логику ее развития и самоуничтожения. Также можно отметить, что достижения психоанализа в научном изучении

бессознательного стали возможными во многом благодаря анализу З. Фрейдом сновидений – области, которая традиционно табуировалась научным и философским рационализмом из-за своего фантастического, «произвольного» характера. Не случайно Фрейд определял

сновидения (в работах «Толкование сновидений» и «Поэт и фантазия») как проявление художественного инстинкта, а художественную фантазию, в свою очередь, как сон наяву. Но именно эта специфика сновидений – остранение сновидящего по отношению к самому себе (сны в «третьем лице»), опредмечивание, визуализация «симфоничности» личности (заселенность миров сновидений собственными множасьимися, «мерцающими» проекциями Эго) – позволила Фрейдю выявить инвариантные структуры личности, несводимые до конца к интеллекту.



Ж. Гранвиль. Межпланетный путь (1844)

В последнее время фантастика даже выступает средством обоснования науки, реабилитации ее ключевого идеала – объективности научной истины, подвергнутого в XX веке уничтожающей критике: Х. Патнэм, например, называл корреспондентскую теорию истины

претензией на точку зрения Бога, поскольку лишь Всезнающий способен соотносить научные образы реальности с реальностью как она есть. Отечественный же философ В. В. Казютинский оспаривает эту точку зрения посредством указания на то, что в качестве абсолютного наблюдателя (точнее, его ослабленного варианта) вполне может выступать конгломерат космических цивилизаций, обменивающихся между собой когнитивной информацией: «Для сравнения различных концептуальных теорий достаточно, чтобы такой наблюдатель мог изучать их, находясь не обязательно вне мира, но хотя бы вне земного мира, вне человеческой культуры» [74, с. 119]. Фактически речь идет о научно-фантастической гипотезе «Великого Кольца» И. А. Ефремова, с одной стороны, до сих пор не имеющей убедительных эмпирических подтверждений, с другой стороны, согласующейся с фундаментальными теориями современной науки.

Важно отметить, что при всё возрастающей необходимости использования фантастики в научном познании это чревато размыванием границ между наукой и другими формами освоения мира (мифом, религией, философией). В то же время вне осмысления

феномена науки развитие ненаучных форм познания сейчас невозможно в силу общекультурного значения современной науки в целом и, если можно так выразиться, вращая технонауку в саму человеческую экзистенцию. Так, потеря информации на жестком диске подчас равнозначна невосполнимой утрате значительной части личности, вплоть до психической неполноценности (особенно учитывая упоминавшийся нами в предыдущем параграфе тезис Мамардашвили о том, что личность автора создается в пространстве его произведения), возможность быстрого доступа к энциклопедическим массивам информации, предоставляемая мобильным Интернетом, отчасти замещает собой память и протезирует связанные с ней личностные качества – эрудированность, находчивость, самостоятельность (не надо самому быть внимательным, чтобы не заблудиться, если есть электронный навигатор и т. п.). Таким образом, в результате трансформации технонаукой природы в целом и – в ближайшем будущем – человеческой природы [135, с. 24–30] залогом продуктивного развития ненаучных форм познания как наиболее адекватной для фантастического творчества среды является их взаимосвязь с наукой по принципу дополнительности. Это, с одной стороны, гарантирует сохранение автономии различных форм рациональности, а с другой – позволяет им свободно перенимать результаты друг друга и, как следствие, интенсивно развиваться. Лучше всего такую взаимодополнительность, на наш взгляд, обеспечивает именно фантастика как особый художественно-философский феномен наподобие романтизма или экзистенциализма, начало формирования которого фантастиковеды относят ко второй половине XIX века. Между тем фантастика не сразу была осознана в этом качестве даже самими фантастами.

2

Материя – это объективная реальность, данная нам в ощущениях
Богом.

А. А. Зиновьев

Научная фантастика и фэнтези. Условность их противопоставления. – Научная фантастика и фаллибилизм. – Фантастика как аналитика непарадигмальных научных идей. – Фантастика как феноменология чуда.

Вплоть до середины XX века художественная фантастика фактически отождествлялась с научной фантастикой (НФ)⁴, то есть сводилась как исследователями, так и авторами к служебным по отношению к науке функциям. Фантастику воспринимали либо как форму популяризации научно-технических идей (характерные примеры здесь – романы Ж. Верна, В. А. Обручева и др.), либо как беллетризованные научные исследования (рассказы И. А. Ефремова, Г. С. Альтова и др.). Авторитет науки был так силен, что даже в иррациональной фантастике рубежа XIX–XX веков и далее, вплоть до публикации «Властелина колец» (1954–1955), сверхъестественное зачастую объяснялось с помощью научных или псевдонаучных идей (даже боги и демоны Г. Лавкрафта, апологета и идеолога «литературы космического ужаса», оказываются, строго говоря, инопланетянами, пришельцами с других планет). В своей программной статье «Наука и научная фантастика» (1962) И. А. Ефремов отмечает тенденцию активной интеграции, с одной стороны, аудиторий научной фантастики и собственно научных журналов, с другой стороны, НФ и «литературы главного потока». Вместе с тем надо признать, что смысл стирания границ между НФ и большой литературой Ефремов видел не во взаимодополнительности научной и других форм рациональности, а в тотальной сциентизации общества: главной целью НФ он считает «показ влияния науки на развитие общества и человека, отражение научного прогресса, овладения природой и познания мира в психике, чувствах, быту человека» [62]. Характерна оценка, данная автором статьи Рэю Брэдбери, флагману процесса гуманитаризации научной фантастики, ее «поворота к человеку»: «Произведения Брэдбери, пожалуй, первый случай в истории литературы, когда полные ненависти к науке произведения сочтены выдающимися образцами “научной” фантастики» [62].

Отметим, что распространенное в среде научных фантастов (В. Рыбаков, Б. Н. Стругацкий, С. Лем и др.), а также отстаиваемое в некоторых научных работах (А. М. Приходько [154, с. 18] и др.) мнение о фэнтези как о литературе эскапистской, капитулирующей перед вызовами научно-технической эпохи или вовсе имеющей чисто развлекательный характер, на наш взгляд, несправедливо и основано

⁴ Такое представление достаточно распространено до сих пор, отразившись, в частности, в названии известного отечественного журнала «Мир фантастики и фэнтези» (выд. мною. – Н. К.).

на односторонней трактовке данной разновидности фантастики. Так, В. М. Рыбаков фактически отождествляет «героическое фэнтези» с фэнтези как таковым, когда в качестве отличительной черты данного типа литературы провозглашает конструирование мира *под героя*: «Вся физика, вся метрика мира, все его константы и атрибуты придумываются исключительно так, чтобы характер героя, его способности, его идеи обеспечили ему конечную победу после ряда как можно более увлекательных промежуточных телодвижений» [164]. Не вдаваясь сейчас в подробный разбор ошибочности данного тезиса, отметим лишь, что в литературе фэнтези встречаются разные миры, в том числе и такой, в котором люди изначально созданы в качестве подножного корма для плотоядного бога, а главному герою уготована самая незавидная участь, страх и презрение окружающих (роман С. В. Логинова «Многорукий бог Далайна»).

Со всеми оговорками фэнтези, на наш взгляд, можно определить как разновидность фантастики, которая посвящена моделированию «вторичных миров» на основе ненаучных форм рациональности, прежде всего мифа. Именно с этим зачастую и связывают эскапичность фэнтези. Между тем древние мифологические образы и сюжеты сохраняют свое конститутивное значение для современной культуры, структурируя само пространство обсуждения каких бы то ни было проблем – и политических, и хозяйственных, и даже научно-технических. При этом создать мифологию “ad hoc” невозможно, но можно, например, переосмыслить или уточнить круг значений традиционного для данной культуры мифологического образа – такого, который с детства у всех на слуху, но чья семантика размыта или вовсе «темна» – как в случае с птицами Сирин и Алконост, Индриком и др. Толкин подобную операцию проделал с эльфами, наделив былых стрекозкрылых рахитиков саженым ростом и величавой статью, что открыло дорогу фундирующим новый Эпос глобальным побоищам и духовным коллизиям типа описанных и в «Сильмариллионе», и во «Властелине колец» драматичных историй любви земных витязей и эльфийских царевен. Истории эти, в свою очередь, стали транслировать в коллективное бессознательное идеи исключительности европейской культуры, ее преэминентности по отношению к более высокой, эзотерической («эльфийской») культуре. Важно, что научно-терминологически осуществить подобное переопределение семантики древних мифологических образов невозможно, это достижимо лишь посредством образности же, о чем предупреждал

еще Вышеславцев: «"Оставим небо воробьям" – так говорит "научный" марксизм и тотчас создает... свои мифы, свои образы, свои иконы, свою эсхатологию, свои обряды. И это необходимо так, ибо образы воображения можно изгнать и победить только образами воображения. А остаться без всяких образов вообще нельзя» [30, с. 66].

Вместе с тем противостояние и противопоставление НФ и «фэнтези» так же условно, как и противопоставление идеализма материализму. Например, по словам митр. Антония Сурожского, «христианство – это единственный материализм, отводящий материи достойное место в мире и верящий в ее бездонные возможности» (здесь подразумевается христианская идея о возможности обожения материи). Сами термины «материализм» и «идеализм» вошли в философский обиход лишь в XVIII столетии, а уже в XIX веке, в «философии жизни», оказавшей колоссальное влияние на всю последующую философию, была предпринята энергичная попытка преодоления данной оппозиции. Как отмечает Л. Н. Столович, «опыт истории мировой философской мысли показывает, что наиболее значительные философские системы опирались на различные методологические основания – и идеалистические, и материалистические, порой сочетая и те, и другие» [182, с. 54–55]. Это же в полной мере применимо и к фантастике. Так, эпопея Дж. Р. Р. Толкина («Хоббит», «Властелин колец», «Сильмариллион») действительно инициирует мифологическое мировосприятие, а не является лишь стилизацией «под миф» [59, с. 1043]. Между тем, несмотря на крайне прохладное, если не неприязненное, отношение Толкина к науке в целом и к коллегам-филологам в частности [210, с. 16–17], достоверность Средиземья, в известном смысле явившегося побочным результатом страсти Профессора к конструированию новых языков, не в последнюю очередь обусловлена именно высоким научным уровнем этих экспериментов. Давно подмечено, что «Властелин колец», обычно относящийся к жанру фэнтези, с точки зрения лингвистики является вполне *научной* фантастикой⁵. В противном случае в Средиземье увидели бы не

⁵ Позволим себе удовольствие привести здесь обширную выдержку из работы доктора филологических наук С. Б. Лихачевой «Миф работы Толкина: о творческом наследии английского писателя-филолога»: «Генеалогическое древо языков, приводимое в "Ламах", представляет собой иерархическую, четко выстроенную систему, в основу которой легло этнографическое деление эльфов. Из эльфийских языков наиболее полно разработаны два (хотя

альтернативную реальность (или альтернативную трактовку нашей реальности), а лишь художественный вымысел. То же самое справедливо и в отношении творчества корифеев «научной фантастики»: в принципе, нетрудно представить, как герою Г. Уэллса в перерывах между путешествиями на машине времени/полетами на Луну/атаками марсиан является Зеленая Дверь в альтернативную (фэнтезийную) вселенную. В романе К. Э. Циолковского «Грёзы о Земле и небе и эффекты всемирного тяготения» (1894) призрак умершего героя, от чьего лица ведется повествование, продолжает исследовать Вселенную, по которой он теперь может перемещаться, не испытывая затруднений, связанных с действием законов природы. На одной из планет ему удается установить контакт с разумными неантропоморфными существами, которые делятся с героем своими научными знаниями, а затем облачают его в физическое тело... Таким образом, современные направления фантастической литературы (кинематографа, живописи и т. д.), такие как «городское фэнтези», «технофэнтези» и т. п., являются выражением изначально свойственной фантастике интенции на совмещение различных форм рациональности.

Очевидно, что получившая широкое распространение с 1960-х годов XX века точка зрения на фантастику как на «собственно литературу», шире – искусство (будь то «низкого» либо «высокого» жанров), противоречит выводу о пограничном между раз-

общее их число значительно больше). Квеня, “эльфийская латынь”, наречие Эльфов Валинора с его десятью падежами и сложнейшей системой глагольных форм, по уверению самого Толкина, сконструировано на базе латыни и еще двух составляющих – финского и греческого. В Квеня, очевидно, наиболее полно воплотились лингвистические и “фоноэстетические” пристрастия автора и его представления о языке “совершенном” – настолько язык этот музыкален и красив, настолько (как ни парадоксально это звучит для искусственного языка) пригоден для поэтического творчества. Несомненная художественная ценность образчиков квенийской поэзии за авторством Толкина, например, “Последний Ковчег”, заставляет и впрямь усомниться в искусственной природе “эльфийской латыни”. Синдарин, язык Эльфов Белерианда, следует образцу валлийского. Из “человеческих” языков наиболее детально разработан Адунайк, наречие Нуменора; от него происходит Всеобщее Наречие, Вестрон. Язык Рохана коррелирует с древнеанглийским; Черное Наречие представлено только отдельными именами и фразами – и Заклятием Кольца. Помимо собственно языков, профессор Толкин разработал также и алфавиты – графические системы рун и тенгвар» [117, с. 91–104].

ными формами рациональности статусе фантастики. С этой точки зрения, например, всякая научность фантастики истолковывается в качестве особых средств художественной поэтики. Однако можно признать неправомерность высказываний типа: «научные и технические идеи Жюль Верна оценили и подсчитали не современники, а потомки. Современники-то не знали, что его фантастические открытия – открытия реальные. Они любили большого писателя» [178]. В конце концов, убедительность научных идей зависит не от их опытной проверки, а от соответствия научным нормам и современной научной картине мира, строгость же и добросовестность теоретических построений Ж. Верна общеизвестны. Кроме того, странно считать, что верновские пространные теоретические отступления, то и дело пресекающие сюжетную линию, работают исключительно на художественность и не имеют никакого самостоятельного значения. В качестве другого выразительного примера возьмем прозу братьев Стругацких, чью заслугу известный фантастовед-шестидесятник В. А. Ревич видит в переносе смысловых акцентов с «научно-технических деталей... которые никого взволновать не могут», на социально-философскую проблематику, на «человековедение» – рассмотрение таких абстрактных понятий, как ответственность человека перед историей, перед своей эпохой и т. п. [157, с. 249]. Между тем упускается из виду, что *данная позиция вступает в конфликт именно с человековедческой функцией литературы*. Показательно в связи с этим высказывание Р. Брэдли: «Чтобы не погибнуть безвозвратно, литература должна идти в ногу с веком. А сейчас век Машин, которые являются Идеями, облеченными в металл и усиленными электричеством. Накопленные людьми философские представления отказываются им подчиняться, но, укрощенные машинами, они вновь могут стать друзьями. Об этом нужно писать. Нужно писать о человеке, слившемся с придуманными им самим приспособлениями, потрясенном или раздавленном ими» [24]. Важно учитывать, что так называемая «социальная фантастика» (в частности, утопии/антиутопии таких авторов, как Е. И. Замятин, О. Хаксли, К. Воннегут, Э. Берджес, И. А. Ефремов, А. и Б. Стругацкие и мн. др.), как правило, посвящена анализу тех экзистенциальных проблем, которые возникают в условиях *технонаучной* трансформации социума (проблематика «промышленной антропологии» [87], то есть раскрытия связей между эволюцией/инволюцией человечества и преобразованием ма-

териала природы в природу второго, третьего и так далее порядков; выявления предела сопротивляемости человека техникам расчеловечивания, основанным на новейших научных данных и т. п.). По выражению физика и богослова С. С. Хоружего, «фантастика XX века, разбудив и активизировав антропологическое воображение, стала одним из немаловажных факторов постепенного антропологического поворота европейской мысли» [216, с. 10–31]. Те же братья Стругацкие на зрелом этапе творчества декларативно отмежевывались и от научной фантастики, и от фэнтези, определяя свое творчество как «реалистическую фантастику» или «фантастический реализм». Однако нельзя не признать, что социально-философские повести Стругацких типа «Второго нашествия марсиан», во многом предвосхитившей проблематику «манипуляции сознанием» и «информационной войны», в снятой форме содержат мотивы и сюжетные ходы, наработанные именно внутри НФ-литературы (в данном случае, прежде всего, уэллсовской «Войны миров»), представляют собой реинтерпретацию специфичных для нее проблем. А в «Отягощенных злом» – позднем и, по мнению самих Стругацких, одном из лучших их романе, научная и ненаучные формы рациональности прямо сосуществуют, равно как в одной квартире уживаются доктор физико-математических наук С. К. Манохин и гностический Демиург.

Вместе с тем соединение структур художественной поэтики и научного исследования позволяет фантастике делать концептуальные обобщения на основе однократных наблюдений, не допускающих воспроизведения и статистической оценки, что табуировано в «нормальной науке» (Т. Кун), но типично для ненаучных форм рациональности (когда, например, конкретный художественный образ становится обобщенным типом, манифестацией сложных социокультурных феноменов: «хлестаковщина», «обломовщина» и т. п.). Между тем в отдельных ситуациях, а именно в случае с «непарадигмальными проблемами», данный подход может быть в науке вполне приемлемым, даже необходимым – как то отмечал, например, К. Лоренц. Анализируя феномен слепоглухой писательницы Хелен Келлер, он пришел к выводу, что богатые результаты этого уникального источника знания не получили должной известности среди психологов и исследователей поведения потому, что казались невероятными с точки зрения доминирующего в психологии того времени бихевиоризма (однако были объяснены в контексте после-

дующей этологии и лингвистики) [111, с. 406]. Подчас игнорирование такого «аномального эмпирического базиса» (Р. К. Стерледев [181, с. 5]), а также предпочтение парадигмальных теорий в качестве методологии научного исследования происходят не в силу их когнитивных преимуществ над маргинальными теориями, но в связи с вненаучными факторами разного рода. Так, «отрицательный результат» чьего-то диссертационного исследования фактически ставит крест на научной карьере данного аспиранта, хотя и может оказаться очень полезным в общенаучном плане (например, подтвердив чужие теории). Иными словами, заинтересованность ученых в выдвижении «непарадигмальных» идей и тем более в опровержении собственных теорий (что, по К. Попперу, является одним из важнейших условий форсированного развития науки), не поощряется институциональной наукой, которая в этом смысле всегда предрасположена к «накручиванию эпициклов» – защите устоявшихся концепций, пусть и ценой игнорирования аномальных фактов. В этом смысле значение научной фантастики состоит в том, что она позволяет ученому высказывать и обосновывать радикальные гипотезы и теории без риска для своего научного авторитета, выполняя роль своего рода «скамейки запасных» для дискуссионных концепций.

При этом, в полном соответствии с фаллибилизмом, обоснование которого в качестве самостоятельного метода связывают с именем К. Поппера [229, с. 21–40], ошибочность научно-фантастических гипотез, само их опровержение в известном смысле форсирует развитие науки. Так, постановка Ж. Верном непарадигмальной научно-технической проблемы космических полетов («С Земли на луну») и ее конструктивная критика К. Э. Циолковским привела последнего к идее ракеты. Здесь же можно вспомнить предсказание Г. Уэллса в «Освобожденном мире» о том, что секрет атомной бомбы будет разгадан в 1933 году. Случилось так, что в 1932 году на книгу Уэллса наткнулся физик-атомщик Лео Сциллард; роман, при всех своих неизбежных фактических неточностях, «подстегнул его воображение, и в 1933 году, в точности как было предсказано Уэллсом почти за два десятилетия до этого, он придумал, как приумножить энергию одного атома при помощи цепной реакции; при этом энергию деления одного атома урана можно будет увеличить во многие триллионы раз» [75, с. 14].

Вместе с тем было бы глубоко неверным объяснять эпистемологическую значимость художественной фантастики лишь исполь-

зованием в ней научной рациональности и, соответственно, саму художественную фантастику понимать как расширение собственно научной рациональности – в духе замечания Л. А. Микешинной о том, что в ходе становления парадигмы задача объяснить, убедить, привлечь читателя на свою сторону может рассматриваться в качестве методологической, то есть риторика в эти периоды выступает значимым элементом научной рациональности [133]. Скорее дело здесь в том, что непарадигмальная проблема («аномалия») требует для своего решения соответствующей – непарадигмальной – методологии, которая, прежде всего, может быть эксплицирована из сферы мировоззрения, ненаучного знания. В силу этого *художественная фантастика, говоря языком трансцендентальной философии, позволяет схватывать не только феномены бытия, но и бытие феноменов, то есть те вещи, которые не могут быть концептуализированы средствами «нормальной науки», отсекающей все «сущности сверх необходимого»*. Как отмечал Ю. М. Лотман, «изоморфизм часто порождается языком описания» [115, с. 78], неизбежно унифицирующим разнородное содержание реального процесса. Данный тезис хорошо иллюстрируется примером, который приводит С. Лем в дискуссии с астрофизиком И. С. Шкловским по поводу существования внеземных цивилизаций. По замечанию Лема, если бы, допустим, в середине XIX века с Земли был зафиксирован атомный взрыв на Марсе, то он был бы однозначно истолкован учеными как извержение огромного вулкана [104, с. 40–42]. Более того, как известно из реальной, а не «альтернативной» истории науки, возможность использования атомной энергии отвергалась ведущими физиками, включая Н. Бора, Э. Резерфорда, А. Эйнштейна, вплоть до середины тридцатых годов XX века. Между тем в фантастическом романе 1908 года «Красная звезда» русским ученым и философом-марксистом А. А. Богдановым (Малиновским) была предложена идея космического корабля с атомным двигателем, в фантастическом романе 1914 года «Освобожденный мир» английским писателем Г. Уэллсом предсказан – с ошибкой всего в один год – запуск первой АЭС, в этом же произведении впервые появилось понятие атомного взрыва, а также описаны последствия его применения («...И по сей день поля сражений той сумасшедшей эпохи содержат радиоактивные вещества и являются центрами вреднейших излучений...» [193]). Лучевая болезнь среди последствий применения атомного оружия также обсуждалась

фантастом А. Трэйном в романе 1915 года «Человек, встряхнувший землю», написанном в соавторстве с известным физиком Р. Вудом. Объясняются эти предвосхищения именно указанной выше спецификой художественной фантастики, позволяющей вводить в научный и околонучный дискурс непарадигмальные проблемы, которые раньше просто «выбраковывались» из науки. Известно, что в «Освобожденном мире» Г. Уэллс в качестве ключевой исследовательской предпосылки, *наряду* с научным методом (идеями своего друга Ф. Содди, будущего лауреата Нобелевской премии по химии), использовал идею Страшного Суда – в интерпретации, почти буквально совпадающей с концепцией «катастрофического прогресса» русского религиозного философа В. Ф. Эрн. Иначе говоря, Г. Уэллс использовал ненаучные языки описания реальности (*наряду* с научным) не только лексически, но и морфологически, что позволило ему избежать иллюзии изоморфизма, о которой писал Ю. М. Лотман. Можно также сказать, что идея Судного дня выступила по отношению к идее атомного взрыва радикальной инстанцией «остранения», которое В. Б. Шкловский определял как создание особого восприятия предмета: «видения» его без «узнавания», без приближения значения образа к нашему пониманию [224] (как то случилось в примере с объяснением учеными XIX века ядерного взрыва извержением вулкана). Тем самым обеспечивалась психологическая и художественная достоверность смоделированной Уэллсом ядерной войны («эстетический критерий истины»).

В качестве примера можно также сравнить романы И. А. Ефремова о коммунистическом будущем человечества. Если встречающиеся в «Туманности Андромеды» упоминания о систематических работах по тотальному истреблению «вредной нечисти» (вроде акул, тигров, летучих мышей-вампинов, «вредоносных насекомых» и болотных гадов) [63, с. 239] являются отзвуком сциентистских идей К. Э. Циолковского об уничтожении животных как «низших» форм жизни [221, с. 102, 109–110, 217], то в «Часе Быка» Ефремов прямо признает, что «истребление любого вида» нарушает «миллионлетнее равновесие природы» [64, с. 204]. Закономерно, что такая радикальная перемена в ефремовской экософии сопровождается интенсивным насыщением повествования мифологемами типа Час Быка, Стрела Аримана, Круги Инферно, Серые Ангелы и другими, более того – фантаст делает их несущими конструкциями своих, выходящих за границы нормальной науки, теоретических построений. Мож-

но предположить, что, например, использование Ефремовым мифологемы (философемы) «осатанения» обусловлено – независимо от воли самого автора – именно той частью ее содержания, которая не поддается научной редукции. Очевидны значимые смысловые параллели между христианской сотериологией и ефремовской «сатанологией». Согласно последней, человек может впасть в осатанение либо через «возвращение в природу», либо через выпадение из природных связей. Учитывая, что важнейшим элементом формирования экологического сознания, как указывают специалисты, является осознание себя человеком в качестве части природы, можно высказать предположение о том, что потребительское отношение к окружающей среде, лежащее в основе нынешнего Глобального экологического кризиса, санкционировано христианской антропологией, согласно которой личность не есть «часть какого-либо целого», в том числе и природы [112, с. 192]. С другой стороны, подобные «разоблачения» – это только часть правды, т. е. полуправда, которая, по мнению Д. С. Лихачева, «хуже лжи». Нашептывая Еве: «Вы будете как боги», Сатана в Раю также говорил полуправду, потому что, с одной стороны, человек действительно призван к обожению, с другой – стремление к самообожению замыкает человека в тварном бытии. В результате этого он либо уничтожает бытие, деформирует его в попытке преобразить, либо сливается с природой, теряя человеческий облик, тогда как в процессе подлинного обожения выход человека из природы (субститутом чего является культура) не самоценен, но есть необходимое условие вывода *всей* природы из падшего состояния.

Таким образом, *если наука, религия, миф и прочие способы целеполагания взаимоисключают друг друга, то в фантастике наряду с феноменологией чуда (описанием из ряда вон выходящего события) устами разных персонажей перечисляются всевозможные его трактовки – научные, моральные, религиозные и т. п.* Поясним это на примере романа А. Кларка «Конец детства» (1953). В кульминации этого знаменитого произведения «золотого века» американской НФ описание феномена, которому автор уже дал научное объяснение (устами оверлорда Рашаверака), дается с точки зрения очевидца, причем санкционирует такое описание сам Рашаверака, репрезентирующий в романе научную рациональность (явно «постнеклассического типа»). Это можно истолковать как признание автором несводимости фантастики к ее научной интерпретации: было «трудно поверить, будто Ян сейчас может хоть что-то прибавить к их познаниям. “Говори нам, что ты ви-

дишь, – сказал ему Рашаверак. – Картину, которая будет у тебя перед глазами, передадут и наши камеры. Но поймешь и осмыслишь ты ее, вероятно, совсем иначе, и это, возможно, многое нам объяснит”». Эти слова можно расценить и как обращение автора к читателю, как приглашение «додумывать» и «передумывать» роман. Надежда оверлордов на то, что с помощью человеческого описания множество раз виденного ими события они смогут преодолеть логику Сверхразума и освободиться от своего порабощения им, на метатекстовом уровне означает признание А. Кларком вероятности таких трактовок своего романа, которые несоизмеримы с его собственной.

Таким образом, за читателем «Конца детства» А. Кларка – как и «Пикника на обочине» Стругацких, «Соляриса» С. Лема, «Дела совести» Дж. Блиша и других знаковых произведений мировой фантастики – остается свобода самостоятельно оценить правомерность предложенных автором – устами разных персонажей – трактовок и согласиться/не согласиться с ними.

3

Ощущение возможной реальности следует расценивать выше ощущения реальных возможностей.

Р. Музиль

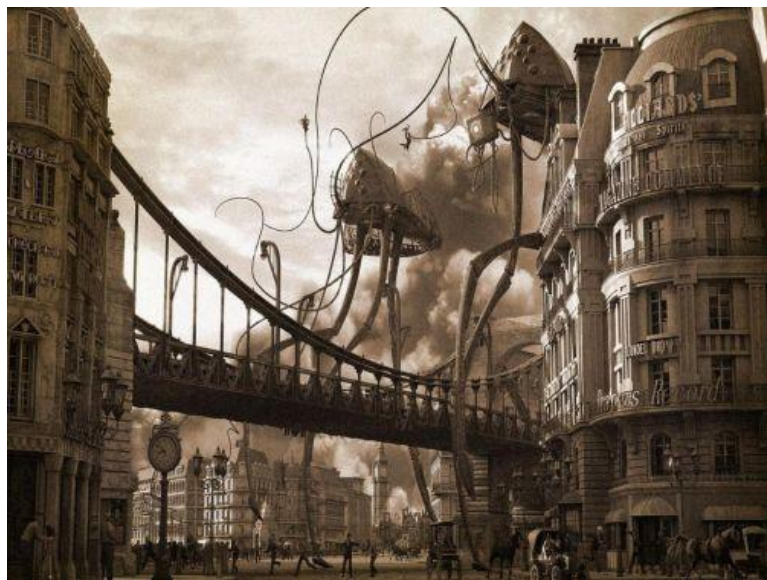
Фантастика как утопия для культуры. – «Солярис» и «Черное облако» как ноо(некро)сферы. – Конвергенция фантастики и «большой литературы».

Как утверждает Л. Г. Фишман, «перо фантаста принципиально неспособно рисовать утопии. ...Речь всегда о проблемах, которые в светлом будущем все-таки обнаруживаются» [205, с. 8]. Вместе с тем необходимо различать «утопию» как абсолютизацию конкретной формы сознания (например, сциентизм, морализм⁶) или социального

⁶ В качестве примера морализма можно вспомнить идеи позднего Л. Н. Толстого, объявившего «крестовый поход» против современной культуры (со всей ее политикой, экономикой, искусствами) за то, что она портит нравы: мол, быть просто хорошим человеком лучше и достойнее, чем хорошим певцом или хорошим солдатом: последние, согласно Толстому, не могут быть хорошими людьми (= подлинными христианами) по определению.

устройства (модели, предполагающие тотальную регламентацию всех сфер общественной жизни, то есть практически все классические литературные утопии: от проекта Т. Мора до «Уолден 2» Б. Ф. Скиннера) и *утопию как целостный возможный мир*. В последнем смысле утопией, по А. А. Гусейнову, является любая философская концепция – в той мере, в какой она моделирует идеальный образ мира, выступающий «пространством культуры в целом, и внутри которого культура расчленяется на различные формы» [40]; то есть в той мере, в какой она включает в себя и природу как внекультурное пространство, по отношению к которому только и возможно конституирование культуры, и сферу идеального. С этой, отстаиваемой А. А. Гусейновым точки зрения, и Спинозовская идея субстанции с бесконечным числом атрибутов, и монадология Г. Лейбница, и кантовское противопоставление феноменальному миру ноуменального, и гегелевская абсолютная идея, и множество других философских конструктов являются утопическими моделями, ибо они не даны в эмпирическом опыте, но в то же время «создают в каждом отдельном случае цельный образ мира, замыкают пространство сознания таким образом, чтобы человек мог чувствовать себя уверенно, защищенно, чтобы он мог осмысленно развивать свои возможности» [40].

Но, как было нами показано, современная фантастика представляет собой именно такой возможный мир («аномальный вторичный мир»).



«Война миров» в представлении современного художника

В этом смысле знаменательно определение Х. Л. Борхесом в одном из интервью философии и теологии как разновидностей фантастической литературы. По замечанию Сартра, фантастика возможна только как целый мир со своей собственной внутренней логикой: фантастический образ, не репрезентирующий никакую целостную систему значений,

будет либо идентифицирован как «шум», нелепость, суеверие, либо встроен в господствующую парадигму – например, в качестве аллегории [166, с. 284]. Так, в образе марсиан из уэллсовской «Войны ми-

ров» была представлена техносфера, альтернативная земной (и, в частности, предвосхитившая возникновение в середине XX века бионики как особой науки [7, с. 787–788]), а также сложный синтез альтернативных науке форм познания, включая античную мифологию Марса как «Бога войны», архаические представления о кровожадных божествах, расхожее суеверие о вампиризме спрутов (поддержанное и Виктором Гюго в «Тружениках моря» [36, с. 18]) и т. п. Открывшаяся посредством такой сложносоставной оптики перспектива позволила Г. Уэллсу задолго до С. Хантингтона (и даже до организменной историософии О. Шпенглера) поставить проблему «конфликта цивилизаций», хотя противостояние земных государств было лишь во второй половине XX столетия осмыслено в философии в качестве конфликта именно между разными цивилизациями, а не между людьми и недочеловеками (вспомнить сопровождавшие заселение Нового Света дискуссии между европейскими учеными мужами на тему, есть ли у индейцев душа) или «историческими» («избранными», «прогрессивными» и т. д.) и «неисторическими» силами внутри ойкумены: взять ли древних эллинов, считавших остальные народы варварами, или средневековых рыцарей, шедших на православную Русь крестовым походом, то есть, по сути, крестить «язычников», дикарей. Примечательно, что еще в середине XX века А. Тойнби вынужден был специально обосновывать мысль о том, что «Запад» не тождественен «миру», не является единственным субъектом исторического процесса [185, с. 251–261].

Кстати, лемовский Солярис и хойловское Черное облако также могут быть рассмотрены как целостные миры, возможно, являющиеся ноосферной (или, напротив, «некросферной») стадией эволюции внеземных биосфер; такая трактовка заглавных «персонажей» обоих романов допускается самими авторами. Так, С. Лем, характеризуя поздний этап развития соляристики, пишет: «Множились теории, гласящие, что перед нами продукт дегенерации, регресса, который наступил после минувшей фазы “интеллектуального великолепия” океана, что океан в самом деле новообразование, которое, зародившись в телах древних обитателей планеты, уничтожило и поглотило их, сплавляя остатки в структуру вечно живущего, самоомолаживающегося сверхклеточного организма» [105, с. 38]. С другой стороны, такой организм вполне может быть истолкован и как результат эволюции, а не инволюции, причем, во вполне федоровском духе: ведь, учитывая, что клеточный состав

организма человека почти полностью обновляется в среднем семь раз в течение жизни (то есть даже в пределах одного поколения одни и те же атомы участвуют в жизненном цикле множества организмов, причем не только человеческих), итогом поатомного воскрешения всех предков вполне может оказаться нечто, подобное описанному Лемом Солярису, океану разумной протоплазмы, где «все во всем». Также и Ф. Хойл устами одного из своих персонажей высказывает предположение о том, что на ранней стадии эволюции Черное облако представляло собой совокупность множества самостоятельных индивидуумов, общающихся друг с другом при помощи электромагнитных волн. В процессе развития своего «органа коммуникации» данные существа достигли «такого высокого уровня общения друг с другом, какой мы едва ли в силах себе представить. Не успевал один из них подумать что-либо, как эта мысль тут же передавалась. Всякое эмоциональное переживание разделялось всеми остальными еще до того, как его осознавал тот, у кого оно возникло. При этом должно было произойти стирание индивидуальностей и эволюция в одно согласованное целое» [212]. Здесь снова напрашивается аллюзия с федоровской «психократией», хотя между двумя концепциями и нет прямой связи. Кроме того, намеченная Хойлом линия социобиологической эволюции вполне соответствует современным тенденциям развития земной цивилизации (когда, в результате скорого возникновения беспроводного Интернета, поддерживаемого миниатюризированной компьютерной техникой, вживленной прямо в человеческий организм, как то пророчит Р. Курцвейл, будет практически невозможно отличить собственное озарение, решение творческой задачи, от поступившего из Всемирной паутины ответа на мысленный запрос). Данное предположение уже не кажется столь фантастическим, учитывая подтверждение других, высказанных в хойловском романе 1957 года гипотез. Например, вычисленные Хойлом условия ядерной зимы, ее последствия для биосферы и возможные способы выживания человечества предвосхитили созданные в 1980-е годы компьютерные модели вплоть до отдельных нюансов.

По мнению некоторых литературоведов, само противопоставление «реалистической» и «фантастической» литературы теряет принципиальный смысл вследствие происходящего сейчас процесса слияния художественной фантастики с так называемой «большой литературой» (М. А. Булгаков, Ф. Кафка, Х. Л. Борхес, Р. Брэдбери,

К. Воннегут, А. и Б. Стругацкие, В. О. Пелевин и мн. др.). Данная тенденция – проявление глобальных изменений в динамике развития человеческого общества, а конкретно – сокращения периодов «парадигмальной устойчивости»: первые каменные орудия появились 2,5 млн лет назад, неолитическая революция произошла 12 тыс. лет назад, индустриальная – 300 лет назад, уже в наши дни происходит глобальная информационная революция, а следующую технологическую революцию пророчат через семь-восемь лет! Следуя этой логике, пятая, шестая и прочие будут следовать одна за другой, сливаясь в сплошной каскад [183, с. 390–391]. Таким образом, как справедливо отмечает А. Славов, самым адекватным отражением реальности становится искусство, отражающее качественные изменения в жизни человека и общества, то есть фантастика [172]. Между тем в данном контексте речь должна идти уже не столько о фантастике как художественно-философском феномене, сколько о фантастике как особой субкультуре, выступающей прообразом новой интегральной культуры.

1.3. Фантастическое моделирование как форма социального конструирования

1

Мы понимаем, что цивилизационный взрыв не может продолжаться бесконечно, но если бы его удалось притормозить, то нам уже нечем было бы его заменить в качестве приводной силы, поскольку мотивациями мы срослись с научно-техническим источником современной цивилизации. И именно потому, что разрастание технологии из развития средства превратилось в цель, торжествующая технология и есть наша автономная ценность.

С. Лем. Фантастика и футурология

Техносфера как объективация философского и научного рационализма. – Диагностика техносферы экзистенциальной философией. – Замечание по сравнительной патогграфии народов. –

Глобализация техносферы. – Безальтернативность техногенной цивилизации?

Как упоминалось в первом параграфе, в контексте трансцендентализма Контакт с Другим возможен только за счет признания абсолютной тождественности всех трансцендентальных Эго. Именно этой патологической нечувствительностью трансценденталистов к проблематике целостной личности и объясняется их запоздалая реакция на негативные последствия техноценоза. Более того, техносфера («цивилизация»), созданная посредством преобразования природы в соответствии с теоретически выведенными законами универсального и всеобщего характера, была в известной степени следствием философского и научного рационализма, интенсивно развивавшегося в Европе со времен Р. Декарта и получившего наиболее глубокую концептуализацию в трудах И. Канта. В частности, по справедливому замечанию В. А. Подороги, «решающие перевороты в индустриальном и технологически-информационном развитии Запада были бы невозможны без картезианской рациональной антропологии» [151, с. 103]. Цивилизация как то, что объединяет человечество (в контрапункт культуре, которая всегда конкретно-национальна)⁷, получала моральную и эпистемологическую легитимацию именно с точки зрения единства трансцендентальной субъективности. Не случайно именно представителям русской религиозной философии, в которой западный рационализм изначально был под фундаментальным подозрением, исторически принадлежит приоритет в осмыслении таких неоднозначных последствий технизации, машинизации социального бытия, как «массовая культура» (А. И. Герцен [37]), глобализация (Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев), «экзистенциальный вакуум» (в отечественной художественно-философской традиции этому феномену в целом соответствует концепт «пошлость», горизонт значений которого может быть обозначен как «состояние бытия, характеризующееся отсутствием идеала» [165, с. 423]) и др. О сосуществовании разных культурных миров как необходимом условии целостности, объективности знания, в том числе и научного, писал

⁷ В частности, Мамардашвили говорит об этом так: «Я считаю, что контакт между культурами невозможен. То, что мы называем контактом, – это есть то, что условно можно назвать цивилизацией. ...Культур много, а цивилизация одна. Она же и есть контакт» [140, с. 80].

Н. Я. Данилевский во второй половине XIX века [42, с. 119–171]; в западноевропейской же философии данная мысль стала укореняться лишь после ее научного обоснования физиком Н. Бором (имеется в виду принцип дополнительности и его экстраполяция в область культуры и истории [3, с. 39–46]).

Здесь можно сделать одно замечание к сравнительной патографии народов: вспоминая о своем пребывании в советском плену, К. Лоренц рассказывал о впечатлении, которое у него вызывали действия русских врачей, отказывавшихся делать ампутации раненым немцам. Австрийский ученый объяснил данное поведение тем, что советские медики таким образом мстили арийским завоевателям, обрекая их на бессмысленные мучения. Тем сильнее было его удивление, когда через некоторое время эти раненые, которым по нормам немецкой медицины полагалась ампутация, выздоровели. Данный эпизод представляет собой красноречивую иллюстрацию двух разных философских парадигм – отечественной, фундированной идеей живознания, и романо-германской, одним из корней которой является картезианство (и чьей изнанкой стала западная «протезная цивилизация» – уже, впрочем, практически повсеместная). Действительно: по живому «резать жалко», тогда как замена одной части «машины тела» другой, возможно даже более функциональной и надежной (в перспективе, учитывая постоянный прогресс в области разработки протезов⁸), негативных эмоций не вызывает.

Знаменательно, что Р. Декарт сравнивает преимущества своего метода над прежней гносеологией с преимуществом города, выстроенного по единому, рациональному плану, над городом, выросшим с течением времени из небольшого посада. Справедливо подмечая принципиальное (а не только риторическое) значение данной аналогии, П. П. Гайденко так поясняет её смысл: «То, что прежде делалось историей – понимать ли ее как случай или как провидение, должно отныне стать предметом сознательной и планомерно направленной воли людей, руководствующихся принципами разума... Человек должен контролировать историю во всех ее

⁸ В связи с этим показателен случай южноафриканского бегуна-ампутанта Оскара Писториуса, многократного паралимпийского чемпиона, не допущенного к участию в Олимпийских играх, поскольку Международная федерация легкой атлетики (ИААФ) приравняла его карбоновые протезы к допингу.

формах, начиная от строительства городов, государственных учреждений и правовых норм и кончая наукой» [31, с. 115]. И опять же, именно русская экзистенциальная философия (устами «подпольного человека» из повести Достоевского) подвергла данный идеал прозорливой и конструктивной критике – за девяносто лет до возведения печально известного жилого квартала в Сент-Луисе [38], сносом которого в 1972 году был (как казалось) ознаменован «великий отказ» (Г. Маркузе) от восходящего к Р. Декарту идеала рациональности⁹. В вышедшей вслед за этим событием книге «Гуманизм другого человека» (1973) ученик Э. Гуссерля Э. Левинас растерянно резюмирует: «Если техника, предназначавшаяся для облегчения деятельности и повышения ее эффективности, на деле ее затрудняет; если наука, родившаяся для того, чтобы объять мир, обрекает его распаду; если руководствующиеся гуманистическим идеалом политика и управления увековечивают эксплуатацию человека человеком и войну, – то ведь это причудливо оборачиваются своей изнанкой вполне разумные начинания, что лишает всякого доверия... трансцендентальную субъективность» [100, с. 224]. Но, пожалуй, самая жесткая оценка трансцендентализму была дана в докладе В. Ф. Эрн «От Канта к Круппу», прочитанном в начале Первой мировой войны в русском религиозно-философском обществе памяти В. С. Соловьева. Эрн называет крик Ницше “*der alte Gott ist todt*” анахронизмом, доказывая, что Бог был гильотинирован еще в лабиринте трансцендентальной аналитики. Германский культ посястороннего владычества философ считал следствием кантовского вывода о том, что внутренний и внешний опыт лишен всяческого контакта с миром истинно Сущего [230, с. 310–311]. В то же время, согласно В. Ф. Эрну, категорический императив – в силу своей абсолютной формальности – не мог воспрепятствовать тенденции милитаризации культуры, допуская свои самые разнообразные практические экспликации: так, В. Виндельбанд говорил на выборах, что категорический императив заставляет его голосовать за национал-либералов [231, с. 320].

⁹ Спроектировал тот жилой квартал Минору Ямасаки; разрушение в сентябре 2001 года другого детища того же архитектора – Всемирного торгового центра – в известном смысле подвело символическую черту уже под эпохой постмодерна, и философы заговорили о переходе от «пост» к некоему «прото».

Универсализация выводов чистого разума в отрыве от социокультурного и исторического контекста их получения делает невозможным диалог культур (их, по Н. Бору, взаимодополнительность), или, по крайней мере, культурный полифонизм (если исходить из историософии О. Шпенглера, то есть из трактовки различных культурных типов как самозамкнутых монад, не способных к взаимопониманию). Об опасности попытки создать общечеловеческую культуру за счет уничтожения многообразия культур писали и славянофилы, и западники (в лице А. И. Герцена); одно из наиболее интересных высказываний принадлежит отцу евразийства Н. С. Трубецкому, который доказывал, что общечеловеческая культура неизбежно будет максимально безличной и «расплывчатой». Ведь вкусы и убеждения у всех людей различны, но логика и материальные потребности у всех более или менее одинаковы. «Поэтому ясно, что в однородной общечеловеческой культуре... интенсивное научно-техническое развитие неизбежно будет связано с духовно-нравственным одичанием. <...> С того момента, как Романо-германская культура начала стремиться стать общечеловеческой цивилизацией, материальная техника, чисто рационалистическая наука и эгоистически утилитарное мировоззрение получили в ней решительный перевес над всем остальным, и такое соотношение элементов культуры с течением времени только увеличивается» [187, с. 370–372].

Действительно, развитие современной науки с необходимостью предполагает экспериментальную деятельность во всепланетном масштабе (в полном соответствии с прогнозом В. И. Вернадского о превращении научной деятельности в главную геологическую силу). Так, решающим экспериментом по освобождению энергии атома был собственно атомный взрыв, с середины XX века существуют проекты по созданию телескопа, линзой которого будет служить Земля (точнее – земная атмосфера), грандиозная паника, спровоцированная радиопостановкой О. Уэллса «Война миров» (1938), послужила материалом для новаторских исследований по «психологии масс», проводимых под руководством П. Лазарсфельда в Принстонском университете. Наконец, Дж. Дьюи, оспаривая сугубо идеологические и т. п. трактовки Советского Проекта, рассматривал его как экспериментальную проверку теории «научного коммунизма»: «В отдаленных конечных результатах цель эксперимента – выяснить, будут ли... демократические идеалы свободы,

равенства и братства действительно реализованы наиболее глубоко и полно в обществе, основанном на добровольной кооперации, объединенном рабочем контроле и управлении промышленностью, постепенном уничтожении частной собственности как неизменного института» [56, с. 264]. В данном случае проверка теории на научность уже оказалась невозможной в «лабораторных условиях», в ограниченном коллективе испытуемых, и приобрела макросоциальный масштаб.

Как пишет А. А. Зиновьев, «средства массовой информации запугивают общество последствиями вторжения в биологический механизм наследственности людей и в механизм развития зародышевых клеток зрелых организмов. Но уже произошло нечто более страшное, а именно – люди вторглись в механизм социальной эволюции человечества. Разрушительные последствия этого вторжения дают знать о себе очевидным образом уже теперь» [67, с. 595]. Сделаем здесь одну важную оговорку: если А. А. Зиновьев дифференцирует, разводит вышеуказанные процессы, то, на наш взгляд, речь идет о разных структурных уровнях единого автоэволюционного процесса. Дело в том, что социальное конструирование имеет свой *антропный предел*, за которым дальнейшая трансформация общества невозможна без изменения видовой нормы его членов. Не случайно первые годы Советской власти сопровождалась расцветом всевозможных трансформативно-антропологических проектов: от экспериментов И. И. Иванова по получению гибрида человека и обезьяны [62, с. 3–51], обладающего, как ожидалось, человеческим уровнем интеллекта при животной силе и выносливости, до идеи «автотрофного человечества» В. И. Вернадского и теории «физиологического коллективизма» («добротворного вампиризма») А. А. Богданова.

Традиционно преимуществом человека над животными считалась способность моделировать ситуацию – во всей полноте возможных вариантов ее развития – *перед* непосредственной реализацией. В эпоху глобального общества становится очевидной утрата человечеством как целым этого преимущества. В средневековой Европе аристократки с юного возраста спали со свинцовыми пластинами на груди, потому что большая грудь считалась «плебейством»; в результате детей аристократов, как правило, выкармливали пышногрудые простолюдинки. В эпоху «восстания масс» грудь также служит объектом социального нормирования (и тем самым

социального конструирования), только сейчас в моде не свинец, а силикон, и его имплантация доступна представительницам всех слоев общества. Интересный пример приводит также М. С. Галина в статье «Адам и Ева фантастики». Если еще в XIX веке признаком «белой кости» была бледная кожа, то в результате происходящей с XX века тенденции перемещения основной массы населения с сельскохозяйственных полей в офисы таким признаком, напротив, стал бронзовый загар – в силу ограниченной доступности курортов для большинства населения Земли. Это, в свою очередь, спровоцировало повсеместную моду на солярии, искусственное облучение ультрафиолетовым излучением. Уже из этих примеров видно, что в глобализированном техногенном мире исчезает «контрольная группа» (на случай, если у новых социальных конструкторов выявятся несовместимые с жизнью побочные эффекты). Таким образом, современная, опирающаяся на технонауку цивилизация, возможно, *впервые в истории человечества является безальтернативной*, выступая коррелятом редукции всех форм мышления к логико-силлогистической. В подобной оценке единодушны представители и экзистенциальной философии (частным случаем которой является собственно экзистенциализм), и научно ориентированной. Например, И. В. Бестужев-Лада пишет о том, что «наука, подбираясь к секретам управления развитием физического и психического облика человека, готовится поставить массовое оглушение людей и манипуляцию личностью на “научную” основу, ускоряет процесс превращения гомо сапиенс в какой-то кибернетический организм» [20]. А Н. Н. Моисеев даже высказывает предположение о том, что мы уже вступили в период формирования системы «информационного тоталитаризма» и «интеллектуального геноцида», характеризующейся в первую очередь «глобальным зомбированием планетарного человечества» [137].

Механизмами ассимиляции ценностей невозможно манипулировать так, чтобы человек мог по совету компьютера-оптимизатора сменить всю прежнюю систему предпочтений и неприятий. ...Наш рационализм в конечном счете всегда опирается на что-то такое, что уже не может быть стопроцентно рационализировано.

С. Лем. Фантастика и футурология

Фантастика как ответ на вызов «по-става». – «Гомункул» и «Робот». – Антиутопия как секулярный субститут религиозной эсхатологии.

Последним «проклятым вопросом», над которым бился на исходе жизни М. Хайдеггер и решение которого он завещал потомкам, был вопрос о преобразовании самой природы человека через осмысление существа науки и техники, генетически связанных между собой (физическая теория природы Нового времени приготовила путь существу современной техники [208, с. 230]). Хайдеггер призывал к осмыслению их сущности в одновременно и родственной, и фундаментально отличной области – искусстве. В противном случае, как считал немецкий философ, наука и техника в своем союзе могут привести к потере человеком собственной сущности, поскольку они подменяют собой все прочие возможности раскрытия потаенности: «Господство по-става грозит той опасностью, что человек уже не сможет вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины» [208, с. 234], человечество окажется «рабски приковано к технике, лишено свободы» [207].

В качестве своеобразной и продуктивной разработки различных аспектов данной проблемы (научных, нравственных, религиозных, философских и пр.) можно рассматривать НФ-произведения А. Азимова, А. Кларка, Р. Брэдли, С. Лема, И. И. Варшавского и многих других фантастов на темы взаимоотношения человека с «искусственным интеллектом», киборгизации человека, освоения им виртуальной реальности и т. п. Место и роль данных авторов в истории идей давно не сводится только к НФ, их имена уже вошли в пантеон т. н. «большой литературы», а теперь проникают и на страницы философских энциклопедий. Как справедливо отмечают исследователи, именно в НФ «родилось то новое для литературы тематическое поле,

которое связано с проблемами отношений между человеком и сложными техносистемами. Именно фантастика увидела здесь новую реальность эпохи научно-технической революции, причем она же смогла выработать такие приемы ее исследования, которые впоследствии были освоены литературой «главного потока» [99, с. 150]. Достаточно упомянуть «три закона робототехники» А. Азимова, всестороннее осмысление в НФ идей техногенеза, киборгизации человека и «человечности» ИскИна, выводящих на новый уровень проблематику философской антропологии, а также опережающее осмысление компьютерной виртуальной реальности («фантоматики», по С. Лему [106, с. 302–364]) и перспектив ее эволюции. Еще в научно-фантастическом романе 1956 года «Город и звезды» А. Кларк предвидел этот феномен и охарактеризовал его в качестве определяющего вектора развития технических средств фиксации реальности, «неизбежного конечного продукта того стремления к реализму, которое началось, когда человек стал воспроизводить движущиеся изображения и записывать звуки, а затем использовать эту технику для воссоздания сцен из реальной или выдуманной жизни. Иллюзия саг была безупречной, поскольку все чувственные ощущения поступали непосредственно в мозг, а противоборствующие чувства устранялись». Походя отметим, что в том же романе можно обнаружить опережающее осмысление прикладных аспектов молекулярных нанотехнологий («механосинтеза») – за тридцать лет до того, как Э. Дрекслером была предложена сама эта терминология.

В конце концов, можно отметить «научно-фантастическое» происхождение самого термина «робот». Здесь нужно сделать оговорку, что не всякий словотворческий акт сопряжен с мышлением – равно как структуры языка в целом не полностью совпадают со структурами сознания [125, с. 40; 76] (Мамардашвили называл такие языковые имитации сознания «мертвой петлей языка» [121]). Приживаются, становятся частью живого языка, а не его «окаменелостью» лишь те неологизмы, которым соответствует определенное семантическое поле, не перекрываемое к тому же какими-либо прежними понятиями. Введенное К. Чапеком понятие «робот», хотя и частично совпадало со старым понятием «гомункул», все же подразумевало и некие принципиально новые, несводимые к прежним культурным концептам коннотации. Например, чапековские роботы, с одной стороны, собирают друг друга на конвейере, с другой – имеют биологическую (а не механическую и т. п.) природу, в чем, на наш взгляд, проявилась проницательность и глубина интуиции авто-

ра: не случайно всё популярнее становится понятие «биоробот», используемое в самых разных социокультурных контекстах¹⁰. Другими словами, чапековский концепт в равной степени инспирирует две альтернативные трактовки феномена «робот»: как кибернетическую, так и биотехнологическую, подразумевающую создание «говорящих орудий» («зомби») посредством использования различных психотехник, биоинженерии (клонирования, направленного мутагенеза) и т. п. Таким образом, научно-фантастическая идея «робота» предвосхитила свои разнообразные материально-технические соответствия, появившиеся в скором будущем, а также, по замечанию известного отечественного фантастиковеда А. Ф. Бритикова, «развернулась впоследствии целой концепцией искусственного интеллекта» [23].

Как вслед за Хайдеггером отметил Мамардашвили, человеческое в человеке поддерживается с помощью трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти [124, с. 11, 14]. Равно и залогом развития человеческого общества в целом является осознание им своей конечности, возможности тотального уничтожения, отсюда – особый статус всевозможных откровений о конце света в самых разных культурах.



Виктор Михайлович Васнецов. Воины Апокалипсиса (1887)

¹⁰ См., например, беседу М. Калашникова и Ю. В. Крупнова «Беда нашего времени – «андроиды»» (URL: <http://m-kalashnikov.livejournal.com/284793.html>), в которой обсуждаются высказывания председателя Комитета Госдумы по конституционному законодательству и государственному строительству Государственной думы IV–VI созывов В. Н. Плигина о необходимости формирования современной российской государственной элиты из «чиновников – живых автоматов», человекоподобных биомашин.

Субститутом религиозной эсхатологии в условиях секуляризованного сознания стали антиутопии, с чем связана необычайная популярность этого жанра литературы и киноискусства в XX веке. Важно, что сам жанр антиутопии возник и развивался главным образом в рамках научной фантастики: первой классической (канонической) антиутопией был роман Е. И. Замятина «Мы»¹¹, в числе крупнейших антиутопий исследователи называют произведения О. Хаксли, К. Воннегута, К. Саймака, Э. Берджеса, Р. Шекли, Р. Брэдбери, С. Лема и других писателей-фантастов; а также такую киноклассику, как фантастические фильмы «Метрополис» (1927), «Зардоз» (1974), «Бегство Логана» (1976), «Бразилия» (1985), «Матрица» (1999–2003).

В отличие, например, от «романов/фильмов-катастроф» («апокалиптики»), в антиутопиях описывается не физическое уничтожение человечества, а именно «смерть при жизни», которой так боялся М. К. Мамардашвили (даже всю его философию в целом трактуют как диагностику неподлинного существования [1, с. 14–20; 177, с. 56–70]). Иначе говоря, антиутопии, как правило, являются моделями такого общества и таких ситуаций, в которых, выражаясь словами М. Хайдеггера, человек перестает быть «местом проблематизации», существом, способным поставить себя под вопрос. По любопытному замечанию Д. Ю. Кралечкина, своеобразным парафразом этого хайдеггеровского определения человека является приписываемое И. В. Сталину высказывание: «Нет человека – нет проблемы» [88].

¹¹ «Железная пята» Джека Лондона – дистопия, а не антиутопия, ибо в романе критикуются не последствия реализации утопии, а, напротив, последствия сдерживания ее реализации. Подробнее о различии понятий «антиутопия» и «дистопия» («негативная утопия», «какотопия») см. в одном из лучших, на наш взгляд, исследований утопии и связанной с ней проблематики: [11, с. 265–268].

Эдуард Геворкян: ...Если все будут писать о разных видах будущего, то непонятно, какое оно будет. Но если все будут писать о разных видах имперского будущего...

Дмитрий Володихин: (громко смеется) ...

Эдуард Геворкян: ...Тогда будущее будет имперским.

Дискуссия о будущем современной фантастики на Бастконе-2002

Фантастика как форма «нормативного прогнозирования». – О «несбывшихся» НФ-прогнозах. – «ТРИЗ» Альтишуллера и «СММ» Г. П. Щедровицкого как советские аналоги «фабрик мысли». – «Оседланность мышлением» и «впадение в сознание». – Структурный изоморфизм утопии и антиутопии. – «Прогрессорский» цикл А. и Б. Стругацких как «физиономика» автоэволюционного проекта Г. П. Щедровицкого. – Фантастика vs политехнологии. – Об использовании образов фантазии без фантазии.

Необходимо особо остановиться на взаимовлиянии фантастики и так называемых «фабрик мысли» (Think Tanks), аналитических центров, являющихся одним из ключевых механизмов «направленной эволюции» современного общества. Переход «фабрик мысли» в начале 1970-х годов к «нормативному прогнозированию», формой которого, по сути, является научная фантастика, был форсирован прогностическими успехами последней. В силу своего гипердинамичного характера самоорганизующиеся человекоразмерные комплексы могут быть исследованы лишь путем многоуровневого моделирования их различных модификаций, что долгое время выполнялось не в ЭВМ, а именно в научной фантастике; впрочем, компьютерным моделированием так и не удалось полностью заменить фантастическое. Как отметил С. П. Капица в своей книге о прогнозировании будущего, «эйфория по поводу возможностей современных компьютеров, вычислительного эксперимента сменилась пониманием ограниченности возможностей получить ответы с помощью компьютера и своих способностей задавать принципиальные вопросы. В одной из бесед Н. Н. Моисеев выразил это примерно так: “Когда нам стало ясно, что прямая имитация многих процессов попросту невозможна, то возникла потребность

в новых понятиях и концепциях”» [81], которые, как оказалось, в существенной мере были предвосхищены еще научной фантастикой полувековой давности. Тот же И. В. Бестужев-Лада, один из ведущих отечественных специалистов по технологическому прогнозированию, признает весомый вклад в данную науку корифея советской фантастики, профессора И. А. Ефремова; причем прогнозика Ефремова, по всей видимости, целиком содержится в его фантастических произведениях. В статье А. Ф. Яковлевой «Концепция объединенного мира в политической футурологии Г. Дж. Уэллса» английский фантаст рассматривается как создатель оригинальной методики социально-политического прогнозирования, позволившей ему, в частности, уже в начале прошлого века выявить и проанализировать тенденцию к глобализации; автор статьи также обосновывает возможность использования прогнозов Г. Уэллса для предотвращения будущих глобальных кризисов [233, с. 167–172]. Важно отметить, что фантастические повести классика английской литературы не являются производными, вторичными по отношению к его публицистическим и социально-философским трактатам: первые работы такого рода были написаны Уэллсом позже «Машины времени» и «Войны миров» – произведений, буквально фонтанировавших блестящими (техно)научными догадками и социальными предвидениями. Скорее, здесь имеет место всё та же взаимодополняемость художественного и научного способов познания. Характерно в связи с этим, что, анализируя социологию и прогностику Уэллса в отдельной статье, И. В. Бестужев-Лада в равной мере использует и научные, и научно-фантастические произведения английского писателя [19, с. 128–134]. Показательно также, что концептуальным каркасом прогностического социально-философского трактата Ф. Фукуямы «Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции» (2002) стало противопоставление антиутопий Дж. Оруэлла и О. Хаксли – «1984» и «О, дивный, новый мир!», входящих в золотой фонд научной фантастики. Отметим, к слову, что иррациональность технонауки была прежде вскрыта Дж. Оруэллом в его романе, продемонстрировавшем негативные последствия осуществления мечты О. Конта о превращении научно-технической интеллигенции в правящий класс, и лишь потом – в трактате Г. Маркузе «Одномерный человек», чьи «положения научной новизны» выглядят как резюме оруэлловского романа: «Повсюду в наиболее развитых стра-

нах индустриального общества представлены две следующие черты: тенденция к завершению технологической рациональности и интенсивные усилия удержать эту тенденцию в рамках существующих институтов. В этом и состоит внутреннее противоречие нашей цивилизации, т. е. в иррациональном элементе ее рациональности» [129, с. 23].



Взято из книги "AMUSING OURSELVES TO DEATH: PUBLIC DISCOURSE IN THE AGE OF SHOW BUSINESS" Нейла Постмана
Книги о том, что возможно был прав Хаксли, а не Оруэлл.

www.recombinantrecords.net

translated by bober_maniac

Отдельно необходимо сказать о несбывшихся научно-фантастических прогнозах. Так, К. Ю. Еськов, старший научный сотрудник Палеонтологического института Академии наук (того самого, где некогда работал И. А. Ефремов), доказывает несостоятельность социальной фантастики, указывая на ошибочность сквозного для антиутопий тезиса о вечности тоталитаризма и ссылаясь на несколько линий технологического развития, описанных в научно-фантастической литературе, но так и не реализованных [60]. Однако, по замечанию П. Р. Амнуэля, оценка любого научного или научно-фантастического прогноза должна проводиться с учетом «динамичности прогнозного фона». Применительно к НФ-прогнозам это означает необходимость при оценке той или иной идеи

принимать во внимание более поздние НФ-произведения, в которых данная идея получила дальнейшую разработку с учетом текущих изменений в науке и технике [9]. Кроме того, как показал И. В. Бестужев-Лада, познавательная ценность исследований будущего заключается не только в получении высокоточных прогнозов, но и – в не меньшей степени – в сравнительном анализе различных возможных альтернатив.

Советским аналогом «фабрик мысли» кроме упоминавшейся в первом параграфе ЛаСУРС П. Г. Кузнецова можно назвать ТРИЗ – Теорию Решения Изобретательских Задач и соответствующую организацию, созданные советским изобретателем и писателем-фантастом Г. С. Альтшуллером (Альтовым). С 1964 года он составлял «Регистр научно-фантастических идей, ситуаций, проблем, гипотез», который к концу жизни Альтшуллера представлял собой сложноструктурированную систему из 13 классов, 92 подклассов, 668 групп и 2980 подгрупп, включавших в себя около 10 000 идей, вычлененных из огромного корпуса научно-фантастической литературы. На основе «Регистра» его составителю удалось разработать методику Развития Творческого Воображения (РТВ) и – совместно с П. Амнуэлем – шкалу для оценки научно-фантастических идей «Фантазия-2», способствующую оптимизации процесса продуцирования прогностических идей. Кроме того, анализ собранного в «Регистре» материала позволил выявить ряд методов научно-фантастического конструирования, в частности «четырёхэтажную схему развития фантастических идей» и «метод фантаграмм», представляющий собой своеобразную модификацию морфологического метода Ф. Цвикки. В 1988 году в российских училищах был введен факультативный курс «Основы профессионального творчества», где изучалась ТРИЗовская методология; сейчас мастера ТРИЗ востребованы в качестве консультантов таких корпораций, как Samsung, LG Electronics company, Ford, General motors corporation, Boeing, Kodak, Procter&Gamble, Colgate-Palmolive, Renault, Sitroen и мн. др., причем Samsung ведет курсовую подготовку своих собственных специалистов [180].

В одном ряду с ЛаСУРС и ТРИЗ, с определенными оговорками, может быть названа школа системно-мыследеятельностной методологии (СММ), созданная Г. П. Щедровицким в 1960-е годы. Определяя историю как «искусственно-естественный процесс» [146, с. 183], Г. П. Щедровицкий отстаивал возможность форсиро-

ванного развития общества посредством создания своеобразных «мегамашин» мышления – групп специальным образом обученных и организованных интеллектуалов, осуществляющих «хотя и открытое, но эзотерическое и непубличное моделирование и решение социальных проблем... ради продвижения общества к лучшему этическому и организационному строю» [90]. В процессе придуманных и систематически проводившихся Г. П. Щедровицким «организационно-деятельностных игр» вырабатывались алгоритмы решения всевозможных социальных задач.

Сравним теорию познания основоположника СММ с гносеологией другого выходца из «московского логического кружка» – М. К. Мамардашвили. Критикуя отождествление мышления с физиологическими процессами в мозге, Г. П. Щедровицкий сам отождествлял мышление с логическим интеллектом, называя «сокровенной стороной» мышления его «технологию» [228]. Примечательно следующее высказывание лидера методологов: «Нам достаточно описания мыследеятельности. Отныне уже не нужно вытаскивать ее из структур сознания, которое есть помойка» [199, с. 120]. М. К. Мамардашвили же, напротив, в своем философствовании предпочитал вместо «мышления» использовать понятие «сознание», характеризуя его как «свободу» или «моральное явление», что, в принципе, одно и то же, ибо мораль как таковая «беспричинна» [127, с.78]. Можно заметить, что М. Хайдеггер, говоря: «Наука не мыслит», употребляет термин «мышление» в том же смысле, в каком М. К. Мамардашвили говорит о сознании. Таким образом, отрицание Г. П. Щедровицким «сознания» было вызвано тем, что его нельзя инструментализировать (и вообще объективировать). Весьма характерно признание Г. П. Щедровицкого в том, что на него «село мышление», тогда как язык сопротивляется употреблению данного оборота по отношению к сознанию: по М. К. Мамардашвили, в «поле сознания» можно «впасть» или «выпасть» из него [127, с. 86].

Здесь важно учесть замечание Е. Н. Ковтун о том, что утопия и антиутопия структурно тождественны [83, с. 76]. Действительно, все классические утопии могут быть, без «насилия над текстом», прочтены как антиутопии, то есть как дискредитация самой идеи утопии; например, с точки зрения, заданной кантовским постулатом «Честность – лучшая политика», сразу получает inferнальный, одиозный оттенок платоновское идеальное государство,

правители-философы которого, руководствуясь принципом «Цель оправдывает средства», с помощью систематического обмана (подтасовки жребия) осуществляют селекцию человека. И напротив, авторы антиутопий начала XX века были, в определенном смысле, самыми настоящими утопистами, ибо они, как отмечали Стругацкие в статье «Вопросы без ответов», в качестве главной угрозы человечеству изображали потерю свободы, тогда как массовый человек смертельно боится не потерять свободу, а ее обрести. Другими словами, то, что отличает утопию от антиутопии, внеположно структурно-функциональному уровню, относится не к архитектонике, а к «аксиосфере» (термин Л. Н. Столовича). Поэтому попытки целесообразного (по М. Веберу – «целерационального», в отличие от «ценностно-рационального») обоснования морали чреваты трансформацией утопических проектов в дистопию, антиутопию: утопист просто перестает видеть разницу. Любопытно в связи с этим высказывание Г. Лейбница, сочувственно цитируемое М. К. Мамардашвили в записной книжке: «Известно, что у дьявола были свои мученики, и если довольствоваться только силой своего убеждения, то нельзя будет отличить наваждение сатаны от вдохновения святого духа» [101, с. 520]. Но ведь именно выражением такой инструментализации морали является замещение в философии/методологии Г. П. Щедровицкого понятия сознания (которое есть «свобода», неизбывная «парадоксальность») мышлением, точнее – «технологией мышления». Отсюда понятно последующее перерождение философской школы «методологов» в сообщество политтехнологов, а проекта воспитания нового человека – в идею программирования общества «сверху». Для перспективного анализа этих аспектов требовался качественно иной уровень детализации – уже не «археология знания» (М. Фуко) о тех или иных феноменах культуры, а их «физиономика» (О. Шпенглер), ибо принципиально разные культурные феномены и процессы могут быть, как мы только что видели, структурно изоморфными. Как отмечает в связи с этим Шпенглер, «расовое выражение пребывает не в строении частей, но в их движении», не в форме черепа, но в выражении лица, мимике, уголках глаз [226, с. 126, 131]. Важным представляется также замечание Шпенглера о том, что физиономика как «морфология органического, истории и жизни» может быть выражена только языком искусства [226, с. 130]. На наш взгляд, именно в качестве такой физиономики ав-

тоэволюционного Проекта Г. П. Щедровицкого, его художественно-философской рефлексии выступает фантастический цикл братьев Стругацких о «прогрессорах», начатый в 1960-е годы. Содержательную аналогию между принципами деятельности прогрессоров и методологов (игротехников) признавал сам Г. П. Щедровицкий, использовавший подсказанный фантастами термин для самоидентификации. Примечательно также, что, согласно определенным свидетельствам, его методологические семинары некоторое время посещал один из братьев Стругацких (судя по всему, А. Н. Стругацкий) [199, с. 97]. Характерно, что оценки прогрессорства Стругацкими и Г. П. Щедровицким в конечном итоге оказались диаметрально противоположными. Знаменательно также, что В. М. Розину, представителю старшего поколения «методологов», чтобы критически осмыслить СММ, также пришлось прибегнуть к фантастике (роман «Проникновение в мышление»).

Благодаря своим возможностям по конструированию моделей целостного универсума, то есть «многоязыкого», полифоничного, в отличие от монологических моделей, создаваемых религией, наукой и т. д., фантастика создает обратную связь между наукой и другими формами познавательной деятельности: обыденным сознанием, религией, моралью, художественным творчеством. Так, кинотрилогия «Матрица» была одновременно и формой развития виртуальной реальности (своими новаторскими спецэффектами знаменуя новый уровень ее визуализации), и формой ее проспективного критического анализа. Ярким примером является также «Аватар» Джеймса Кэмерона, который одновременно выступает и эффективнейшей реализацией определенной «гуманитарной технологии» (см. Приложение 1), и ее предельным разоблачением, самораскрытием и обозначением – в отличие от пресловутых «цветных революций», в которых эта технология имела «эзотерический», то есть скрытый от обывателя, «односторонний» характер. В этом смысле «Аватар», пожалуй, можно сравнить с пачкой сигарет, на которой крупным шрифтом напечатано: «Курение убивает» (здесь мы не имеем возможности останавливаться на оценке эффективности таких предупреждений). Окультист, позиционирующий свои тексты как мистические откровения (например, записанные под диктовку неких существей высшего порядка бытия), подавляет у своих читателей свободу интерпретации, выступая тем самым в монологическом отношении к ним. Так, Алистер Кроули прямо запрещал любые обсуждения и толкования своей

«Книги закона». Напротив, например, эпопею Дж. Р. Р. Толкина читатель может воспринимать и как литературу чисто развлекательного характера, и как беллетризованный нравственно-философский трактат, и как политический памфлет, написанный в аллегорической форме (Мордор – СССР, кольцо Всевластья – атомная бомба и т. п.), и в качестве полновесной эзотерической доктрины, раскрывающей истинную природу реальности (точка зрения, распространенная в среде толкинистов, *повод* к которой дан в текстах самого Профессора). Фантастика, в частности НФ, – это прежде всего игровое пространство, топос, маркирующий тестируемый, гипотетический характер высказываемых идей и концепций. В то же время политтехнолог, выступающий с теми же идеями, претендует на их заведомую научность (которая в «ситуации постмодерна» приравнивается не к объективности, а к эффективности знаний). По характеристике К. Г. Фрумкина, «идеологизированный реализм, рассчитанный на политическую пропаганду и создающий заведомо ложные миры, представляет собой бессовестный вариант фантастики, отрицающей свою жанровую природу» [206].

Таким образом, и религии New Ege, и современные «политические технологии» носят в конечном итоге авторитарный характер, с одной стороны, блокируя обратную связь между «гуру» с «политтехнологами» и всем остальным населением, с другой стороны, исключая взаимодополнительность различных форм познания, из которых заимствуются лишь отдельные приёмы и, соответственно, микшируются квазинаучные или псевдорелигиозные картины мира. Знание, утверждение, не имеющее обоснования средствами той формы рациональности, в контексте которой оно приводится, можно назвать «суеверным», определяя «суеверие» как маргинальную форму знания [86, с. 27]. Например, представление о перевоплощении душ является предметом истинной веры в буддизме, тогда как в христианстве это вредное суеверие. Однако в концепции иерархического персоналиста Н. О. Лосского учение о перевоплощении получает согласующееся с христианской антропологией обоснование, тем самым включаясь в нее в качестве составной части и переставая быть суеверием. Правомерность такой расширительной трактовки понятия «суеверие» обусловлена – как и, например, в случае с трактовкой В. П. Лебедевым понятия «миф» [98, с. 260] – тем, что данные понятия уже давно вышли за границы своего первоначального употребления. В контексте нашей темы суевериями можно также назвать тех, кто *использует образы фантастики без фантазии*, то есть не в каче-

стве инстанций остранения. Например, результатом культивирования идеи «полой Земли» в ее буквальном смысле стало появление еще одной паранаучной «секты», используя же данную идею в качестве продуктивной метафоры, предельного задания для технонауки, Ф. Дайсон создал астроинженерный проект «сферы Дайсона», используемый, в частности, в качестве методологического приема (в контексте научно-исследовательской программы SETI).

4

Всё, что человек способен придумать, обязательно существует где-то во Вселенной.

АБС

Придумать можно всё что угодно. На самом деле никогда не бывает так, как придумывают.

АБС

Очерк феноменологии киборгизации. – Преодоление «протезной цивилизации» ≠ отказ от техники. – Монтаж как технический коррелят продуктивного воображения. – Значение фантастической образности в «иконическом повороте» современной культуры. – Фантастические компьютерные игры. – Виртуальный Мультиверс. – Фантастика как новейшая форма социальной онтологии. – «Новая космология»: след О. Стэплдона.

Современный человек все чаще воспринимает значимые моменты своей жизни (по крайней мере, обладающие определенной выделенностью, экзотичностью на фоне его повседневности – например, посещения достопримечательностей, праздничные события и т. п.) через объектив цифровой камеры. Таким образом, его память (можно сказать, определяющий компонент личной идентичности) изначально оцифровывается, дублируется в киберпространстве – «естественной среде обитания» цифровых изображений. Впрочем, дублем в определенном смысле оказываются как раз непосредственные воспоминания человека о зафиксированных фотоаппаратом событиях: снимок четко – раз и навсегда – схватывает фрагмент жизни, в то время как память динамична, изменчива и порождает «монстров Франкенштейна» каждый раз, когда из нее извлекается, актуализируется то или иное событие. Воспринимая посредством объектива тот или иной фрагмент своей жизни, пытаясь поймать его в фокус, человек тем самым уже не

фокусируется на непосредственных переживаниях, вызываемых фиксируемым событием. Собственно, этих переживаний и не останется в его памяти – лишь сосредоточенность на процедуре съемки. Чем-то это сродни извечной студенческой дилемме: *понимать* лектора или записывать лекцию? (То, насколько это вещи взаимоисключающие, отлично понимал, например, один из лучших, на наш взгляд, лекторов, мыслителей-вслух А. М. Пятигорский, перед всеми своими выступлениями умолявший: «Ничего не записывайте и не запоминайте, а понимайте!!!») Если данные фотографии будут нечаянно уничтожены – стерты – из памяти фотоаппарата, что останется в памяти фотографа? Память такого *das* технотана, воспринимающего мир через дисплей с цифровым интерфейсом (почти как «вид из глаз» Терминатора или Робокота в знаменитых сценах одноименных фильмов), может быть не только стерта, но и перезаписана другому технотану: в его ПК, причем фрагменты этих «воспоминаний» (отдельные снимки) совершенно анонимны, так что, просматривая свои фотоархивы («роясь в памяти»), человек может уже и сам не понимать, где его, а где «чужие» воспоминания – сродни известному феномену «ложной памяти». Подобно этому режиссер свадебных фильмов может, например, вмонтировать в кинохронику конкретного торжества эпизод с салютом из чужой свадьбы, и через год сами новобрачные не смогут вспомнить, был у них на свадьбе салют или нет (реальный казус, произошедший с друзьями автора этих строк). Таким образом, реальным демиургом, дирижером свадьбы оказывается свадебный режиссер, в то время как тамада всего лишь «свадебный генерал».

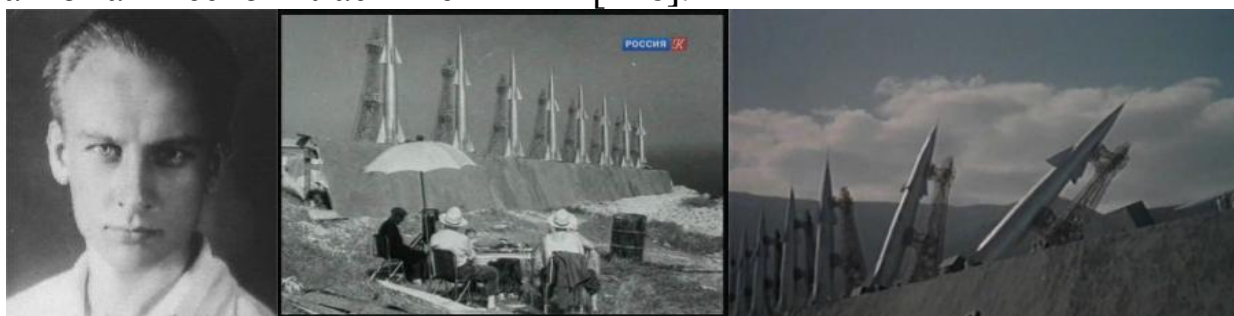
А. А. Зиновьев в своей последней, посмертно вышедшей книге «Фактор понимания» (в которой он, будучи уже смертельно больным, пытался дать сводное изложение всей своей философии) с тревогой пишет о том, что в современном мире происходит замещение физическим порядком социального: «Люди не замечают этого и всё более живут по законам не социального организма, а по законам социального механизма. <...> Уже сейчас физически детерминированные события социальной жизни в огромной мере доминируют над социальным. <...> Работа транспорта, производственные процессы, обучение, бюрократия, финансовые операции, одежда, поведение в конторах и т. д. и т. п.» [67, с. 515]. Далее Зиновьев уточняет, что люди, конечно, приспособятся, но «это будет уже не жизнь нашей (живой!!!) материи, а мертвое, механическое бытие, бессмысленное течение физического времени. <...> Опосредованность событий их осмысленностью резко сократится» [67, с. 516].

Однако можно возразить, что А. А. Зиновьев ошибочно видел в «замещении» социального времени физическим признаком зомбификации человечества, ведь, насколько сейчас позволительно судить, происходит не аннигиляция социального времени, а его совмещение с киберпространством. Главной характеристикой современного «информационного общества», как бы его ни определяли футурологи-шестидесятники, стало беспрецедентное увеличение числа и скорости коммуникаций, фактически аннигилировавшее физическое пространство. Несмотря на механистичность внешних взаимодействий, интенсивность общения в Сети только растет, и именно туда смещается центр общественной и интеллектуальной жизни. Так, в обыденном сознании отсутствие в «социальной сети» фотоотчета о каком-либо мероприятии начинает граничить с непосещением последнего.

Между тем С. С. Хоружий, признавая, что трансгуманистические тренды, с одной стороны, несут в себе опасность «краха Человека», с другой – могут оказаться условием его онтологического обновления, «размыкания к динамическому (ergo, личностному) Инобытию» [216, с. 10–31], пишет о необходимости определения критериев оценки данных трендов и практик. Используя в качестве такого критерия «фактор Лица» как важнейшего из всех психосоматических феноменов, репрезентирующего человека целиком, в единстве его телесных, душевных и духовных измерений, философ характеризует виртуальную реальность киберпространства как еще «недоволатившуюся и недооформившуюся», как «недород бытия» [217, с. 53–68]. «Для продолжительного общения в сети типично появление тяги перейти к личному общению, как более интенсивному, экзистенциально насыщающему. За этой тягой – фактор Лица» [216, с. 10–31]. В этом контексте принципиальное значение приобретает процесс распространения веб-камер, позволяющий (вкуче с интенсивным развитием технологий передачи тактильных ощущений через Интернет) в существенной мере компенсировать «безликость», анонимность виртуального общения.

В свете сказанного правомерен вопрос: обязательно ли преодоление «протезной цивилизации» означает отказ от техники? Ведь, как показал еще Г. С. Альтшуллер, автоматизация тех или иных творческих процедур не умерщвляет творчество, а, напротив, освобождает для него дополнительные психические ресурсы. Можно даже утверждать, что искусство «в широком смысле древнегреческого “технэ”» (В. С. Соловьев [176, с. 427]) не может осуществиться без современной технонауки. Интересно в этом смысле следующее высказывание

Т. Адорно: «Антагонистическое противоречие, содержащееся в понятии “техника” как явления, детерминированного внутри эстетически и в то же время развивавшегося за пределами произведений искусства, не следует возводить в абсолют. Оно возникло исторически и может прекратиться. Уже сегодня художественное производство возможно в электронике, с помощью специфического использования средств, возникших вне сферы искусства» [2, с. 52]. В связи с этим обратим внимание на любопытную переключку между фрейдовским определением фантазии как сна наяву и известной характеристикой кинематографа как коллективного сновидения. И действительно, трансформация кинематографа из формы дублирования сценического искусства, заснятых на киноленту театральных постановок (чем, по сути, являлись первые игровые фильмы) или средства документальной фиксации реальности в способ ее творческого снятия произошло посредством изобретения *монтажа, который, строго говоря, является техническим коррелятом, аналогом продуктивного воображения, фантазии*. Не случайно Лев Кулешов, «отец монтажа», раскрывший его подлинные возможности (т. н. «эффект Кулешова» и «географический эксперимент Кулешова»), был также и одним из родоначальников советской кинофантастики (фильм «Луч смерти» 1924 года по роману А. Н. Толстого «Гиперболоид инженера Гарина»). Как писал Ю. М. Лотман, «фантастика Мельеса и комбинированные съемки породили киносюжет. Они позволили соединить киноочевидность, зримую реальность кадра со свободой от автоматизма обыденной жизни, дали кинематографу возможность ставить героя в положения, невозможные в фотографируемом объекте, сделали последовательность и сочетание сюжетных эпизодов актом художественного выбора, а не автоматической власти техники» [116].



Значительный вклад в развитие мировой кинофантастики внес, в числе прочих, советский режиссер-фантаст и пропагандист идей Циолковского Павел Владимирович КЛУШАНЦЕВ (1910–1999), которого называли своим учителем С. Кубрик и Дж. Лукас. Часть спецэффектов, придуманных Клушанцевым еще в 1950-х годах XX века, не смог разгадать даже знаменитый американский мастер по спецэффектам, двукратный лауреат премии Оскар Р. Скотак

Возвращаясь к рассмотренному выше примеру с цифровой фото(видео)камерой, отметим, что уже в ходу очки-видеорегистраторы (в перспективе – линзы), *автоматически* протоколирующие жизнь человека (во всяком случае, всё, что он посчитает важным и годным для хранения в виртуальных «социальных сетях» типа «Одноклассников», «ВКонтакте» и т. п.). В определенном смысле можно даже говорить о создании полной копии той или иной личности, которая будет существовать в особом пространственно-временном континууме Сети. По сути, речь идет о выдвинутой еще Н. Ф. Федоровым идее тотальной протоколизации жизни каждого члена общества с целью его дальнейшего воскрешения (основой психократического общества, согласно философу Общего дела, должны стать психофизиологические дневники, вести которые детей необходимо учить прямо со школы [195, с. 110]), с той разницей, что в рассматриваемом нами варианте данная протоколизация совпадает с процессом воскрешения – причем, будто бы вполне «по Федорову», в нетленном (цифровом) теле и в преображенной (впрочем, по В. А. Кутыреву, «отмененной» [94]), то есть оцифрованной, реальности. Учитывая наряду с этим возможности фотошопа, можно говорить о том, что визуальная биография, создаваемая все большим количеством людей в онлайн-режиме посредством выкладывания в социальных сетях цифровых снимков и видеозаписей, будет всегда ярче, интенсивнее и интереснее, чем повседневная жизнь этого человека. Следующему поколению будет уже сложно понять благоговение И. Канта перед звездным небом над головой – компьютерные спецэффекты (в «космических операх» типа “Star Wars”, “Star Trek” и различных игровых симуляторах) сделали его безнадежно блеклым. Женщины давно перекраивают внешность по образу смоделированных в компьютере красавиц; в принципе, с последними скоро станет возможным вступать в интимную близость. К тому же в определенном смысле «виртуальные» любовницы будут даже подлиннее, натуральнее «настоящих» женщин с их «перманентным макияжем», «автоматическим загаром», силиконовыми протезами и притворным оргазмом.

Здесь важно отметить, что именно фантастическая образность стала подлинным катализатором развития компьютерной графики, которая, с одной стороны, постепенно вытесняет традиционный, основанный на монтаже кинематограф, с другой – является основ-

ным средством формирования единой виртуальной среды и одновременно ее интеграции с «первичной реальностью». Первые дигитальные эффекты оказались не-обходимы именно для создания *фантастических* визуальных образов, достоверность которых не могла быть обеспечена с помощью каких-либо иных технологий. Это, прежде всего, образы антропоморфных компьютерных программ в фильме «Трон» (1982), эффект морфинга (последовательной трансформации колдуньи из опоссума в козла, из козла в страуса, из страуса в черепаху, из черепахи в тигра, из тигра в человека) в «Уиллоу» (1988), инопланетян в «Бездне» (1989), киборга из «жидкого металла» в «Терминаторе-2» (1991), абсолютно достоверных, словно заснятых «в натуре» динозавров в «Парке юрского периода» (1993) и другие подобные фантастические персонажи. К настоящему же времени компьютерную графику используют в самых разных жанрах киноискусства (исторические эпосы типа «Гладиатора», когда большинство статистов в батальных сценах являются компьютерными моделями, фильмы-катастрофы вроде «Титаника», спецэффекты которого примечательны тем, что «их не видно» [14, с. 161]) и искусства в целом, вплоть до таких новых, синтетических форм, как виртуальные музеи.

Еще древнегреческий философ Кратил, абсолютизовавший гераклитовскую максиму «Все течет», был вынужден отказаться от вербального языка в пользу визуального – жестов и мимики. В контексте ускорения культурного метаболизма (если, со ссылкой на организменную историософию Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера и других, позволить себе такую философему) является закономерным и процесс замещения письменной культуры визуальной, отхода в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному («иконический поворот», по В. В. Савчуку), и всё возрастающая роль в этом процессе фантастической образности. Дело в том, что последняя выступает, возможно, наиболее экономным средством выражения абстрактных, т. е. предельно общих, смыслов, подчас не поддающихся концептуализации другими способами. По справедливому замечанию В. А. Куренного, «выдающееся достоинство первой “Матрицы” заключалось главным образом в том, что зритель там проблему видел, а не слушал лекцию на соответствующую тему», то есть философские проблемы получали в фильме «визуальное и событийное воплощение» [93, с. 123–124]. Также и С. Жижек, декодируя многоуровневую систему смыслов

«Матрицы», главным ее достоинством видит визуализацию мышления [66, с. 366–367]. Философские идеи в ней формулируются не столько посредством диалогов персонажей, сколько благодаря визуальной фантастической образности. Таким образом, фантастика начинает выступать уже не *формой репрезентации* знаний, полученных на другом языке (логико-понятийном), а собственно *формой познания*.

Необходимо особо остановиться на феномене фантастических компьютерных игр, которые с самого начала развивались в симбиозе с фантастическим кинематографом (достаточно вспомнить, что по мотивам фильма «Трон», прорывного для развития компьютерной графики, была создана серия суперуспешных компьютерных игр, и теперь уже их наработки используются при съемках продолжения фильма). С недавних пор компьютерные игры превратились в предмет изучения наук о человеке – психологии, культурологии, социологии и других – в качестве моделей, позволяющих анализировать актуальные изменения в структуре психики современного человека и, соответственно, предвосхищать ближайшие социокультурные трансформации. Например, растущую популярность тех игр, в которых можно играть не за людей, а за мутантов, пришельцев и прочих монстров, правомерно рассматривать и как распространение в обществе терпимости к «иным», и как симптом усталости от антропоморфности. В качестве другого заметного симптома такой усталости можно рассматривать упоминавшийся уже «Аватар» Джеймса Кэмерона, беспрецедентные кассовые сборы которого свидетельствуют, что зрители готовы на 2,5 часа отказаться от своей видовой идентичности в пользу идентичности фантастической. Поводом для некоторого оптимизма служит то обстоятельство, что, по крайней мере до последнего времени, самые страшные монстры в компьютерных играх нередко представляли в качестве гуманоидных форм с протезированными механическими частями (оружием вместо рук, колесами вместо ног и т. п.). Это позволяет надеяться, что перспектива киборгизации пока больше отталкивает человека, чем привлекает, и проблема «усталости от тела» трансгуманистами несколько завышена.

Вместе с тем «сатанинские» (насыщенные эзотерической символикой и демоническими образами) игры типа “Doom”, “Quake”, “Unreal” и т. п. обеспечивают канал обратной связи между сознанием человека и его вытесненной частью психики. Одер-

живая победы над игровыми монстрами (символизирующими «Тень», как показывает глубинно-психологический анализ [29]), человек преодолевает расщепленность собственной психики, что традиционно обеспечивалось различными религиозными практиками. На этом основании психологи пишут о сходстве между игрой подобного рода и религией, отмечая неслучайность по отношению к вышеуказанным «шутерам» эпитета «культовые». Существует и более очевидная параллель между религией и компьютерными играми: в современной секуляризованной культуре последние выступают в качестве прообразов будущих персональных «эдемов» [183, с. 302–303], смоделированных с учетом личных особенностей заказчика. Впрочем, было бы совершенно неправомерно сводить значение компьютерных игр к эскапизму: именно они, являясь одним из ключевых факторов и стимулов развития компьютерных технологий в целом, выступают проводниками тотальной виртуализации социальной реальности – а также размывания границ между работой и досугом. Так, с одной стороны, всё больше видов человеческой деятельности переводится в формат соответствующих компьютерных игр – от учебных симуляторов, используемых в автошколах, до специальных игр, предельно достоверно моделирующих боевые операции в конкретной «зоне нестабильности» (применяемых ВС США для тренировки спецслужб перед отправкой их в «горячую точку»). Для вербовки новых солдат также используются специальные симуляторы, воспроизводящие весь процесс военной службы [22]. С другой стороны, наблюдается тенденция перевода фантастических реальностей компьютерных игр в физическую реальность – в ролевых играх типа NetAttack, когда геймеры, оснащенные специальными шлемами, позволяющими совмещать реальную и виртуальную реальности, перемещаются по реальной местности, собирают виртуальные «аптечки» и оружие и палят из него друг в друга. Более того, в виртуале, прежде всего на базе многочисленных компьютерных игр на фантастические сюжеты, интенсивно создаются и развиваются такие виды практической деятельности, которые отсутствуют в исходной реальности; причем данные практики могут быть вполне конкурентоспособными по отношению к традиционным. Современный человек может обеспечивать свое существование, «прокачивая» эльфа или, допустим, охотясь на огнедышащих драконов. В связи с этим стоит особо сказать о запущенной в 2003 году сетевой

игре “Entropia Universe: (Project Entropia)”, моделирующей жизнь колонии землян на (вымышленной) планете Калипсо. Валюта, используемая в игре, имеет постоянный курс обмена к американскому доллару (10 Project Entropia Dollar = 1 USD) [73]; заработанные в игре деньги переводятся игроками в реальные, и наоборот. Виртуальный космический курорт, купленный одним из геймеров в 2005 году за 100 миллионов долларов, в 2010-м был перепродан уже за 635 миллионов, а в начале апреля 2012 года неизвестный игрок купил земли на Калипсо общей суммой 2,5 миллиона долларов. Прогнозируемая прибыль на проценты со сделок, совершаемых на этой территории, – 750 тысяч долларов в год [234]. Таким образом, можно говорить о «сшивании» виртуального мира с реальным единой экономикой. В условиях глобального капитализма порталами между параллельными мирами служат прозаические банкоматы.



Мультиверс в видении английской художницы Жозефины Уолл (род. в 1947 г.)

В итоге в то время как астрофизики продолжают спорить об истинности/ложности гипотезы Мультиверселенной, на наших глазах возникает рукотворный виртуальный Мультиверс, который будет включать в себя наравне с «первичной» реальностью множество виртуальных реальностей «полного погружения» (Р. Курцвейл), поддерживаемых миниатюрными персональными компьютерами, встроенными непосредственно в человеческий организм – наподобие щитовидной железы (по прогнозу И. В. Бестужева-Лады). В порядке шутки (в которой, как известно, всегда *доля* шутки) можно представить себе ситуацию из недалекого будущего, когда какие-нибудь орки из какого-нибудь WoW, не в меру поумневшие после очередного апгрейда игры, об-

го погружения» (Р. Курцвейл), поддерживаемых миниатюрными персональными компьютерами, встроенными непосредственно в человеческий организм – наподобие щитовидной железы (по прогнозу И. В. Бестужева-Лады). В порядке шутки (в которой, как известно, всегда *доля* шутки) можно представить себе ситуацию из недалекого будущего, когда какие-нибудь орки из какого-нибудь WoW, не в меру поумневшие после очередного апгрейда игры, об-

ращаются в Международный уголовный суд с обвинением против некоторых геймеров в геноциде их, оркского, племени.

Обобщая, можно сделать вывод о том, что фантастика одновременно выступает и средством созидания новой социальной реальности, и основным способом ее осмысления, новейшей формой социальной онтологии, в предмет которой все шире входит проблематика онтологии вообще (учитывая, в частности, процесс замещения природного бытия «второй природой», умной техникой, в которой определена сложная архитектура современных социальных отношений). Справедливости ради отметим, что эту перспективу – в космологическом масштабе – осмыслил еще С. Лем в «Новой космогонии», написанной в форме нобелевской речи от лица вымышленного астрофизика. Согласно высказанному в ней предположению, следов активности внеземных цивилизаций до сих пор не обнаружено потому, что вся Вселенная имеет «вторичную природу», в известном смысле являясь продуктом деятельности сверхцивилизаций, которые старше земной на миллиарды лет. Истинность данной гипотезы допускается и современной астрофизикой – об этом прямо говорит Ю. Н. Ефремов [65, с. 239], добавляя, что во многих случаях приоритет в идеях, объясняющих «молчание космоса», принадлежит именно С. Лему [65, с. 242]. «Развитые разумные обитатели Вселенной, возможно, обладают рядом характеристик, которыми наделяется Бог в иудаизме, христианстве или исламе. Может быть, именно они установили значения физических констант, что человек назвал “антропным принципом”» [50, с. 221], – рассуждает современный космолог С. Дж. Дик. Цивилизациям, о которых говорит в своем эссе С. Лем, соответствуют «цивилизации третьего уровня» по шкале Н. С. Кардашева, энергопотребление которых сопоставимо с мощностью галактики (10^{44} эрг за секунду). Изложение своей научно-фантастической гипотезы польский мыслитель заканчивает знаменательной фразой: «Если в действительности все не так, то, возможно, это не теория, а проект, возможно, когда-нибудь все произойдет именно так!»

Отметим также, что, согласно нашей догадке, прототипом философа Аристидиса Ахеропулоса, чей приоритет в создании новой модели космогенеза подчеркивает главный герой, является Олаф Стэплдон, британский философ-космист 1-й половины XX века, ключевые футурологические и космологические труды которого («Последние и первые люди», «Создатель звезд»), так же как и *magnum opus* лемовского Ахеропулоса, публиковали исключительно в научно-фантастических сериях – в одном ряду со всевозможными «космическими опе-

рами» (тем примечательнее недавняя публикация русского перевода «Создателя звезд» издательством АСТ в серии «Philosophy»).

Итак, подводя итоги первой главы, отметим, что онтологическая размерность и познавательное значение продуктивного воображения и фантастики получают обоснование через раскрытие той ключевой роли, которую они играют в конституировании человека в качестве субъекта познания, «мыслеорганизма».

Если в трансцендентализме признается, по сути, один субъект познания, а конкретные личности выступают не более чем его многочисленными зондами, то трактовка в качестве субъекта познания человека означает множественность несводимых друг к другу познающих субъектов, значение каждого из которых уникально и неповторимо. Действительно, в контексте трактовки субъекта познания как трансцендентальной субъективности, *единой* для всех существ, наделенных сознанием, их *единственность* и неповторимость, множественность оказывается гносеологически избыточной, абсурдной – погрешностью, которой можно пренебречь, «округляя» хаос жизни в космос понятия. Вот как об этом говорит М. К. Мамардашвили: «Зачем, например, мои чувства, если все это уже было и было миллионы раз? Зачем?! Но перевернем вопрос: значит, мир не устроен как законченная целостность? И я в своем чувстве уникален, неповторим. Мое чувство не выводится из других чувств. <...> Значит, мир устроен как нечто, находящееся в постоянном становлении, в нем всегда найдется мне место, если я действительно готов начать все сначала» [122, с. 21]. Это означает историческую изменчивость субъекта познания: познание бытия сопряжено с самопознанием, но не в смысле наивной антропоморфизации, уподобляющей бытие наличному человеку, или феноменологической антропоморфизации, когда аналогичность всех «трансцендентальных эго» выводится из аналогичности всех эмпирических субъектов. В процессе познания происходит сущностная трансформация человека, развитие у него новых «органов мышления» (М. К. Мамардашвили) путем создания соответствующих культурных форм. Познание, таким образом, совпадает с переводом трансцендентного в имманентное (трансцендированием), которое осуществляется посредством продуктивного воображения (фантазии).

Особую роль в современном техносоциогенезе играет такой продукт творческого воображения, как фантастика, атрибутивным, конститутивным признаком которой является ее пограничный между разными формами рациональности статус, непонимание или игнорирование чего создает помехи в ее развитии, блокируя выполнение фантастикой своих специфических культурных функций. Так, С. Лем критиковал современную ему научную фантастику за то, что та «застыла в своем теоретическом самосознании на стадии, соответствующей примерно тому периоду агрессивного напора неопозитивизма, в котором он проповедовал крайний редукционизм (все науки, от биологии до психологии, следует свести к языку физики!)» [108, с. 625]. В то же время конфликт между С. Лемом и А. А. Тарковским по поводу трактовки «Соляриса» возник именно из-за того, что режиссер совершенно игнорировал всю гносеологическую, эпистемологическую проблематику романа и видел в нем лишь нравственно-философскую притчу (что, согласно Лему, в конечном счете исказило и понимание Тарковским собственно морали произведения [103, с. 181–182]).

Такая специфика фантастики позволяет характеризовать ее в качестве формы преодоления традиционной конфронтации между трансцендентальной («рационалистической») и экзистенциальной («художественной», «интуитивистской») парадигмами в философии. Это, в свою очередь, делает фантастику важным фактором в преодолении и диагностике рисков современной глобальной цивилизации.

Глава 2. ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ФАНТАСТИКИ В СВЕТЕ РУССКОГО КОСМИЗМА

Русский космизм – последнее слово философии. Больше ей сказать нечего. Мудрецы выполнили свою задачу. Теперь дело за политиками, за военными, за аграриями и промышленниками, за всеми людьми.

А. Гулыга

Как видно из проведенного в предыдущей главе анализа, в фантастике, чье становление в качестве самостоятельного культурного феномена пришлось на вторую половину XIX – первую половину XX века, можно увидеть воплощение различных эпистемологических проектов эпохи апофеоза и краха сциентизма: в частности, «персонологии» Н. С. Трубецкого, «морфологии культуры» О. Шпенглера, постпозитивистских идей о взаимодополнительности различных форм моделирования рациональности и др. Тем не менее наиболее принципиальной и «интимной» нам представляется связь между фантастикой и космизмом. Сразу отметим, что в качестве особого философского направления космистская философия состоялась именно в *русском космизме*, равно как, например, философия романтизма – в немецком романтизме или философия прагматизма – в американском прагматизме. Идеи отдельных западных мыслителей, которых в целом можно отнести к космизму, как правило, были предвосхищены и получили предельное развитие в русском космизме, либо, в крайнем случае, имеют в нем содержательные параллели. Для прояснения сущностной взаимосвязи между фантастикой и космизмом мы считаем целесообразным сфокусироваться преимущественно на «философии общего дела» («проекте общего дела») Н. Ф. Федорова, общепризнанного отца русского космизма, ибо именно с ее превратными трактовками в значительной степени связан скепсис в отношении и всей космистской философии, и фантастики как формы «онтологической гносеологии» (если использовать здесь бердяевский термин).

2.1. Взаимодополнительность различных форм рациональности в «философии общего дела» Н. Ф. Федорова

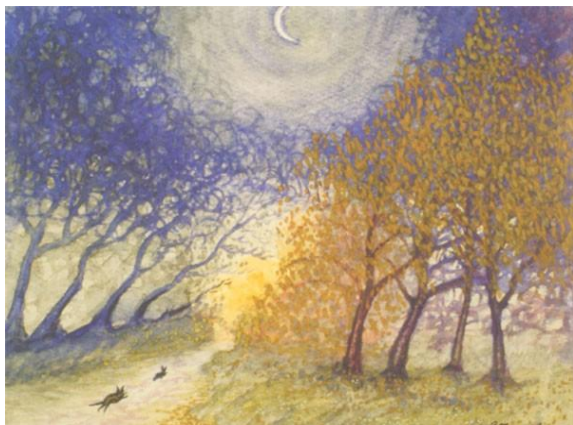
1

Человечество создано Творцом для превращения Космоса в сад Эдема, и каждый Человек своей жизнью должен бороться с ростом энтропии и последствиями второго начала термодинамики.

*Статья патриарха Московского и всея Руси
Алексия II «Бог. Человек. Мир» (1997)
в пересказе Побиска Кузнецова*

Взаимодополнительность различных форм рациональности как «нерв» русского космизма. – Необходимость реконструкции гносеологического аспекта «философии общего дела». – Современная научно-техническая рецепция идей Н. Ф. Федорова. – Оценка Интернета в контексте федоровского учения. – Анализ религиозно-философского подтекста технонаучных идей Федорова.

Пафос родоначальников и религиозной, и естественнонаучной ветвей русского космизма в значительной степени сводился к обоснованию правомерности и необходимости взаимодополнительности различных форм познания мира. Так, В. И. Вернадский однозначно высказывается по этому поводу: «Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке. В общем, мы не знаем науки, а следовательно, и научного мирознания, вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности...» [26, с. 209]. Данная позиция, еще сто лет назад маргинальная для науки, на сегодняшний день постепенно завоевала себе место в философии и науковедении. Другой выдающийся отечественный мыслитель-космист, традиционно относимый к естественнонаучному космизму, А. Л. Чижевский, выражал свои идеи равно и в научной, и в художественной форме.



«В картинах Чижевского Земля, вся пронизанная невидимыми вибрациями, взвихренная солнечным электричеством, словно смоделирована потоками космических излучений» (С. Г. Семенова)

Тем не менее, насколько сильна еще инерция мышления, видно даже на примере современного осмысления «философии общего дела» Н. Ф. Федорова. Защитники мыслителя из стана «научных имморталистов» (И. В. Вишев, М. В. Соловьев и др.) в своих панегириках совершенно игнорируют религиозный пафос данного учения. Религиозность Федорова объявляется его личным делом, не имевшим существенного влияния на философию общего дела. Представителям же духовенства и православной интеллигенции претит «сциентизм» философа, умаление им роли Христа в историческом процессе.

Таким образом, само «общее дело» получает искаженную, упрощенную интерпретацию, будучи по преимуществу понимаемо как предприятие, осуществимое лишь совокупными силами всего человечества; гносеологический же аспект федоровского проекта (объединение в общем деле различных форм освоения мира) оказывается скраден. Попробуем его реконструировать.

Философия общего дела Федорова, пожалуй, единственное из многочисленных направлений русской религиозной философии, оказавшееся совместимым с сциентизмом во всех его формах – от марксизма и позитивизма до трансгуманизма. Параллели между многочисленными идеями мыслителя и новейшими научно-техническими разработками очевидны. Так, идеям о «регуляции природы» в целом коррелятивны современные понятия «терраформирование» (для «регуляции» в пределах одной планеты) и «астроинженерия» (для «регуляции» космического пространства). Соответствующие проекты давно получили научно-техническую разработку [4]. Надежды на обеспечение физического бессмертия и вос-

крещение «отцов» сегодня связывают с крионикой и нанотехнологиями [149]; последние в перспективе позволяют собирать тела давно усопших из атомов, как то и предлагал Федоров.

Каузальность между воскрешением личности из атомов и «победой над временем и пространством» (то есть мгновенным перемещением на любые расстояния), отстаиваемая в «философии общего дела» еще до появления революционных работ А. Эйнштейна, показавших неспособность материальных объектов двигаться со скоростью света, находит прямое соответствие в современной теории квантовой телепортации. Перспектива телепортации человека связывается в ней с овладением «еще неоткрытыми средствами точной дубликации квантовых состояний всех частиц тела человека», что позволит «разобрать и снова собрать систему из триллионов и триллионов частиц в абсолютно совершенном порядке и с поразительной скоростью» [44, с. 227].

В связи с началом освоения космического пространства своеобразное обоснование также получила подмеченная Федоровым связь между колонизацией космоса и «полноорганностью» (которую можно понять как отсутствие у тел будущих людей фиксированной формы). Так, по мнению У. Берроуза, потеря костных тканей и атрофия мышц космонавтов подсказывает направление будущей эволюции: «переделанное для нулевой гравитации тело будет напоминать осьминога» [48, с. 404]. Кроме того, популярны проекты трансформации человеческой телесности посредством уже существующих биотехнологий [48, с. 388–390, 397] и всё тех же интенсивно развивающихся нанотехнологий – насыщенное наноботами тело сможет постоянно перестраиваться, меняя свою форму [141, с. 8]. В целом это напоминает рассуждения Федорова о том, что «при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы как экипажи, одежды» [195, с. 137]. Подобный морфинг становится жизненной необходимостью ближайшего будущего – основной характеристикой которого, как упоминалось в предыдущей главе, может стать уничтожение временных интервалов между парадигмальными сдвигами, то есть непрерывная перестройка человеческого общежития на всех его структурных уровнях. И в очередной раз новейшие картины (пост)человеческого будущего оказываются предвосхищены древними церковными представлениями: так, Град Небесный не

нуждается в тленных, косных культурных оболочках, необходимых для существования Града Земного. В то же время, хотя в целом можно признать правомерность модернизации федоровских идей, допустимость их перевода на язык современной технонаучной терминологии, необходимо, чтобы при этом не произошло их упрощения, вульгаризации. В частности, федоровскую характеристику полноорганности как «такого знания метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие», можно истолковать не (с)только как пластичность собственного тела, выращивание человеком себе в нем новых органов, сколько в том смысле, что каждый элемент материального мира может использоваться каждым человеком дистанционно в качестве собственного «рабочего органа», каждый сможет видеть глазами каждого и чувствовать его чувствами¹².

Интернет создает условия и для непосредственной реализации идей Федорова о выходе науки за пределы лабораторий и специализированных учреждений, о вовлечении в научно-исследовательскую деятельность как можно большего числа людей. В частности, возможности Интернета все шире используются астрономией, которая, как и предсказывал Федоров, постепенно интегрирует в себе остальные науки – и естественные [65, с. 225–226], и гуманитарные (учитывая, например, что в контексте проблемы существования внеземных цивилизаций качественно новую перспективу получает межцивилизационная компаративистика). Здесь, среди прочего, можно отметить специальные программы-планетарии, системы визуализации и систематизации астрономических данных, телескопы, управляемые через Интернет и астрономические онлайн-наблюдения, в которых могут принимать участие не только профессиональные астрономы, но и любой пользователь Интернета. В качестве воплощения идей Федорова о библиотечном деле правомерно рассматривать интенсивно развивающиеся электронные библиотеки (от собраний Мошкова, Ихтика и других, составляющих серьезную конкуренцию «традиционным» библиотекам, до виртуальных читальных залов реальных библиотек, например, РГБ). Характерно

¹² «Кондовость» данной формулировки извиняется тем обстоятельством, что здесь мы вслед за Федоровым попытались выразить человеческим языком «богочеловеческое» состояние, о котором можем иметь лишь самое смутное представление (и «псевдонимом» которого, безусловно, выступает федоровская «психократия»).

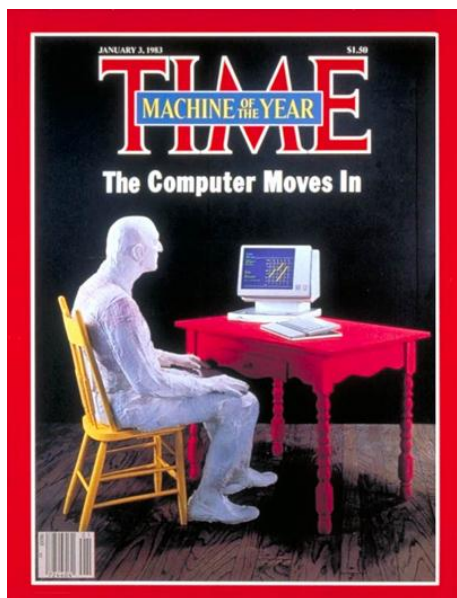
высказывание доктора биологических наук А. В. Маркова: «Вдруг оказалось, например, что можно больше не ходить в библиотеки: почти по любой теме можно найти значительную часть литературы в Сети. Очень полезными оказались сетевые базы данных по молекулярной биологии. Так, сейчас любой желающий имеет доступ ко всем прочтенным геномам, может их исследовать, сравнивать, анализировать различными биоинформационными методами, то есть проводить полноценные научные исследования, не отходя от компьютера»¹³.

Новые возможности открывает Интернет и для системы образования, причем имеется в виду не только перевод учебных занятий в дистанционный (интерактивный) режим, но и оптимизация самой учебной и справочной литературы. Если содержание традиционных учебников и справочных изданий, как правило, отстает от переднего края научных исследований на 10–15 лет (и этот зазор – между «хрестоматийными» научными истинами и актуальными исследованиями – не может быть полностью компенсирован никакими переизданиями), то корректировка содержания интернет-энциклопедий типа Википедии происходит практически синхронно текущим изменениям научных представлений. Здесь просматривается параллель с убеждением Федорова в необходимости стирания границ между учебным процессом и актуальной наукой (в терминологии автора «Философии общего дела» – между «просвещением» и «познаванием»), с чем связана его идея «музея с вышкой (обсерваторией)» [197, с. 348].

Участие всех желающих в составлении, редактировании и изменении статей Википедии обеспечивает ее универсальный характер и беспрецедентно большой объем (тринадцать миллионов статей практически по всем областям знаний) – подобно тому, как в астрономических исследованиях занято множество астрономов-любителей из-за необъятности предмета изучения (Вселенной). Характерно, что в работе над одной статьей подчас принимают участие свыше трехсот человек – в связи с необходимостью постоянной корректуры материала, динамичности отражаемой в статьях реальности. В силу снабженности статей гиперссылками на размещенные в Сети авторитетные источники, данный проект выполняет

¹³ Марков А. О сайте и его авторе. URL: <http://www.evolbiol.ru/author.htm>. Дата обращения: 21.02.2013.

функцию навигатора в мировом информационном пространстве, преобразуя информационный «хаос» в «космос». Таким образом, современные онлайн-энциклопедии в определенном смысле выступают в качестве «эмбриональных форм» Общего дела (аналогия станет еще более точной, если принять во внимание идею С. Лема о «вторичном», искусственно переработанном характере нашей физической Вселенной, пересоздавать которую призывал Федоров).

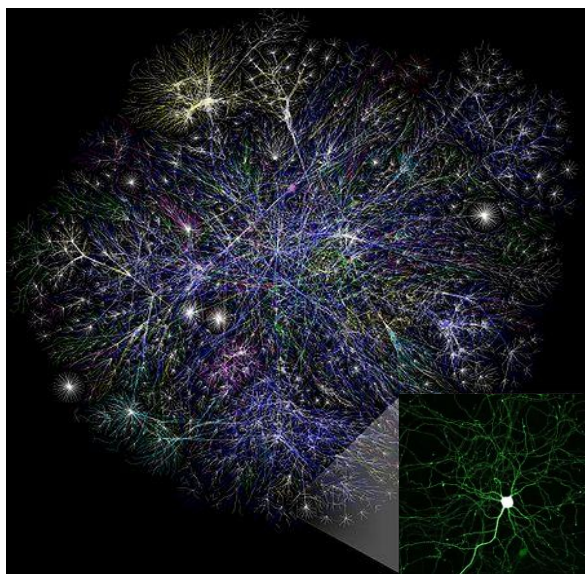


Первый не-человек года

С другой стороны, не исключено, что принципиальная анонимность статей Википедии, обезличенность ее авторов-составителей знаменует будущую трансформацию пользователей Интернета (в перспективе – все человечество) в некий сверхорганизм, зачатками нервной системы которого и является Всемирная сеть. В связи с этим новое звучание приобретает рассуждение Ю. М. Лотмана, который, выделяя в своей книге «Внутри мыслящих миров» три основные функции интеллекта (хранение/воспроизведение, передача и генерирование информа-

ции), трактовал семиотические объекты (проще говоря, письменные/печатные тексты) в качестве систем искусственного интеллекта. Отметим также символичность того факта, что в 2006 году «Человеком года» по версии журнала “Time” был признан «Ты» (то есть каждый пользователь Интернета, «гражданин новой цифровой демократии»), причем на обложку данного выпуска помещено изображение монитора персонального компьютера (симптоматично, что сам ПК в 1982 году уже красовался на двенадцатой обложке “Time”). По всей видимости, на очереди – как раз тот самый «ИскИн» (что, кстати, не тождественно «искусственному интеллекту» как собственно научному обозначению данного феномена и больше напоминает имя собственное – подобно азимовскому Мультиваку или кэмероновскому Скайнету). В пику всевозможным лабораторным попыткам создать нового гомункула, в научно-фантастической литературе давно высказана и обоснована гипотеза, согласно которой ИскИн возникнет не в результате целенаправленных разработок, а как эмерджентное свойство искусственных систем, созданных для совсем других целей. Так, в рассказе

«Ф значит Франкенштейн» А. Кларк еще в 1963 году высказывает предположение о возможности возникновения сознания во всемирной телекоммуникационной сети за счет ее постепенного усложнения и приобретения еще большего числа соединений, чем в человеческом мозге. Уподобление общества некоему единому существу традиционно для философии (вспомнить хотя бы того же «Левиафана» Т. Гоббса или сравнительный анализ Г. Спенсером социального и биологического организмов в «Философии индивидуализма»), но в перспективе современных исследований данная аналогия приобретает совершенно буквальный смысл. Если рассматривать процесс организации материи как



Частичная карта Интернета, основанная на данных от 15 января 2005 года. В правом нижнем углу – нейрон гиппокампа

последовательность метасистемных переходов (когда исчерпание возможностей эволюции на

данном уровне организации материи приводит к переходу развития на новый уровень, на котором предыдущая метасистема становится элементом метасистемы более высокого уровня: объединение атомов в молекулы, молекул – на стадии появления белков – в клетки и т. п.), то следующим этапом эволюции будет не преобразование человека в сверхчеловека, а преобразование общества в сверхобщество как обладающее самосознанием сверхсущество, к которому люди будут относиться как клетки к организму. В контексте данного подхода получает оригинальное объяснение и «парадокс молчания космоса»: по Г. С. Альтшуллеру, сверхцивилизация, с представителями которой надеются установить контакт энтузиасты программы SETI и т. п., «мыслится на уровне общества, но только более развитого, более энергетически вооруженного. А на самом деле сверхцивилизации должны быть этажом выше, на уровне надобщества. Может ли отдельная клетка рассчитывать на то, что именно ее будет специально искать (для установления контакта) организм?» [8, с. 42].

Подобные идеи в последнее время высказываются и представителями академической науки; в частности, математик и философ

Н. Н. Моисеев в своей поздней книге «Судьба цивилизации. Путь разума» (1998), обосновывая идею Коллективного Интеллекта, писал, что процесс его эволюции «чем-то напоминает историю развития мозга живого существа, когда увеличение числа нейронов и усложнение связи между ними привело однажды к появлению сознания, свойства которого никак не являются следствием свойств отдельных нейронов, которые практически идентичны у всех живых существ. Не происходит ли нечто похожее в настоящее время с Коллективным Интеллектом, где роль отдельных нейронов играют индивидуальные разумы и отдельные информационные системы?» [137]. Отметим, что предвосхищение и этой проблемы можно найти у Федорова, в его сопоставлении двух типов общества: общества по образу Троицкого Бога, то есть сосуществование людей по формуле «нераздельно и неслиянно» («всеединство» – на языке философии ученика Федорова В. С. Соловьева), и общества по типу организма, представители которого «сделались исключительно орудиями, потеряли всякие свойства лица» [195, с. 137].

Таким образом, идеи Н. Ф. Федорова до сих пор остаются в авангарде технауки, выступают предельным заданием для нее. Упреки же в модернизации высказанных более ста лет назад мыслей меньше всего уместны, когда речь идет именно о «проекте общего дела», который и создавался с расчетом на свою постоянную коллективную детализацию в соответствии с развитием науки и техники¹⁴.

В то же время никак нельзя согласиться с современными им-морталистами, которые, всячески подчеркивая «удивительную

¹⁴ Подобно этому В. В. Маяковский, увлеченный идеями Н. Ф. Федорова еще со студенческой юности [134, с. 278], предлагал, чтобы его революционные поэмы, в частности «150 000 000», дописывал любой желающий. И снова напрашиваются аналогии с Интернетом: так, сетевая статья объемом в пару сотен слов за несколько дней способна обрасти сотнями комментариев общим объемом в десятки тысяч слов. Комментарии эти могут быть полярными по своим оценкам информационного повода к статье и самой статье, поэтому собственно статья – с изложенной в ней точкой зрения – оказывается лишь «эмбрионом» итогового, «соборного» текста, представляющего собой симфонию (или парад – когда как) самых разных мнений, чувств, умозаключений по конкретной проблеме. Таким образом, Интернет творит подлинную гармонию (если понимать ее вслед за К. Н. Леонтьевым как «не всемирный унисон, а плодотворную, чреватую творчеством по временам и жестокую борьбу», то есть как взаимодополнение противоположностей).

проницательность» идей Федорова, на столетие опередивших развитие науки, одновременно видят в его глубокой религиозности лишь «печать исторической ограниченности» [27]. Дело в том, что многие из «прогрессивных научных догадок» Федорова являются буквальными пересказами догматического богословия православной церкви. В частности, идея «сборки» представителей древнего человечества из первоэлементов обосновывалась еще святым Григорием Нисским [112, с. 189]. (В скобках отметим, что в своей аргументации «великий каппадокиец» фактически предвосхищает закон сохранения материи: одни земные элементы беспрестанно переходят в другие; «таким образом, в этом круговороте ничто не уменьшается и не увеличивается, но все остается в своих первоначальных размерах» [112, с. 189]). Что касается идеи о преодолении человечеством в процессе развития полового разделения, то, согласно отцам Восточной церкви, «разделение на мужской пол и женский... не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу» [112, с. 193], то есть не несет самостоятельного смысла, изначально являясь лишь средством предотвращения окончательной гибели человека в случае его грехопадения и утраты бессмертия. Преодоление полового разделения, таким образом, есть необходимое условие обожения, которое (а отнюдь не «спасение») является истинной целью человека, стоявшей перед ним еще в Раю.

Более уязвимыми с религиозно-догматической точки зрения кажутся идеи самостоятельного воскрешения человечеством предшествующих поколений и космической экспансии. Последняя часто отождествляется с так называемой «теологией катапультируемого кресла» [48, с. 414–429], согласно которой трансцендирование трактуется не как экзистенциальное преодоление человеком собственных «границ», а как физическое преодоление границ своей планеты, затем – Солнечной системы и так далее – освоение всё новых миров по мере оскудения старых. Обстоятельную критику данной мировоззренческой позиции (безотносительно к «философии общего дела») дал католический мыслитель и писатель-фантаст К. С. Льюис в своей «Космической трилогии» (1938–1946). Идущая в авангарде завоевания Вселенной наука в изложении Льюиса оказывается чем-то вроде раковой опухоли, неукротимо разрастающейся и умертвляющей все остальные формы духовной активности. Здесь легко усмотреть передразнивание позитивистской трактовки науки как процесса приспособления человека к окружающей среде (Э. Мах), то

есть приравнивания научной деятельности к физиологическому процессу, не имеющему трансцендентной цели. Главный аргумент Льюиса против сциентистской идеологии, олицетворенной в образе ученого-физика Уилсона (в контексте описываемой Льюисом ситуации «ученый физик» звучит как «ученая обезьянка»), базируется на библейском пророчестве о конце света: космическая экспансия человечества бессмысленна, ибо «погибнут все миры» [118, с. 135–140]. Действительно, это обстоятельство, получившее к началу XX века научное обоснование, а к началу XXI века вновь превратившееся в предмет научных дискуссий, стало камнем преткновения для многих выдающихся философов-материалистов. Так, пытаюсь определить для сознания достойную его как высшей формы развития материи роль в перспективе неотвратимой тепловой смерти Вселенной, Э. В. Ильенков с присущей ему последовательностью приходит к выводу о неизбежном самоубийстве человечества (у Ильенкова – романтическое «самопожертвование»), необходимым для «перезагрузки» Вселенной [70, с. 435–436].

Федоров же исходил из иных мировоззренческих предпосылок, а именно из той самой, философски переосмысленной, христианской идеи обожения природы и человека: цель преобразования Вселенной трудом объединенного человечества мыслитель видел в упорядочивании космоса по образу храма, то есть руководствовался христианской идеей Церкви как тела Христова. Предшествовать выполнению этой задачи-максимум должно тотальное преобразование Земли, апофеозом которого Федоров считал воскрешение предков. Непосредственная реализация данной технонаучной задачи, требующая кардинальной реорганизации природопользования на принципах коэволюции (как это сейчас называют, хотя Федоров данного термина не использовал), означала бы, что человечество в состоянии обеспечить себе неопределенно долгое существование за счет ресурсов собственной планеты и его расселение в космосе обусловлено не страхом перед смертью, гибелью Земли (как трактовал подобные экспансивные настроения Льюис), но целями нравственно-философского характера, способность ставить и осуществлять которые традиционно признается в качестве «человеческого в человеке». В космической экспансии вне преобразования Земли и воскрешения отцов, а, наоборот, в целях побега с окончательно разоренной утилитаристским мышлением планеты Федоров, в отличие от приверженцев нерелигиозной по своему су-

ществу идеи спасения любой ценой, не видел никакого смысла. Такое развитие событий в контексте «философии общего дела» ничуть не предпочтительнее конца света. Таким образом, к позитивистской в своей сути «теологии катапультируемого кресла» учение Федорова не имеет никакого отношения. Напротив, в контексте научного мышления (по крайней мере, в классической и неклассической науке) нет явной связи между воскрешением предков как нравственным императивом и выходом в космос как научно-технической задачей. Уже К. Э. Циолковский, младший современник Федорова, полностью отделил научно-технический аспект проблемы колонизации космоса от ее религиозно-нравственных предпосылок. Необходимость выхода за пределы Земли отец советской космонавтики связывал именно с предотвращением гибели человечества и эксплуатацией космических ресурсов [222, с. 1–2, 37–39], то есть с сугубо прагматическими задачами.

Что же касается К. С. Льюиса, то приходится признать, что вместо попытки сопряжения в пространстве художественного произведения различных форм рациональности он использует возможности художественной фантастики для критики с позиций католического христианства научной фантастики и «одностороннего рационализма». Однако сама эта критика имеет односторонний характер: сталкивая между собой религию и науку, Льюис пытается показать, что только та из них имеет право на существование, которая обладает абсолютной истиной (то есть религия, точнее – «просто христианство»). Вместе с тем современная эпистемология учит, что адекватное знание о мире может быть получено только с помощью как минимум двух взаимонепереводимых языков [115, с. 14].

Тем не менее в идее воскрешения предков с помощью технауки, ключевой для всего федоровского Проекта, многие мыслители (от Г. В. Флоровского до Б. М. Парамонова) видят не взаимодополнительность научной и ненаучных форм рациональности, а подавление наукой иных форм мироосвоения. Уместно будет вспомнить и мнение друга К. С. Льюиса – Дж. Р. Р. Толкина, осуществившего в своем творчестве оригинальный синтез идей поли- и монотеизма. Толкин фактически ставит знак тождества между магией и высокими технологиями (превращенной формой науки): «Проблема Машины выросла из проблемы Магии» [186, с. 246–247]. Причиной же магии, по Толкину, является бунт про-

тив установленных Творцом законов, и в первую очередь против смерти. С этой точки зрения федоровство оказывается если и не сатанизмом, то уж точно титанизмом, богоборчеством. На самом же деле (по крайней мере, согласно православному богословию) смерть ни в коем случае не является законом Божиим, напротив, это результат грехопадения как нарушения установленного Богом запрета («закона»). Тем не менее даже сочувственно относившийся к «философии общего дела» Н. В. Устрялов писал в 1934 году о федоровцах: «Объективная логика их веры, преломляясь в стихийном сознании современных человеческих масс, способна обернуться безрелигиозной в своем существе, самолюбленно-человеческой, фетишистски-науковерческой душой бездушно-машинной эпохи» [192]. Этому способствует фактическое игнорирование Федоровым в своих рассуждениях загробной жизни души, соучастия Бога в обожении человечества и прочих «последних вопросов», попытки объяснить которые «духовным целомудрием» философа [143, с. 756] не выглядят убедительными, парадоксально напоминая бытовавшую в советской философии традицию оправдания религиозной проблематики в произведениях Р. Декарта, И. Канта, М. В. Ломоносова и многих других философов Нового времени их страхом перед инквизицией. Иначе говоря, нельзя, конечно, отрицать возможную близость подобных трактовок к исторической истине, но, как сказал бы А. М. Пятигорский, *продуктивнее для мышления* попытаться найти законное место для Бога (или – в случае Федорова – для умолчания о Нем) непосредственно в контексте философских построений соответствующих мыслителей, а не только в историческом и культурном контексте создания этих концепций.

На наш взгляд, хотя задачей человечества, по Федорову, фактически является *предотвращение второго пришествия*, это еще не означает отмену божественного участия в Проекте. В конце концов, несмотря на все прогнозы, не исключено, что природа сознания так и останется нераскрытой. Так, в 1988 году Г. Моравек утверждал, что создание эквивалента сознания сводится к достижению определенной скорости обработки информации (10 триллионов операций в секунду – в то время как еще в середине 1990-х годов высшая скорость, достигаемая «пентиумами», равнялась около 110 млн/сек); к 2003 году была достигнута скорость 41 триллион операций в секунду [48, с. 406], но ИскИн все еще не

создан. И пока остается лишь гадать: сохранится ли тождественность личности при воссоздании тела? Напрашивается закономерный вывод, что это и является пробным камнем истинности/неистинности федоровского учения: ведь именно так сможет проявиться соучастие Бога в Общем деле. Нечто подобное мы находим в концепции «иерархического персонализма» Н. О. Лосского, который, отмежевываясь от дарвинизма, писал, что переход каждого субстанциального деятеля на более высокий эволюционный уровень существования опосредуется Богом с помощью «транскреации» («дополнительного акта творения») [113, с. 51; 90]. Аналогично, свидетельством того, что федоровский Проект оказался самочинством, а не исполнением Божьей воли будет, например, если, несмотря на безукоризненность технологического обеспечения процесса воскрешения, воскрешенные так и не выйдут из комы, сохраняя лишь вегетативное существование; а то и в прямом смысле окажутся бесноватыми, то есть ходячими трупами из русских быличек или повести «Реаниматор» Г. Лавкрафта – с бесами вместо душ (которые, например, в это время будут мучиться в аду – как это, в частности, описано Данте в «Божественной комедии» [43, с. 214–215])¹⁵. Но может произойти и так, что часть «отцов» окажется после воскрешения собой, часть – «чужими». В данном случае, кстати, осуществляется своеобразная диалектика свободы и предопределения: отстаиваемая Федоровым активность человечества в деле своего спасения и обожения сохраняется, но вместе с тем происходит и предсказанный в Апокалипсисе Страшный суд: именно Всевышний принимает окончательное решение по каждой конкретной душе – воссоединиться ей со своим обновленным телом для жизни в Новом Иерусалиме (федоровской «психократии») или остаться навсегда разъединенной со своей физической «половинкой», а то и вовсе развоплощенной («ад»). Соучастие Господа в Проекте подразумевает, что

¹⁵ См. также Приложение 2. Для его адекватного понимания необходима одна оговорка по поводу характера связи фантастики с философией: фантастический жанр предоставляет автору полную свободу воображения – в частности, и от своих собственных теоретических взглядов. То есть он позволяет раскрыть различные *возможности* прочтения, интерпретации той или иной философской концепции – включая даже те, которые не разделяются самим автором, не совпадают с его точкой зрения (но парадоксальным образом позволяют ему уяснить, прояснить эту точку зрения).

воскрешение остается таинством, то есть не может быть полностью технологизировано, поставлено «на поток» (подобно тому, как любой святой чудотворец не может до конца постичь разумом природу тех божественных энергий, проводником которых является). Могут возразить, что такая трактовка противоречит самой сути федоровского учения, ведь мыслитель настаивал именно на воскрешении всех до единого усопших отцов. Однако, на наш взгляд, оригинальность «проекта общего дела», его «нерв», главный нравственный смысл не в том, что «все спасутся», а в требовании от каждого сделать для этого все возможное. В этом, кстати, очередное доказательство безусловной религиозности Федорова, присущей ему склонности – вполне в русском духе – к буквальному пониманию слов Священного Предания: вера без дел (в пределе – без Общего дела!) мертва есть. Не просто «молиться за проклинавших вас и за обижавших вас и творивших вам злое» (надеясь при этом, что Бог все равно воздаст «каждому по делам его», – часто встречающаяся среди верующих форма двоемыслия), но лично попытаться вернуть им радость жизни.

Конечно, если спасти всех без исключения предков не суждено, то напрашивается крамольный вывод, что смысл священной и профанной истории сводится к переходу от единства совершенного нетварного бытия к закреплению в вечности рассечения бытия на совершенное божественное (включая воссоединенную с Богом, обоженую часть человечества) и на несовершенное, ущербное (независимо от того, геена ли это огненная с бесами и грешниками или «состояние отвержения Бога» в своей окончательной внешней выявленности и застылости, как ад интерпретируют современные богословы [215, с. 180]). Тем не менее *дело*, в конце концов, не в том, что Федоров (или любой из нас) в свое время думал о замысле Всеведущего, а в том, что Господь Бог думает о федоровском Проекте в вечности.

Наконец, необходимо признать вероятность еще одного исхода попыток воскрешения. Ведь неизвестно, с каким опытом воскреснут усопшие – вдруг на его основании однозначное заключение о существовании Бога сделать будет нельзя? Или, быть может, опыт этот окажется несовместимым с христианскими представлениями о потустороннем бытии или вообще – с представлением о существовании Всевышнего? В любом случае, вера в санкционированность «проекта общего дела» Богом, как и личная религиоз-

ность Федорова, не могут быть опровергнуты подобными предположениями вне их опытного подтверждения (то есть вне осуществления Проекта).

Исходя из всего вышесказанного, можно заключить, что *федоровский Проект предполагает именно взаимодополнительность различных форм рациональности как необходимое условие воспроизводства и реализации конститутивных для любой из них ценностей и целей*. Так, по Федорову, только благодаря успехам технонауки станет возможным воскрешение предков; с другой стороны, постановка подобных целей может форсировать возникновение необходимых технологий. Например, уже к 1930-м годам существовали теоретические предпосылки для разработки пресловутых нанотехнологий, точнее, той из них, которая заключается в создании нанороботов, способных собирать макрообъекты из отдельных атомов – ведь, по сути, нанотехнология в рассматриваемом нами смысле является одним из приложений квантовой механики – наряду с телепортацией и квантовым компьютерингом [131, с. 89–121]. Нужно было только сформулировать соразмерную задачу (равно как и запуск космической ракеты с человеком на борту в принципе могли осуществить уже нацисты, если бы задачи немецкой науке ставил не А. Гитлер, а Вернер фон Браун). Воскрешение некогда живших людей путем их поатомной сборки как раз и могло стать такой задачей – по масштабу сопоставимой с Манхэттенским проектом, только, в отличие от последнего, направленной не на тотальное уничтожение человечества, а на его тотальное же восстановление. В «Философии общего дела» Федоров прямо указывал на необходимость обратить внимание «на малые частицы, состоящие из колоссально громадного числа частичек, кои также должны быть обращены в человеческое хозяйство» [195, с. 124].

Употребление животных в пищу едва допустимо по многим причинам. Мы мучаем животных, но ведь и мы можем возникнуть в их форме, и нас будут убивать и бить кнутом. ...Животных совсем не должно быть, чтобы не было их мучений...

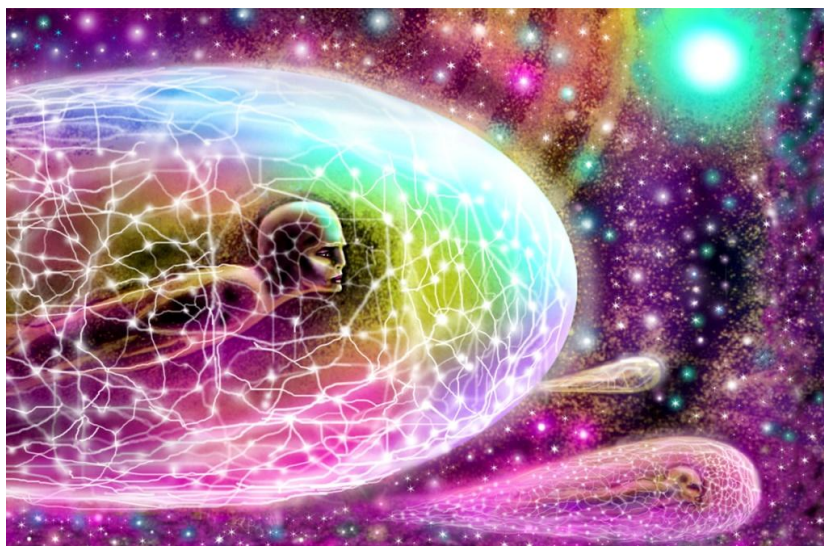
К. Э. Циолковский. Права и обязанности человека

Прогноз автоэволюции «сферы разума»: Н. Ф. Федоров vs К. Э. Циолковский. – Космическая философия Циолковского как натурфилософская интерпретация идей русского религиозного космизма. – Человекобожническая этика и космодицея Циолковского. – Возможность технократической трактовки федоровского богочеловечества.

В контексте рассматриваемой темы имеет смысл краткий сравнительный анализ некоторых наиболее существенных положений «философии общего дела» Н. Ф. Федорова и «космической философии» К. Э. Циолковского, сходство между которыми подчас неоправданно преувеличивают, пытаясь вывести все постулаты космофилософии калужского ученого из «философии общего дела»: мол, проект космической ракеты Циолковский разрабатывал *исключительно* (а не «в том числе и») для решения поднятой Федоровым проблемы расселения воскрешенных предков (хотя сам Циолковский писал, что о «философии общего дела», оказавшей на него большое влияние, узнал уже *после* смерти Федорова и выхода своей книги «Исследование мировых пространств реактивными приборами»¹⁶ [47]).

¹⁶ В книге доктора философских наук В. Н. Демина о Циолковском, изданной в серии «ЖЗЛ» в 2005 году, приводятся следующие выдержки из высказываний отца космонавтики о своем наставнике, заменившем ему, по словам самого Циолковского, университетских профессоров: «– А о Космосе вы с ним беседовали? – Нет. И очень сожалею. Ведь что получалось. Я тогда по-юношески мечтал о покорении межпланетного пространства, мучительно искал пути к звездам, но не встречал ни одного единомышленника. В лице же Федорова судьба послала мне человека, считавшего, как и я, что люди непременно завоюют Космос. Но, по иронии судьбы, я совершенно не знал о взглядах Федорова. Мы много раз говорили на разные темы, но Космос по-

Основываясь на современных ему научных представлениях о ничтожно малом, стремящемся к полному исчезновению, количестве вещества во Вселенной, Циолковский пишет о том, что конечным результатом эволюции человечества будет переход из «корпускулярного



Лучистое человечество К. Э. Циолковского в представлении современного художника

вещества» в «лучевую энергию», которая заполнит все космическое пространство. При этом, по мысли Циолковского, это состояние Вселенной через несколько миллиардов лет вновь перейдет в корпускулярное, «но более высокого уровня»... – наконец, через неопределенное число космических циклов человечество превратится в лучистую энергию наивысшего порядка и «будет все знать и ничего не желать» [223, с. 671], то есть в результате эволюции человечество станет Вселенной. Такова натурфилософская интерпретация Циолковским идей русских религиозных космистов о всеединстве и одухотворении материи. Важно отметить, что речь идет не о богочеловечестве, а о человекобожестве: человечество, тождественное Вселенной, представляющее собой – в буквальном, а не переносном, как у О. Конта, смысле – единое существо, – это и есть единственно допустимое (учитывая отрицание Циолковским трансцендентного Абсолюта) божество. Такое божество, кстати, оказывается удивительно похожим на гераклитов разумный огонь (Логос), из которого возникает Вселенная и в который она, пройдя полный цикл своего развития, превращается. Следствием человекобожнической философии Циолковского стали попытки найти обоснование общественной морали в индивидуальном эгоизме (с помощью оригинальной интерпретации идеи метемпсихоза): если «устранить на Земле все дурное, все несчастное, все жалкое, все страдания и все горести», то

чему-то обходили»; «Взгляды Федорова, о которых я узнал через десять лет после его смерти...» и т. п.

«я не буду бояться рождения в образе мучительно убиваемого и терзаемого животного, в образе человека жалкой расы, в образе больного, калеки, идиота» [241, с. 403]. Отсюда Циолковский делает вывод о том, что «разум, наука и эгоизм заставляют меня стремиться к святости в самом высоком смысле слова» [220, с. 403]. Однако, хотя сам ученый предлагает окружать «глупых и калек» заботой, «лишь» запрещая им иметь потомство, подобный гуманизм объясняется разве что непоследовательностью и прихотливостью мышления Циолковского и никак не следует из внутренней логики его рассуждений. На наш взгляд, практическим следствием из данных рассуждений является не опека общества над «неполноценными» гражданами, а их прямое уничтожение (сродни популярному аргументу в защиту смертной казни: «Зачем общество должно тратить средства на содержание этих выродков?»). Таким образом, можно сделать вывод, что замена страха перед Богом страхом перед будущим воплощением в «низшей» форме жизни и идеалом человекобожества является ненадежным фундаментом этики.

Кроме того, Циолковский разработал своего рода *космодицею*, выступающую у него эрзацем христианского учения о всеблагости Божьей. Мы имеем в виду экстраполяцию Циолковским своей «этической теории» на развитие других цивилизаций Вселенной, в существовании которых ученый не сомневался. В своих очерках о Вселенной, после смерти мыслителя изданных единой книгой с таким же названием, он доказывает, что в ходе космической экспансии древние внеземные цивилизации ликвидировали («по возможности без мучений») более примитивные формы жизни везде, где те встречались, заселяя соответствующие планеты собственным населением. В результате несчетное число планет было избавлено от мучительного многомиллионного процесса саморазвития жизни. Таким образом, мироздание сплошь заселено совершенными жизненными формами – за исключением малой части планет (включая Землю), оставленных в качестве контрольной группы. На основании этих умозаключений Циолковский делает вывод о том, что все страдания человечества – бесконечно малая величина в сопоставлении с общим количеством уже достигнутого и будущего счастья во Вселенной. Н. М. Ефимова, отмечая типичность для Циолковского данного аргумента, поясняет его примером из другого места «Очерков...»: черный лист бумаги не становится белым от упавшей на него белой былинки [61, с. 61, 42]. Но ведь и абсолютно

черным он уже не может быть признан, и именно в этом смысловом контексте используется данный пример ученым (под белой былинкой на черном фоне гилозоистом Циолковским подразумевается чувствительность неорганической материи, ее потенциальная «одухотворенность»). Равно как и страдание, каким бы малым оно ни было, не может быть снято бесконечностью будущего счастья, остается червоточиной в его основе. Таким образом, фигурально говоря, есть в эвдемонизме Циолковского нечто демоническое.

Добавим, наконец, что в свете астрономических открытий второй половины XX века (доказательство существования у галактик скрытой массы, а также продолжающиеся споры о сущности фантомной энергии) основополагающий для философской антропологии Циолковского тезис об исчезающе малом количестве вещества во Вселенной, на наш взгляд, был заметно поколеблен. Кроме того, отношение к природе не как к храму, а как к мастерской, характерное для Циолковского в частности и для науки начала «космической эры» в целом, но прямо противоположное федоровскому пафосу, в эпоху глобального экологического кризиса было фактически дискредитировано. В последней трети XX века в качестве «стратегии Разума» учеными был провозглашен «нравственный императив» [138, с. 216–232], а выявление связей между внутринаучными ценностями и вненаучными, в частности нравственно-философскими, признано необходимым условием объективного изучения открытых саморазвивающихся систем, к которым относится и биосфера.

Вместе с тем можно выявить определенную взаимосвязь между призывами Циолковского к постепенному уничтожению низших жизненных форм (то есть вообще всех видов животных, кроме человека) и трактовкой Федоровым животного царства как ненормального состояния живого вещества, обособления его в качестве особых существ (млекопитающих, птиц, рыб и пр.) вместо того, чтобы быть органами человека [195, с. 139]. Идея трансформации живой и неживой природы в органы богочеловечества в принципе может быть истолкована как полное замещение биосферы техносферой с одновременной загрузкой продублированного сознания отдельных людей в информационные сети и всевозможную робототехнику. В конце концов, такому сверх(пост)человеку будет гораздо проще осваивать космос, как то грезилось «великому учителю и утешителю» (одновременно, кстати, снимается занимавшая Федорова проблема преодоления пола). В контексте сказанного не

будет натяжкой интерпретация уэллсовских марсиан в качестве подобных «зачеловеков» (термин В. В. Хлебникова), целью которых было «преображение» нашей отсталой планеты. Возможно, федоровский постчеловек даже не распознает в аборигенах разумных существ и просто включит их составной частью в систему обеспечения своей жизнедеятельности (подобно тому, как уэллсовские марсиане превращали людей в элемент своей кроветворной системы – попросту высасывая из них кровь).

С другой стороны, подобная интерпретация «философии общего дела» далеко не единственно возможная и вовсе не приоритетная: во всяком случае, Федоров, в отличие от Циолковского, нигде прямо не призывает к уничтожению животного мира, зато пишет о необходимости его одухотворения. Эти идеи, кстати, получают сейчас новое звучание в связи с проводящейся в последние десятилетия экспериментальной работой по выявлению и развитию у животных, в частности у высших приматов, способностей, традиционно относимых к человеческой духовности (освоение языка жестов и обучение ему детенышей, формирование новых понятий, чувство юмора, нравственные чувства, сплетничанье и др.)¹⁷.

В конце концов, тем, кто, подобно Б. М. Парамонову, безапелляционно записывает Федорова в предтечи большевизма (кстати, также называли и Л. Н. Толстого, и Петра Великого, так что Николай Федорович оказался не в самой плохой компании), не мешало бы вспомнить судьбу адептов «философии общего дела» – А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева, расстрелянных в 1920–1930-е годы, и сравнить ее, при всех возможных оговорках, с положением Циолковского при советской власти.

¹⁷ См., например: Марков А. Мартышки произносят фразы из двух слов. URL: <http://elementy.ru/news/430232>; Марков А. Шимпанзе способны к бескорыстной взаимопомощи. URL: <http://elementy.ru/news/430155>; Марков А. Мыши чувствуют чужую боль. URL: <http://elementy.ru/news/430272>; Марков А. Рыбы обладают способностью к дедукции. URL: <http://elementy.ru/news/430445>; Губайловский В. Скворцы понимают грамматику. URL: <http://www.svobodanews.ru/content/article/155976.html>; Австралийские дельфины несут технический прогресс в массы. URL: <http://elementy.ru/news/25685>; Качественной разницы между мышлением человека и животных нет (беседа с З. А. Зориной). URL: <http://www.svobodanews.ru/content/article/138707.html>. Огромное количество принципиально важных фактов подобного рода приводит и осмысляет в своей работе Ж. И. Резникова [158].

2.2. Художественная фантастика как «коперниканское искусство»

1

Искусство есть творческое воображение, иначе говоря, воплощение любимого образа – в камне, в цвете, в звуке, в жесте, в плоти и крови. Искусство есть преобразование низших бессознательных и подсознательных сил, возведение их к высшему, великий порыв к сублимации, призыв к преобразению всей жизни.

Б. П. Вышеславцев. Этика преображенного Эроса

Величайшее могущество фантазии! В голоде, холоде, терроре она создавала образы прекрасных людей, будь то скульптура, рисунки, книги, музыка, песни, вбирала в себя широту или грусть степи или моря. Все вместе они преодолевали инферно, строя первую ступень подъема. За ней последовала вторая ступень – совершенствование самого человека, и третья – преобразование жизни общества. Так создались три первые ступени восхождения, и всем им основой послужила фантазия.

И. А. Ефремов. Час Быка

Парадокс русского любомудрия: «триединство истины, добра, красоты» и абортированная «естина». – Федоровский призыв к трансформации «птоломеевского искусства» в «коперниканское».

Пересоздание эмпирической и экзистенциальной реальности искусством – одна из ключевых интенций русской художественной философии, что не раз отмечалось отечественными мыслителями, например С. Н. Булгаковым: «Искусство хочет стать не утешающим только, но действенным, не символическим, а преображающим. Это стремление с особою силой осозналось в русской душе, которая дала ему пророчественное выражение в вещем слове Достоевского: красота спасет мир» [25, с.146].

Разочарование в способности искусства преобразить жизнь буквально, а не в воображении, не в форме художественного про-

изведения, а посредством придания самому бытию совершенной формы для русских писателей-мыслителей нередко означало бессмысленность художественного творчества и даже жизни как таковой. Вспомнить хотя бы Н. В. Гоголя с К. Н. Леонтьевым, которые, спалив свои незаконченные произведения, остаток жизни провели в ожидании скорого апокалипсиса; или Л. Н. Толстого, публично отрекшегося от своего художественного наследия и избежавшего самоубийства только посредством разработки собственного варианта христианства; или создателя своеобразной художественной эсхатологии А. Н. Башлачева, покончившего с собой (перед этим тоже сжегшего рукописи новых песен)... Неспособность художественного творчества прямо преобразить падшую материю расценивалась двояко: либо конец света неотвратим, и тогда на первый план выходит личное спасение («Спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся»), а всякое искусство оказывается лишь относительной ценностью, то есть в пределе – бессмысленно (в итоге – уничтожение Гоголем второго тома «Мертвых душ» и фактическое самоубийство посредством систематического отказа от пищи); либо отрицалась боговдохновенность Апокалипсиса, а с ним и Библии в целом и, как следствие, утверждался приоритет реалистического искусства над идеалистическим, в пределе – примат социального заказа над искусством (будь то «Окна Роста» или так называемая «фантастика ближнего прицела», фактически дискредитировавшая саму идею фантастики).

Здесь мы вплотную подошли к одному парадоксу русского любознания, для прояснения которого лучше всего обратиться прямо к корням – к рассуждениям отца славянофильства А. С. Хомякова. Приведем сжатую, но весьма репрезентативную выдержку из его «Семирамиды»: «Многие истины, какие только дано познать человеку, передаются от одного другому без логических доводов, одним намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы. Мертва была бы наука, которая стала бы отвергать правду потому только, что она не явилась в форме силлогизма» [213, с. 55]. Как свидетельствует дальнейшее развитие русской философии, из такого, в целом справедливого, хода мысли был сделан вывод о «мертворожденности» науки как таковой, а следовательно, и о европейской цивилизации (поскольку именно в ней наука оформилась в самостоятельный институт) как симптоме упадка культуры, гниения и разложения; в XX веке эта идея получила разработку и в западно-

европейской философии, прежде всего в трудах О. Шпенглера. В то же время поскольку наиболее адекватной формой для выражения интуитивно усмотренных истин является искусство (что всегда было интуитивно ясно, а сейчас еще и научно доказывается, причем физиками [203]), то апология живознания фактически привела к противопоставлению художественного («экзистенциального») философствования «научному», то есть русские религиозные философы сами оказались в плену «первородного греха» односторонности. Притом что отечественная религиозно-философская традиция фундирована идеалом триединства истины, добра и красоты, под «истиной» в этой триаде часто понималась вовсе не научная «естина».

В связи с этим важно также отметить, что, пресекая с самого начала «соблазн аскетического отвержения культуры» (как это с удовлетворением отмечает известный агиограф и философ Г. П. Федотов [200, с. 47]), наша религиозная мысль оказалась уязвима перед соблазном *прельщения культурой*, что, например, по отношению к К. Н. Леонтьеву Н. А. Бердяев выразил фразой: «Он был очень православным, но не вполне христианином» [15, 163–164]. Однако Бердяев был полностью солидарен с Леонтьевым в негативной оценке научно-технического прогресса – именно из-за его разлагающего влияния на традиционные культурные ценности: «В России прерывается культурная традиция. Предстоит страшное понижение уровня культуры, качества культуры. Россия в преобладающей своей части сделается царством цивилизованного крестьянства. Новая русская буржуазия... предъявит спрос на техническую цивилизацию, но не будет нуждаться в высшей культуре, всегда аристократической» [17]. Характерно, что Ф. М. Достоевскому во Всемирной выставке («прародительнице» всевозможных нынешних выставок высоких технологий и фестивалей науки) и вовсе примерещилось «какое-то пророчество из Апокалипсиса» [52, с. 93]. Но дело в том, что в христианской теологии культурные ценности, в том числе и шедевры искусства, имеют лишь относительный характер, преклонение перед ними равносильно идолопоклонству, а сама культура понимается как симптом болезни духа [91]. В этом смысле разоблачение наукой разнообразных культурных табу не обязательно является сатанинскими происками, но, напротив, может выступать в качестве профилактики идолопоклонства – превращения тех или иных культурных форм в само-

довлеющие ценности, говоря иначе – отождествления религиозного сознания со своими культурными формами. Так, коперниканский переворот, теория эволюции и психоанализ, воспринимавшиеся некогда как могильщики религии, в конечном итоге были интегрированы в христианскую картину мира и лишь упрочили ее философские основания, освободив отдельные догматы от буквалистских трактовок. Об этом прямо писал В. И. Вернадский: «Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания» [26, с. 214].

В значительной степени именно с этим связан пафос призыва Федорова, основоположника русского космизма, к трансформации «птоломеевского искусства» в «коперниканское»: пока в научно-техническом прогрессе будут видеть лишь «Ваала», а не одно из условий предотвращения его прихода, конец света неминуем. Можно сказать и так: вера в неизбежность Армагеддона делает его неизбежным: «По вере вашей воздастся вам». По мысли Федорова, технонаука, зачастую используемая для уничтожения (людей – в случае с военной техникой, окружающей среды – в случае с промышленностью), способна и должна оживлять создаваемое искусством «мертвые подобия». Если яблоням из известной песни и суждено реально зацвести на Марсе, то только на Марсе, вспаханном оралами из перекованных мечей (танков, ракет и т. д.)¹⁸. Падшая материя может быть преображена искусством лишь посредством его союза с естественными и техническими науками. Как писал по-

¹⁸ В связи с этим интересна, в частности, действующая с 1997 года российско-украинская программа «Днепр», в рамках которой боевые ракеты СР-20 («Сатана») выводят с космодрома «Байконур» в Казахстане и с пусковой базы «Ясный» (Россия, г. Оренбург) на околоземную орбиту иностранные спутники гражданского применения. Так, 16 июня 2010 года ракета, простоявшая в шахте 27 лет, вывела на орбиту украинскую навигационную систему, французский и шведский спутники. 17 августа 2011 года в результате очередного запуска на расчетные орбиты были успешно выведены два нигерийских, два американских, итальянский, турецкий и украинский спутники (как до этого – английские, немецкие, японские, малайзийские, саудово-арабийские и другие – география проекта постоянно расширяется). См.: Программа «Днепр». URL: <http://www.kosmotras.ru/zapuski>. Дата обращения: 02.11.12.

следователь Федорова А. К. Горский, перед искусством «встает неотвратимый выбор – либо признать себя иллюзией, опьянением, родом наркоза, “возвышающим обманом” (мнимо и кратковременно возвышающим), либо всецело стать чертежом, проектом, пробой, черновым наброском, упражнением, подготовкой, прощупью путей к настоящему, подлинно-творческому, реально преобразующему мир, перестраивающему небо искусству» [36, с. 222].

2

Вижу,
вижу ясно, до деталей.
Воздух в воздух,
будто камень в камень,
недоступная для тленов и крошений,
рассиявшись,
высится веками
мастерская человеческих воскрешений.

В. В. Маяковский. Про это

– ...Как Вы относитесь к философии русского космизма (Циолковский, Чижевский, Вернадский, Умов, Николай Федоров и другие), в особенности к идее Федорова о воскрешении предыдущих поколений, как смысле существования человечества?

– ...Я называю это «научно-фантастической философией».

Из офлайн-интервью Б. Н. Стругацкого

Фантастика как «коперниканское искусство». – Трансформативные антропологии Г. Уэллса и Н. Ф. Федорова. – «Там внизу много места» для «микрорук». – Автотрофное человечество в космизме и научной фантастике. – Проблема Контакта: Стругацкие про Федорова. – Инопланетяне – это земляне из будущего.

На наш взгляд, является правомерной и продуктивной трактовка в качестве такого «коперниканского искусства» современной фантастики. Примечательно, что тот же Горский отцом нового искусства называл Эдгара Аллана По [36, с. 221] – общепризнанного

предтечу нынешней фантастики в целом (наряду с Мэри Шелли как автором «Франкенштейна»). Действительно, среди основных философских предпосылок возникновения и развития фантастики как особой художественной системы исследователи называют освобождение сознания от «плоскостного телеологизма (в форме ли веры в божественный промысел или безоглядной надежды на автоматизм прогресса)», то есть осознание variability форм развития культуры и активности самого человека в выборе своего исторического пути [99, с. 148]. Но ведь здесь всё словно по Федорову, если учесть, что освобождение от телеологизма вовсе не тождественно отказу от религиозной веры (равно как и «научный атеизм» не застрахован от телеологизма); на языке русского фольклора «философию общего дела» можно резюмировать поговоркой «На Бога надейся, да сам не плошай». Таким образом, признавая, что в трактовке научной фантастики как «продукта постхристианской эры» [163, с. 75–80] есть доля истины, нельзя полностью согласиться с данной точкой зрения. Действительно, обоснование Федоровым условного характера апокалипсических пророчеств, «воспринятое в русской религиозной философии как откровение» [171, с. 283], ставшее для современников мыслителя «настоящим освобождением» [201, с. 154], позволяло отказаться от идеи неотвратимости Страшного суда, блокирующей фантастическое моделирование.

Уже у В. В. Маяковского фантастическая образность неразрывно связана и во многом инспирирована именно федоровскими идеями, особенно о физическом воскрешении предков потомками [171, с. 529–530]. Подробно изучено также влияние «философии общего дела» на раннюю советскую фантастику, в частности, известно, что скрупулезно изучал труды Федорова А. П. Платонов [171, с. 538–547]. Впрочем, речь идет не только о непосредственном заимствовании и развитии идей философа конкретными писателями-фантастами. Так, концовка программного романа Г. Уэллса «Освобожденный мир», представляющая собой настоящий гимн человеку будущего, сводный очерк НФ-антропологии, имеет многочисленные параллели с идеями «Философии общего дела».

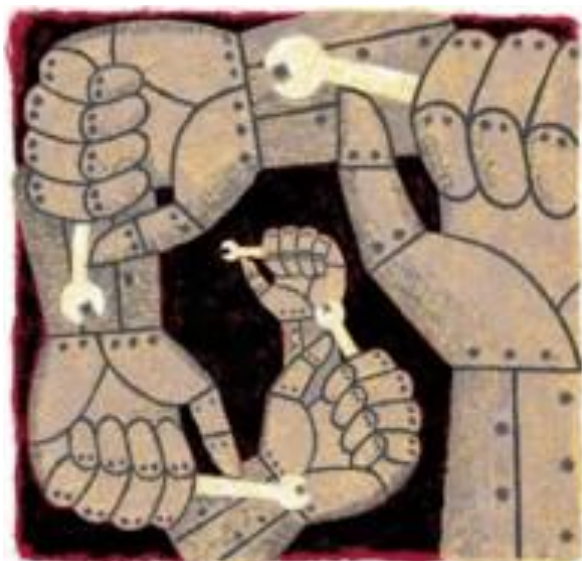
Проблематика	Г. Уэллс «Освобожденный мир» (1914)	Н. Ф. Федоров «Философия общего дела» (I т. издан в 1906 г.)
Победа над смертью	«Мы уже открыли тысячи различных способов отдалять смерть, так что половой инстинкт, получивший такое сильное развитие на ранней, варварской ступени нашего существования, чтобы в достаточной мере уравновесить смерть, теперь стал молотом, лишенным наковальни, и бьет не по смерти, а по жизни»	«Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть» [195, с. 72–73]. «Увлечение внешнею красотою чувственной силы, особенно в половом инстинкте, этом “обмане индивидуумов для сохранения рода”, увлечение... не видящее связанной с рождением смерти, и производит индустриализм...» [198, с. 158]. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» [195, с. 136]
«Преодоление пола»	«Меня нисколько не интересует ваше будущее: как женщин. Меня нисколько не интересует будущее мужчин – как самцов. Я хочу уничтожить эти отдельные судьбы. Меня интересует только ваше общее будущее как носителей разума, как частиц единого разума всех человеческих поколений, продолжающих его пополнять. Ведь не только природа разделила человечество на две специфические половины, но люди сами всеми своими институтами, всеми своими обычаями всячески углубляют, преувеличивают это различие. Я же хочу, чтобы женщины утратили свою	«...Вся промышленность, вся технология обречены на службу половому подбору, и это свидетельствует о глубоким унижении и позоре ума человеческого, о приближении человека к животности, о большем и большем нравственном упадке города. Можно сказать, что вся городская

Проблемати- ка	Г. Уэллс «Освобожденный мир» (1914)	Н. Ф. Федоров «Философия общего дела» (I т. издан в 1906 г.)
	специфичность. ...Женщина-кумир, плот- ский кумир, не имеет боль- ше права на существова- ние»	культура есть обожание, обо- готворение, т. е. культ жен- щины» [198, с. 159]
Автотрофность	«А сколько часов в сутки мы не живем полноценно, а тратим на процессы пище- варения! Быть может, и от этого нас со временем мож- но будет избавить?»	В психократии «питание... есть сознательно-творческий процесс обращения человеком элементарных, космических веществ в... живые ткани» [195, с. 107]
«Полноорган- ность» и поко- рение косми- ческого про- странства	«Все эти старые тела, эти старые телесные ограниче- ния и вся эта якобы неиз- бежная грубая наследствен- ность спадают с души чело- века, как сморщенный ко- кон с бабочки». «Скоро люди, научившиеся приспособляться к измене- ниям силы тяжести, к иным давлениям и к разреженным неизвестным газам и страшному ощущению пус- того пространства, отважат- ся покинуть пределы Зем- ли»	Полноорганичность – это «гос- подство сознания, дающего, <i>вырабатывающего</i> себе орга- ны». «Все при взаимном со- действии будут физиками, химиками, механиками своих тел...» [195, с. 139]. «Только созерцание, переходящее в де- ло, могло бы создать рай и мысленные крылья превра- тить в телесные: человеку бу- дут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он сам будет воссоздавать себя из самых первоначальных ве- ществ, атомов, молекул, пото- му что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у всех поколе- ний – от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управ- ляемых всеми воскрешенны- ми поколениями» [198, с. 171]

Примечательно, что Уэллс излагает эти идеи от лица русского мыслителя, некоего Марка Каренина, который по сюжету романа

является одним из выдающихся учителей человечества, руководителем комитета по формированию единой всепланетной системы образования. Пожалуй, лучшей должности для Н. Ф. Федорова в чаемой им психократии трудно было бы придумать.

Точно так же некоторые исследователи выявляют ряд очевидных переключек между федоровским Проектом и художественно-философскими идеями братьев Стругацких [236]. Причем С. Некрасов, оговариваясь, что вряд ли стоит говорить о прямом влиянии учения Н. Ф. Федорова на творчество Стругацких (от себя отметим, что опосредованное влияние подчас оказывается гораздо существеннее прямого), вместе с тем приходит к выводу о невозможности по-настоящему оценить и понять их творческое наследие вне смыслового поля федоровского космизма [142, с. 142–167]. Обобщая данное утверждение, необходимо отметить, что *именно «философия общего дела» задает подлинную перспективу видения и оценки фантастики в целом как самостоятельного феномена современной культуры, нередуцируемого к другим формам познания и деятельности, будь то различные превращенные формы науки*



либо искусства.

Так, идеи, высказанные в программной для нанонауки лекции Р. Фейнмана «Там внизу много места» (1959), были еще в 1931 году предвосхищены советским писателем Б. С. Житковым в фантастическом рассказе «Микро-руки» [57, с. 10–11], который традиционно (и не вполне справедливо) причислялся к детской литературе. Между тем прогностическое и научно-инженерное значение данного «фантастического очерка» (по самоопределению автора) могло быть своевременно раскрыто именно в контексте «проекта общего дела», фундированного задачей поатомного восстановления некогда живших людей.

Проект Федорова задолго до

Р. Фейнман: «Я думаю о создании...уменьшенных в четыре раза копий “рук”... Они смогут выполнять все работы в масштабе 1:4... После этого можно будет пользоваться уменьшенными в 16 раз руками-манипуляторами!..»

Б. Житков: «Я сделаю маленькие руки, точную копию моих... А ведь я могу сделать микроруки к моим маленьким рукам... Уже в двести раз они будут мельчить мои движения...»

попперовского фаллибилизма и эпистемологического анархизма П. Фейерабенда легитимировал взаимодополнительность науки, искусства и религии как источника самых «сумасшедших» идей. Так, в 1950-е годы наиболее смелой из космологических концепций, основанных на философии диалектического материализма, была гипотеза Э. В. Ильенкова о дурной бесконечности пересоздания одной и той же Вселенной. Вместе с тем, отталкиваясь от религиозно-философской идеи Федорова о том, что вместо создания образов упорядоченной Вселенной – храмов необходимо упорядочить саму Вселенную по образу храма, Платонов уже в «Потомках Солнца», НФ-рассказе начала 1920-х годов, отстаивал возможность радикальной трансформации Вселенной с помощью технонауки (о чем в последнее время робко заговорили и астрофизики [65, с. 239]). Обратимся к первоисточникам: «Смысл же храма, – пишет Федоров, – заключается в том, что он есть проект Вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где *все оживленное стало сознанием* и управлением существа, бывшего слепым (выд. мною. – Н. К.)» [199, с. 736]. У Платонова эта идея находит свое буквальное, предельное воплощение: пересотворенная человечеством Вселенная вся будет одухотворенной, она сплошь «одно ликующее, ослепительное всемогущее сознание», по желанию «освобождающее все формы и строящее лучшие земли» [150, с. 15]. Также обоснование Платоновым сублимации эротического влечения в качестве необходимого ресурса для осуществления подобной онтологической трансформации соответствует федоровским идеям о «преобразовательной эротике», частично предвосхитившим идеи психоанализа.

В статье «Наука и научная фантастика» И. А. Ефремов отмечает то странное обстоятельство, что, «несмотря на былое первенство в науке, Германия дала очень мало научно-фантастических произведений», и объясняет это «общей деградацией науки и культуры при фашистском режиме» [62]. Вместе с тем общей причиной как скудости немецкой научно-фантастической литературы, так и германского милитаризма, рецидивом которого стала НСДАП, парадоксальным образом может оказаться то самое «гильотинирование Бога трансцендентальной аналитикой» (В. Ф. Эрн), приведшее к формированию эклектической («суеверной») культуры (а не синкретической, как подчас пишут). Так, по свидетельству Ю. Эволы, фюрер, апеллируя в своих выступлениях к Богу и Провидению,

вместе с тем «полагал высшим законом жизни право сильнейшего и считал предрассудком всякое сверхъестественное вмешательство или порядок, превознося современную науку и “вечные законы природы”» [227]. И наоборот, предпосылкой «золотой эпохи» советской фантастики является религиозная философия Федорова. Характерно в связи с этим утверждение Л. Г. Фишмана: «Неоднократно отмечавшаяся особенность русской ментальности, состоящая в стремлении доводить всякое размышление до конца, до последних и крайних заключений (“эсхатологичность русского мировоззрения”. – Н. К.), именно в фантастике, этом полигоне вероятностных миров, находит свое, может быть, наиболее адекватное выражение. Фантастика в России – как это ни парадоксально звучит – является чуть ли не единственным жанром, не утратившим ни пафоса поиска новых путей, ни мобильности в реагировании на возникающие реальные социокультурные проблемы» [205, с. 10].

Именно в фантастике были, по сути, протестированы на реализуемость и откорректированы в соответствии с современными данными многие из естественнонаучных, инженерно-технических, экософских, философско-антропологических, культурологических, социально-философских идей «философии общего дела». Так, в рассказе «Рожденный для бури» Г. С. Альтов проводит всесторонний анализ идеи автотрофизации человека, высказанной еще Н. Ф. Федоровым и позже разрабатывавшейся В. И. Вернадским. Если Федоров, подчеркивая ущербность наличного биологического состояния человека, писал, что даже процесс пищеварения у людей не полностью происходит в желудке [196, с. 19], то Альтов заостряет данную мысль, отмечая, что «добрая половина нашего производства – это сложный передаточный механизм между природными ресурсами и... животом человека» [5, с. 452–453]. Таким образом, переход человечества на «электропитание» позволит высвободить промышленные и интеллектуальные ресурсы, необходимые для перевода социума на качественно новый уровень.

Своеобразное преломление тема автотрофного человечества получила в произведениях далекого от НФ писателя А. А. Кима, творчество которого определяют как «магический реализм». В своих фантазмагорических романах «Белка» (1985), «Отец-лес» (1989) и других потребительскому образу жизни, основанному на обслуживании животного начала в человеке, Ким противопоставляет жизнь по «закону дерева», соответствующему интенсивной

внутренней работе при отсутствии какого-либо насилия, попрания свободы другого: деревья не отнимают жизнь животных, но создают условия для самого их существования и развития. Впрочем, осуждая культивирование человеком звериного начала в себе, самих животных в их естественной среде Ким воспринимает положительно.

Отдельно стоит остановиться на проблеме Контакта, одной из парадигмальных для художественной фантастики. С одной стороны, Федоров не верил в существование внеземных цивилизаций: «До сих пор сознание, разум, нравственность были локализованы на земной планете; чрез воскрешение же всех живущих на земле поколений сознание будет распространяться на все миры вселенной» [199, с. 729]. С другой стороны, нельзя сказать, что он категорически отрицал возможность существования разумных инопланетных форм жизни, о чем свидетельствуют некоторые замечания, обмолвки Федорова. Например, мыслитель отмечает, что в случае отказа человечества от «регуляции природы» у него «отнимется... царство Божие и дано будет другому роду разумных существ на иной земле, или планете, живущих» [199, с. 527]. Скорее, Федоров просто не видел серьезных причин останавливаться на данной проблеме, поскольку не считал ее сколько-нибудь важной в рамках разработки и осуществления «проекта общего дела». Интересно в связи с этим, что, например, Стругацкие в результате многолетнего осмысления проблемы Контакта также пришли к выводам о его практической бесполезности [184]. Характерно, что «Контакт» в фантастической, научной и уфологической литературе традиционно пишется с большой буквы – как Бог, Вселенная и т. п., то есть как нечто абсолютное. Возможно, мечта о Контакте, встрече «братьев по разуму» не что иное, как секуляризованная форма древней мечты человечества о встрече с Богом, на земле безнадежно утерянном. В таком случае приходится признать, что современный человек надеется найти в космосе либо хозяина, Великого Инквизитора (сверхцивилизацию, которая снимет с нас груз ответственности за последствия собственных решений и связанных с ними неизбежных ошибок), либо рабов (в случае обнаружения цивилизаций, более «примитивных», чем земная). Напротив, Проект Федорова по обожению человечества является обоснованием диалогического отношения Человека к Высшему Разуму, без чего невозможен Контакт в собственном смысле. В Космический Клуб (термин А. С. Потупы [153, с.

493–512]) человечество может вступить только на условиях равноправного партнерства, что предполагает радикальное изменение человеческой цивилизации, возможно – перехода ее в автоэволюционную фазу развития. Тщетны надежды найти «бога из машины» (и лишь бы он не оказался чертом из коробочки, вернее, из «ящика Пандоры»!), сверхцивилизацию, которая поделится с человечеством абсолютным знанием. Метафорически выражаясь, никогда взрослый в здравом уме не даст ребенку (а то и «обезьянке», «козявке») сесть за руль. На современной же стадии развития человеческой цивилизации мы можем стать предметом интереса Космического Разума разве что с точки зрения сравнительной зоологии.

Позволим себе, к слову, высказать небольшую гипотезу по данной проблеме. Процесс терраформирования гипотетически может привести к такому кардинальному изменению Земли, что она фактически превратится в другую планету. Таким образом, логично предположить, что НЛОнавты – это земляне из будущего, а «летающие тарелки» в этом случае не что иное, как машины времени. Этим, в частности, объясняются многие конкретные уфологические гипотезы, например предположение о базировании НЛОнавтов в глубинах наших океанов, основанное на многочисленных свидетельствах о появлении «тарелок» из-под воды: в будущем на месте нынешних океанов вполне может быть суша. И вот тогда действительно прав Федоров и многочисленные христианские проповедники из тех, кто не признавал инопланетян или утверждал, что безотносительно к существованию/несуществованию внеземных цивилизаций на человечество возложена ответственность за судьбы всего бытия (даже понятого в качестве Мультиверса – как будет показано в п. 4 данного параграфа). Если вспомнить трактовку о. С. Роузом «инопланетян» как бесов, морочащих людей, или идею Э. фон Дэникена и его единомышленников о том, что ангелы с нимбами на древних фресках – это инопланетники в скафандрах, можно предположить, что это – десанты в прошлое человеческой цивилизации двух разных «партий» из её будущего, может, даже двух разных человечеств (как вариант: потомков земных колонистов двух разных планет/планетных систем). В этом случае, кстати (и пожалуй, что только в этом), становится понятным такой пристальный интерес представителей сверхцивилизаций к нашей отсталой планете: в самом деле, не полезные же ископаемые или «жизненное пространство» Земли представляют сокровенный интерес существ, освоивших межзвездные перелеты? Подобные объ-

яснения объясняются инерцией мышления современного человечества, даже в лице его умнейших представителей (еще С. Лем подтрунивал над А. Азимовым с его «Основанием» и многими другими фантастами, которые «историю будущего» оказались не способны мыслить и живописать иначе чем «под копирку» с уже пройденной человечеством истории). В свете же нашей шутливой гипотезы Земля оказывается камнем преткновения всей истории человечества, включая ее инопланетную эру: иначе говоря, земной этап человеческой истории превращается в «арену» борьбы многочисленных «инопланетников» за свое будущее.

3

Для меня прежде всего был важен человек, его новый облик, а не достижения науки и техники далекого будущего, Человек первичен, а все остальное вторично.

И. А. Ефремов. Как создавался Час Быка

Космизм И. А. Ефремова. – (Не)противление злу насилем: Ефремов vs Толкин и К. Льюис. – «Люди как боги» в футуристической трилогии Ефремова.

Характерно, что «второе дыхание» у советской фантастики, «усохшей» к 1950-м годам до фантастики ближнего прицела, открылось именно с публикации «Туманности Андромеды» (1957), автор которой сформировался как социальный мыслитель в русле традиции русского космизма. В созданной И. А. Ефремовым художественно-прогностической модели коммунистического общества, совпадающего, по мысли писателя, с «ноосферным обществом» В. И. Вернадского, осуществлен федоровский призыв к преодолению «сословности» науки, совмещению практически всей производственной деятельности с научно-исследовательской [63, с. 193]. «Нервом» «Туманности Андромеды» Ефремова, так же как и учения Федорова, является победа над пространством и временем. Бросается в глаза единство и в мотивации, и в трактовке данной задачи (чувство нравственного долга перед предками). Так, ефремовский Мвен Мас совершенно по-федоровски заявляет: «Мне видятся миллиарды прошедших человеческих жизней, у которых как песок между пальцев мгновенно утекла молодость, красота и радости жизни, – они требуют раскрыть великую загадку времени, вступить в борьбу с ним!» [63, с. 126] Кроме того, Федоров трактовал «победу

над временем» как реализацию принципа сосуществования поколений вместо их последовательности, что в целом совпадает с мнением Мвена Маса, согласно которому «победа над пространством и есть победа над временем» [63, с. 126]. Правда, решение этой задачи Ефремов связывал не с воскрешением предков, а с осуществлением мгновенной передачи информации на межзвездные расстояния, что ему представлялось более вероятным с научной точки зрения.

Федоровским проектам регуляции природы, в частности идее об обращении планет «из движущихся в движимые» [63, с. 274], соответствуют планы ефремовских героев по изменению орбиты Плутона для его «воскрешения», сдвигу «Земли относительно оси для улучшения климатических условий материкового полушария» [63, с. 245], созданию на Марсе искусственной атмосферы и т. п. С идеей Федорова о созидании «из космической пыли и метеоритов проводников силы к солнцу» [199, с. 278] перекликаются размышления Мвена Маса об астроинженерной деятельности сверхцивилизаций (вроде сваливания космического мусора и даже целых планет на свои солнца для продления излучения последних) [63, с. 177]. Впрочем, различные способы искусственного управления движением астрономических объектов (вплоть до планет и даже планетных систем) и прочие астроинженерные проекты проработаны в целом корпусе НФ-произведений – от «За метеором» А. Григорьева (1932) и «Создателя звезд» О. Стэплдона (1937) до «Новой космогонии» С. Лема (1971) и марсианской трилогии Кима Стенли Робинсона (1992–1996).



Федоров, Циолковский и Королев упрямывают космос (митьки)

Можно также упомянуть об органической связи между философией Федорова и отечественной космонавтикой (в лице прежде всего К. Э. Циолковского и С. П. Королева), учитывая значение последней в качестве стимула для развития российской и зарубежной космической фантастики второй половины XX века. Любопытно, что именно советская научная фантастика в лице И. А. Ефремова, Г. С. Альтова, П. Р. Амнуэля, братьев Стругацких и других оказалась наиболее созвучна федоровской идее о соединении различных форм рациональности в деле созидания (а не в живописании разрушения, как в вагнеровской музыкальной драме). Если в американской фантастике тема звездных войн являлась одной из ключевых, то произведения вышеуказанных авторов, напротив, были посвящены поиску, моделированию и осмыслению мирных альтернатив развития человеческой цивилизации¹⁹. Более того, сопоставляя «научно-фантастический утопизм» И. А. Ефремова и А. и Б. Стругацких с «консервативно-религиозным утопизмом» Дж. Р. Р. Толкина и К. С. Льюиса, И. В. Смирнов обнаруживает ту же закономерность [173] (данное наблюдение тем примечательнее, что и «Властелин колец», и «Хроники Нарнии» создавались их авторами в прямой идейной полемике с «бездушным технократизмом» твердой научной фантастики). Астронавты в «Часе Быка» (1969) предпочитают свою гибель убийству других разумных существ – пусть и врагов, агрессивных дикарей, почти потерявших человеческий облик: «Будь вместо меня здесь Фай Родис..., боюсь, что и она не добила бы от них ничего хорошего. Разве что применила бы свою силу массового гипноза... Ну, остановила бы их, а что дальше? ... Не избивать же их лазерным лучом, спасая наши драгоценные жизни! – О нет, конечно. – Тивиса умолкла, прислушиваясь к шуму толпы, доносившемуся через ограду кладбища» [64, с. 229]. Толкиновские же протагонисты превращают убийство в спорт: «”Двадцать один! – воскликнул Гимли, взмахнув секирой и распластав последнего орка. – Вот мы и сравнялись в счёте с любезным другом Леголасом”... Трупы орков свалили поодаль, и неведомо было, что делать с огромными грудями мертвечины. “И не возитесь с трупьём”, – велел Гэндальф...» [173] Льюис вторит Толкину не только (и не столько) батальными сценами в «Хрониках Нарнии», сколько крайне выразительным эпизодом из «Космической трилогии», когда главный герой, отчаяв-

¹⁹ См. также Приложение 3 данного исследования.

шись победить Дьявола в споре, попросту задушил одержимого им человека: «И тут явилась жуткая мысль: а что если вся боль достается уцелевшим останкам Уэстона? Подумав о том, что в этом чудовище и сейчас томится существо его рода, вскормленное женщиной, он возненавидел его вдвое, и ненависть эта была совершенно особой – она не отнимала, а прибавляла силы» [118, с. 280].

Вопреки утверждению о. Серафима (Роуза) о том, что эволюционный процесс предстает в НФ как «всё возрастающее обезличивание» [163, с. 77], И. А. Ефремов в своих романах о людях будущего придает большое значение именно проблематике философии и психологии личности, продумывая условия ее гармоничного развития [63, с. 194–195, 216, 236–237]. Надо признать, что наше утверждение в известной степени диссонирует с повсеместно распространенным представлением о героях футурологической трилогии Ефремова как о тех субъектах, в чьих жилах течет лишь «разжиженный сок чистого разума» (выражаясь вполне уместными в данном случае словами В. Дильтея). Здесь дело в том, что, как отметил еще Н. С. Трубецкой в своем пионерском психологическом исследовании этноцентризма, нашему непосредственному пониманию доступны лишь «элементарные черты психики» другого, общие и у всех детей, и у людей с животными, тогда как культурная специфика требует специальной декодировки, без которой остается невоспринятой. С этим, в частности, связано впечатление об инфантилизме друг друга, часто сопровождающее контакты представителей разных культур [188, с. 104–108]. Ефремов же описывает «совершеннолетнее» (в кантовском смысле [80, с. 29]) человечество, в условиях многовекового существования коммунистической формы общества полностью изжившее психологические комплексы, связанные с лимбической системой и «рептильным мозгом» (в терминологии К. Сагана), или, говоря языком христианской психологии – обуздавшее духом душу, ибо та «от природы христианка, а по страстям – язычница». Из-за отсутствия инфантильных и животных черт и «эзотерического» – для современного читателя – характера занимающей их духовной проблематики (искусственное сдерживание развития третьей сигнальной системы и т. п.) ефремовские персонажи и воспринимаются многими как «голые схемы». В известном смысле Христос в притче Достоевского тоже получил «схематичнее» психологически достоверного, (ибо «слишком человеческого») Великого инквизитора.

Процесс туннелирования управляется теми же фундаментальными законами, которые описывают последующую эволюцию Вселенной. Следовательно, законы должны быть «на месте» еще до того, как возникнет сама Вселенная. ... В отсутствие пространства, времени и материи на каких скрижалях могут быть они записаны? Законы выражаются в форме математических уравнений. Если носитель математики – это ум, означает ли это, что ум должен предшествовать Вселенной?

А. Виленкин. Мир многих миров

Причем (раз)ум этот может даже оказаться научным: ведь абсолютное воображение вольно себя вообразить чем угодно, в том числе и логико-понятийным мышлением. ... Мир творится воображением, возмнившим себя логическим интеллектом?

Клаус Курц. Разум конца

Н. Ф. Федоров vs О. Стэплдон. – Идеи Стэплдона в зеркале русского космизма.

Подобно тому как И. А. Ефремов на основе разрозненных замечаний и скупых намеков Маркса и Энгельса создал развернутую хронологию коммунистической эры, показав, решением каких задач, какими структурными конфликтами могут быть конституированы разные этапы коммунистической истории человечества, роман-эпопею «фантаста для фантастов»²⁰ О. Стэплдона «Создатель звезд» можно рассматривать как попытку более-менее подробного описания богочеловеческой эры, обрисованной Федоровым лишь в самых общих чертах. Основное внимание русский мыслитель уделял условиям преобразования земного человечества в богочеловечество, в «психократию», где «все – во всем» и где чувство локтя – не локтем по подбородку. Проблему же Контакта Федоров, судя по всему, считал производной от проблематики «трансформативной

²⁰ По аналогии с «поэтом для поэтов» Велимиром Хлебниковым, который также не имел успеха у широкой публики, но своими знаменитыми «коллегами по цеху» почитался как учитель.

антропологии», от Общего дела: «извращение образа Божия в природе выражается и в том, что единство отдельных миров со всеми другими мирами даже не сознается, и что миры эти недоступны всем нашим чувствам, то есть нам недоступны другие миры, а наш мир недоступен обитателям иных миров, если бы таковые где-либо и были, и это вследствие отсутствия регуляции и потому, что разумные существа не обладают полнотою органов, то есть таким знанием метаморфозы вещества, которое давало бы им всемирность, последовательное вездесущие» [195, с. 136]. Стэплдон же в своей «истории будущего» будто бы идет дальше Федорова, значительное место уделяя именно проблеме взаимоотношений различных психократических цивилизаций Вселенной, уже преодолевших отчуждение человека от человека и от самого себя²¹. Здесь возникает необходимость хотя бы самого общего, пунктирного, сравнительного анализа «проекта общего дела» и космологии «Создателя звезд», к коему и приступим.

Роман «Создатель звезд» написан от первого лица в форме смутных воспоминаний героя об опыте его внетелесного путешествия по Вселенной в пространстве и времени вплоть до «конца времен» (своего рода нью-Апокалипсис). При этом дистанция между автором и персонажем достаточно условна, порой полностью исчезая. Так, описывая одну из встреченных им рас, состоящую из ультрамикроскопических единиц, организованных в единое туманообразное целое на базе электромагнитных волн, герой пишет, что «именно к такому типу принадлежит раса, которая в наши дни населяет Марс. В другой своей книге я уже описывал этих существ» (имеется в виду роман О. Стэплдона «Последние и первые люди»). Посещая различные внеземные цивилизации, рассказчик увлекает в свое внетелесное путешествие других энтузиастов и в какой-то момент начинает говорить от имени сверхразума, образованного множеством индивидуальных сознаний, пронизаемых друг для друга, но несводимых одно к другому. «...Каждый осознавал не только самого себя и другого, но еще и совокупную гармонию одного по отношению к другому. ...Все переживания одного принимали совершенно другое значение в глазах другого, и в результате получался новый, более пронизательный и лучше сознающий, разум». В

²¹ Понятие «человек» Стэплдон трактует предельно широко, но в то же время фантаста нельзя обвинить в антропоморфизме, поскольку в числе разумных существ он, *наряду с человеком*, называет звезды и даже туманности.

процессе познания Вселенной этот сверхразум консолидируется со сверхразумами целых солнечных систем, преобразованных в результате астроинженерной деятельности их обитателей (в частности, создания искусственных планет) в единые живые организмы. Затем происходит телепатическое объединение галактических личностей и возникновение вселенского разума, объединяющего в себе мириады личностных разумов, индивидуальных сознаний. Это – высшая стадия развития личности, на которой ей наконец открывается Создатель звезд, непрестанно творящий всё новые Вселенные. (Вообще, вызывает некоторое недоумение избранный Стэплдоном для Бога псевдоним: как если бы писателя называли «создателем строк» или художника – «создателем мазков».) Стэплдоновская трактовка этого драматического момента прямо противоположна, антиномична федоровскому пафосу. «Мне представилось, что в момент моего видения все надежды всех смертных духовных существ на единение с бессмертным духом наполнили силой мои крылья. ...Мне показалось, что я, дух стольких миров, цвет стольких эпох, был Космической Церковью, наконец-то достойной того, чтобы стать Невестой Божией. Но вместо этого я оказался обожжен, ослеплен и низвергнут ужасным светом». Наша Вселенная оказалась лишь «грубым наброском к какому-то совершенному творению». Далее следует калейдоскоп миров, которые, по мысли Стэплдона, образуют своего рода эволюционный ряд: от самого первого космоса, представлявшего собой лишь чередование тишины и звуков, к возникновению пространственных вселенных через усложнение «непространственного измерения в “музыкальном” космосе». В частности, населявшие такой мир существа, представлявшие собой сложные музыкальные мелодии, могли приближаться друг к другу или удаляться посредством изменения уровня громкости и тембра – вплоть до полного ухода за пределы слышимости. В следующем же космосе это движение существ обогатилось подлинно пространственными ощущениями. Среди бесконечного множества мирозданий, проходящих перед внутренним взором читателя, есть Вселенные «по Евклиду» и «не по Евклиду», Вселенные с «перевернутым» законом энтропии, статичные Вселенные, которые Создатель звезд «не поместил во время», и даже Эвереттовская «ветвящаяся Вселенная».²² ...В этой череде мирозданий есть и такие, которым соответ-

²² В стэплдоновском Мультиверсе вселенные основаны на разных физических законах; у Эверетта же это различные версии событий в одной и той же

ствуют различные религиозные картины мира. Например, трехчленное мироздание, в котором существа из одного мира после смерти попадают в один из двух других, являющихся «вечным адом или вечным раем».

Таким образом, можно заключить, что «сумма научной фантастики», как охарактеризовал «Создателя звезд» С. Лем, обычно весьма скупой на положительные оценки, – это очень скромная характеристика. По сути, космология Стэплдона претендует на статус единственной подлинной «теории всего», включающей в качестве своих частных моментов любые научные, философские и религиозные модели бытия, в том числе христианскую онтологию. В этом контексте христианский Бог (то есть Бог Авраама, Августина, Синтаклааса, Аввакума, Лютера, Серафима Саровского, Федорова, растаманов и др.) оказывается лишь одним из «несметной толпы выдуманных божеств», каждый из которых является «воплощением некоего особенного воздействия Создателя звезд на сотворенные им существа».

Между тем легко показать, что при всей масштабности и смелости мысли Стэплдона, ему всё-таки не удалось вырваться за горизонт теоретических построений русского космизма и конкретно философии Федорова. Так, подлинного преобразования Духом материи в концепции Стэплдона не происходит: Вселенский Разум, по сути, остается заложником вселенского тела, дряхлеющего в силу исчерпанности своих энергетических ресурсов, и умирает вместе с ним. Напротив, по Федорову, общим делом богочеловечества будет пересоздание законов природы, в частности достижение отрицательного роста энтропии (и, как следствие, преодоление смертности, конечности и отдельных людей, и природы в целом), изменение свойств пространства и времени (в частности, обретение человеком способности одновременного присутствия в нескольких местах). Идея же Мультиверса, которую Стэплдон противопоставляет христианской космологии как целое – части, вовсе не противоречит христианской картине мира. Так, «положение о возможности множественности разнообразных миров было официально утверждено на церковном соборе 1277 года во Франции; там же осуждены аристотелианские представления о том, что мир не может быть

Вселенной: то есть вселенных бесконечное множество, но отличаются они только событийно, а не онтологически.

устроен иначе, чем он устроен, и если бы другие миры существовали, то были бы точно такие же, как наш» [120, с. 186]. Более того, если богочеловечество становится свободным от закономерностей этой Вселенной, то естественно предположить, что ему станут доступными иные Вселенные – как знать: может быть, для такой же творческой переработки... В современной космологии признается принципиальная возможность существования законов изменения законов природы, о которой писали еще советские фантасты-шестидесятники и которыми должно по определению овладеть обоженое (всеединое) человечество, чье призвание состоит в кардинальном преобразении природы, ее одухотворении, то есть в привнесении в природу свободы: «В последнее время становится очевидно, что эти самые версии из теории струн на самом деле просто характеризуют разные фазы некоей более глубокой теории. Это значит, что есть такие физические законы, согласно которым область Вселенной²³ может совершать фазовый переход. И здесь имеется в виду не смена агрегатных состояний, а изменение свойств элементарных частиц и известных нам сил» [174, с. 109].

Кроме того, описывая высшую стадию духовного развития человечества, Стэплдон испытывает значительные трудности с ее определением, так как не находит в английском языке соответствующего понятия. «В нашем языке не существует термина, которым можно было бы точно определить эти отношения. Было бы неверным сказать, что все мы утратили нашу индивидуальность или растворились в коллективной индивидуальности. Но так же неверно будет утверждать, что мы все время представляли собой отдельные личности. В отношении нас всех можно было применять и местоимение “я”, и местоимение “мы”. ...Я одновременно был и конкретным отдельным членом сообщества, и обладал всеми ощущениями и коллективным опытом этого сообщества». Между тем в православной философии, традициям которой в значительной мере наследует русский космизм, такая форма бытия давно и разносторонне осмыслена в целом «гнезде» родственных понятий: «соборность», «всеединство», «симфоничность» и, наконец, «психократия» – у Федорова.

²³ Исходя из контекста, под «областью Вселенной» здесь следует понимать всю нашу Вселенную, ибо «Вселенной» в статье называется Мультиверс.

Многие конкретные идеи «Создателя звезд» О. Стэплдона предвосхищены также в философии Циолковского и других русских космистов. Так, в НФ-повести «Вне Земли» (1920) основоположник отечественной космонавтики пишет: «Мы даже можем получить гораздо больше пространства и солнечного света, если образуем из своих новых жилищ кольцо вокруг Солнца, расположенное за орбитой Земли» [219, с. 161]. Такое размещение искусственных планет ожерельями вокруг Солнца позже стало одним из важнейших и величественных мотивов стэплдоновского «Создателя звезд» (именно конфликт между звездами, которые оказались высокодуховными разумными существами, и нарушавшими сложную гармонию их движения планетными ожерельями стал кульминационным актом описанной Стэплдоном «истории будущего»). Тем не менее Ф. Дайсон именно английскому фантасту отдавал приоритет в идее «сферы Дайсона» (хотя, строго говоря, у Дайсона речь шла о замыкании самой звезды вместе с несколькими ее планетами в собранную из отдельных блоков прямо в космосе сферу). Описывая зрелую стадию развития Вселенной, когда большинство космических цивилизаций достигли «утопического», по современным земным меркам, уровня жизни, Стэплдон делает оговорку: «Некоторые из “доутопических” миров, неспособные на дальнейший прогресс, но не представляющие опасности, были оставлены в покое и охранялись, как в наших заповедниках охраняются в интересах науки дикие животные». Опять же, еще Циолковским была высказана идея о планетах-заповедниках – причем как возможное объяснение «парадокса молчания космоса» (хотя самой этой формулировки тогда еще не существовало). Не претендуя здесь на исчерпывающий сравнительный анализ идей Стэплдона и русских космистов, ограничимся еще одной цитатой из «Создателя звезд»: «В том, что психологический ритм совпадал с астрономическим, все еще имелись сомнения, но многие факты указывали на то, что когда излучение было наиболее интенсивным, человеческий дух приходил в упадок». Осторожно высказанное здесь предположение получило обстоятельную разработку и фундаментальное обоснование в трудах друга и ученика Циолковского А. Л. Чижевского: от «Физических факторов исторического процесса» (1924) до посмертно изданного «Земного эха солнечных бурь» (1973).

Таким образом, именно «философию общего дела» правомерно интерпретировать в качестве апологии творческого воображения и предельного философского (об)основания фантастики, поскольку она не позволяет последней замыкаться на одной из своих функций (популяризаторской, прогностической, моделирующей, эскапистской/развлекательной, дидактической и пр.) и жанровых форм, будь то НФ или фэнтези, понимаемая в самом широком смысле, включающем и «магический реализм» вроде произведений Х. Л. Борхеса или А. А. Кима, и «мистический роман» типа «Мастера и Маргариты», и «литературу космического ужаса» (термин Г. Лавкрафта [97, с. 331–402]). Ведь если человек берет дело Спасения, включающего в себя преобразование *всего* павшего Бытия, в свои руки, то в задачи такого Общего дела входит не только воскрешение «отцов» (что, в принципе, поддается реинтерпретации в сугубо естественнонаучном смысле), но также и проблема спасения бесов во главе с Сатаной, что автоматически означает введение мистико-религиозного контекста.

В то же время никакой анализ и оценка философии русского космизма, и в частности федоровского учения, не будут полными без осмысления в их контексте творческого наследия писателей-фантастов и эволюции фантастики как культурного феномена, выходящего за рамки только литературы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании проведенного исследования можно позволить себе назвать фантастику конца XIX – начала XXI века саморефлексией фантазии – в том смысле, что в ней образы фантазии, включая целые образы мира, легитимируются не посредством признания их в качестве единственно подлинной реальности (как в мифе, религии, политико-правовом мышлении и т. д.), а в своем собственном качестве – в качестве именно *фантастических* образов, что вовсе не тождественно неистинности, ложности этих образов (отсюда и «невозможное» – но не-обходимое²⁴ – понятие «фантастический реализм»): как писал Я. Голосовкер, чем больше и детальнее содержание искусства становится только вещью, а не ее смыслом, тем реализм ближе к натурализму [34, с. 385].

Такая специфика фантастики позволила ей обеспечить взаимодополнительность различных форм познавательной и проектно-конструктивной деятельности (мифа, религии, науки), которые прежде декларативно взаимоисключали друг друга. Подход, при котором научно-технические гипотезы Ж. Верна, Г. Уэллса и других фантастов воспринимаются прежде всего как «средства решения идейно-художественных задач», приводит к смешению *фантастического* – исконной и неотъемлемой части искусства как такового – и *фантастики*. Другими словами, необходимо различать использование фантастической образности в том или ином художественном жанре для иносказания о наличной реальности (в сатире – например, градоначальник с фаршированной головой у М. Е. Салтыкова-Щедрина; в «символистском романе» вроде «Блестящего мира» (как определял свой роман сам А. С. Грин); в аллегорической притче и т. д.) и фантастику как моделирование реальностей, альтернативных наличной.

Так понимаемая фантастика в общем и целом соответствует предвосхищенному Н. Ф. Федоровым «коперниканскому искусству», которое должно совмещать в себе познание общества и природы с их кардинальной трансформацией. Сама наличная действительность во многих своих аспектах обусловлена (предугадана,

²⁴ В данном случае внутренний дефис означает, что речь идет вовсе не о той «необходимости», «царство» которой противопоставляется в философской традиции «царству свободы».

подсказана, смоделирована) именно виртуальными реальностями фантастики и в силу этого может быть наиболее адекватно осмыслена лишь через раскрытие соответствий, перекличек и взаимовлияний между фантастикой и «философией общего дела» (взятой именно как проект, т. е. *не существенной* вне своего *осуществления* – пересоздания реальности по этому проекту).

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1 (публицистическое): «АВАТАР» КАК МЕТОД РАДИКАЛЬНОЙ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ²⁵

Оговорюсь сразу, что речь пойдет не о содержании конкретного фильма, не о его визуальных красотах или технологических новинках (хай-тек), использованных при его создании, о чем уже написано более чем достаточно – самый кассовый фильм всех времен и народов, «ознаменовавший наступление новой эры в кинематографе, сопоставимой с появлением звукового кино» и т. д. и т. п. Для нас «Аватар» интересен в первую очередь как ключ к анализу одной эффективнейшей гуманитарной технологии (хай-хьюм), проводником которой является значительная часть голливудской продукции (если не вся она).

Фильм учит ненавидеть американцев – и это лишь подтверждает правоту А. А. Зиновьева, писавшего, что альтернатив американской цивилизации («западнизму») сейчас нет. Противостоять звездно-полосатым захватчикам аборигены оказываются в состоянии лишь после того, как их возглавил американский морпех, то есть даже в авангарде антиамериканизма уже стоят янки... Фильм, прославляющий борьбу национальных государств с агрессией США, не оставляет никаких шансов национальным кинематографам, щедро отъедая у них кассовые сборы и безапелляционно списывая все эти «Обитаемые острова» и прочие «Гадкие лебеди» в позапрошлый век.

«Аватар» – это никаким боком не «фантастика». Это – метод радикальной вестернизации в своей предельно откровенной форме. На выходе из кинотеатра висит постер «Шерлока Холмса», с которого посетителям криво ухмыляется аватар великого английского сыщика. Если Смоктуновский или Ливанов были, например, признаны англичанами лучшими Гамлетом и Шерлоком соответственно, то есть с успехом прошли тест на национальную идентичность, то американский Холмс – «из чужой стаи», это Джеймс Бонд в теле Холмса, морпех ВС США в личине британского национального ге-

²⁵ Данная статья в сокращенном варианте впервые была опубликована в газете «Точка.ру». 2010. № 4.

роя. Уже не одно десятилетие Голливуд осуществляет бескровную экспроприацию чужих культурных ценностей, вернее, их подмену – пичкая своей идеологической начинкой аватаров короля Артура, Уильяма Волоса («Храброе сердце»), Моисея и прочих национальных героев – от исторических и литературных до мифологических, включая богов, полубогов и демонов (всевозможные геркулесы, тесеи и одиссеи). К началу XXI века конвейерный принцип создания таких аватаров оформился в особый поджанр («кроссоверы» типа «Лиги выдающихся джентльменов», «Братьев Гримм», «Ван Хельсинга», «Шрека» и т. п.). Особенно символичны в этом ряду «Братья Гримм», в котором знаменитые братья, оказывается, не только создавали сокровищницу сказок и быличек о всевозможных удивительных существах из национального фольклора, но и параллельно этих самых существ истребляли. Привычный для Запада прием усвоения наследия иных культур (или просто экзотической флоры и фауны) – когда они физически уничтожаются, а затем воссоздаются «прямо как живые» (или даже еще «живее», учитывая достижения компьютерной графики) на мировой «фабрике грез».



Как стада виртуальных бизонов в «Хранителе легенд» – голливудском фильме, воспевающем уникальную культуру североамериканских индейцев. В то же время аватары немецких сказочников в «Братьях Гримм» являются проводниками еще и такого меседжа, адресованного всем дея-

телям национальных культур: чтобы стать героем голливудского блокбастера (вариант: лауреатом Нобелевской премии и т. п.), ты должен сделать то же самое с собственной культурой, оболгав ее или приняв посильное участие в ее обкрадывании либо умерщвлении. Разумеется, возможны и другие пути, но этот – самый доступный и универсально применимый (вплоть до «большой» политики)²⁶.

²⁶ Вспомним совет А. Зиновьева про лучший способ уничтожения СССР, в шутку данный им на одном из публичных выступлений в разгар холодной

Кроме того, происходит методичное производство *новых* «национальных героев», то есть аватаров в самом строгом кэмероновском смысле слова (причем национальность их может даже назойливо подчеркиваться всевозможными атрибутами типа акцента, особенностей «менталитета» и «костюма» и прочих маркеров). Самый свежий пример – «Черная молния», «первый отечественный фильм про супергероя». И не надо кричать, что Бекмамбетов – «наш, расейский»; он типичный голливудский аватар, призванный возглавить борьбу российского кинематографа с Голливудом. И это уже даже не смешно. Или так же смешно, как собственные похороны. Потому что все сокровенные чаяния на заимствование их технологий для создания собственной самобытной культуры так же беспочвенны, как, например, идея конвейерного производства дымковской игрушки. А. Тойнби сравнивал западные технологии с самым краешком того клина (то есть собственно западных *ценностей*), который затем неизбежно войдет в традиционную культуру целиком, необратимо раскалывая ее [185, с. 182].

Пожалуй, в контексте нашей темы стоит подробнее остановиться на «супергеройской» проблематике, всплывшей в связи с «Черной молнией». Надо четко понимать следующее: нагромождение глупостей и нелепостей можно с легкостью простить очередному американскому образчику жанра, но *наше* «супергероическое» кино не имеет права быть глупым. Возможность периодически отключать мозги, поглощая истории о резиновых защитниках нации, – это именно роскошь, которую США могут позволить своим гражданам благодаря эксплуатации стран третьего мира и беспощадной эмиссии. Плоть от плоти такой экономики, фундированной не «принципом реальности», а «принципом удовольствия», является и традиционный американский аттракцион супергероев/суперзлодеев: перемещение подобных персонажей в реальный социокультурный и естественнонаучный контекст автоматически превращает их в самопародии. Например, настоящий человек-паук выпускал бы паутину из задницы (подобно всем реальным паукам, включая радиоактивных); из рук, кстати, он выпускал бы сперму... На Руси же «супергерои» – не роскошь, а средство выживания, и вместо побед над макабрическими суперзлодеями, полчищами

войны (мол, проведите на пост генсека «своего» человека), о чем Александр Александрович потом горько сожалел.

пришельцев, болотных монстров и прочих помидоров-убийц им приходилось решать вполне реальные проблемы, а те просто не под силу вымышленным персонажам. Поэтому и супергерои в русской культуре, в том числе массовой, всегда – от Ильи Муромца и Добрыни Никитича до Василия Ивановича и Данилы Багрова – были не то что реалистичны, но и, как правило, имели реальных прототипов²⁷. Наши супергерои редко умеют летать, зато вполне уязвимы, вплоть до летального исхода, как и положено взаправдашним, а не вымышленным героям (вспомнить того же Чапаева или, например, Мальчиша-Кибальчиша). Напротив, супермэнов “made in USA” заботливо огибает выпущенные почти в упор пули (стрелы, лазерные лучи и т. п.), а если кого из них и удастся серьезно повредить, он каким-нибудь чудесным образом обязательно воскреснет в следующей серии или выпуске комикса. Впрочем, нет нужды очередной раз философствовать по поводу тривиальной истины о том, что киношные войны (происходящие по тем же законам, что и все прочие) не прекратятся до тех пор, пока будут приносить деньги, свидетельством чему является запуск новой трилогии о Терминаторе, съемки приквелов к «Властелину колец», обмолвки Дж. Лукаса о возможности создания очередной трилогии по «Звездным войнам» и т. п.

На фоне недавних «Хранителей» и «Темного рыцаря», отказавшихся от множества жанровых штампов, «Черная молния», эти штампы любовно пестующая, выглядит вполне в духе современной российской политической конъюнктуры, когда под лозунгами модернизации происходит спешное внедрение в российское производство отработавших своё импортных технологий. Если, опять

²⁷ При этом исключения типа Данилы, явного прототипа не имевшего, лишь подтверждают правило: Сергей Бодров был фактически помимо собственной воли вынужден культивировать модель поведения, олицетворенную в собственном экранном персонаже (иначе он был бы просто не понят своей аудиторией). Так, на вопрос, смог бы он сыграть олигарха, Сергей ответил категорическим «нет», пояснив: «Зачем же теперь, уже согласившись с тем, что я отвечаю за сказанное, сделанное в фильме и за людей, которые приняли фильм, делать что-то абсолютно другое». Казалось бы, Бодров после суперуспешной роли Данилы, напротив, должен был рваться сыграть диаметрально противоположный образ, например того же олигарха, – потому что для актера нет ничего страшнее, чем стать актером одной роли, одного типажа – но здесь Бодров исходил не из логики киноискусства или кинокарьеры, а из более широких мировоззренческих предпосылок.

же, советские режиссеры, снимая фильмы о героях Гражданской войны, органично вплетали образы легендарных комдивов в ткань традиции (вспомнить хотя бы простой до гениальности прием с русской народной песней, которую поет Котовский в первых кадрах одноименного фильма), то Дима Майков из «Черной молнии» получился настолько стерильным, как будто и впрямь выращен из пробирки. Актер, сыгравший главную роль, вполне мог бы быть дублером Тоби Магуайера в роли «Спайдермена». «Свой в доску» папаша Гармаш, призванный, подобно синекожей наавской принцессе Нейтири, сосватать публике этого аватара, убедив принять его «как родного», со своей задачей справился на «отлично». Свидетельство тому – преимущественно бодрые, благожелательные отзывы и в прессе, и среди зрителей. Все вопиющие несообразности фильма компенсируются тем, что «фильм очень добрый, красивый, про любовь». Таким образом, можно констатировать высочайшую эффективность новейшей конкистадорской стратегии западнизма, так четко и ярко выраженной в «Аватаре», когда устами главного героя кинодеды сразу признаются в своей колонизаторской миссии, но затем поспешно добавляют про то, что успели искренне полюбить туземцев и что, мол, «где сердце мое – там и моя Родина». Вот только старая философская истина о том, что любовь способна превратить янки в наави, киборга-убийцу – в человека (как, например, в «Крикунах»), нуждается в корректировке. Наоборот, именно руководствуясь чувством долга (что, по Канту, одному из ключевых для западной культуры философов, только и является критерием истинной нравственности), человек может превратить себя в киборга, пожертвовав самыми сильными своими страстями и привязанностями, вплоть до любви. Это, собственно, и называется профессионализмом. А в Пентагоне и Голливуде профессионалы лучшие в мире.

Отдельного упоминания заслуживает экологический лейтмотив «Аватара»: в фильме есть инфантильное осуждение убийства матери-природы техногенной цивилизацией, но не предложено внятной альтернативы этой цивилизации. Точнее, нет никаких предложений и предположений о том, как возможно ее пересоздание, трансформация в показанную на экране экотопию. Это просто два разных мира, несводимых друг к другу. Таким образом, в качестве единственной альтернативы нашему ущербному миру выступает виртуальная реальность, а пределом мечтаний – никогда из

нее не возвращаться. «Аватар» стал еще одним – наряду с популярностью тех компьютерных игр, в которых можно играть за пришельцев, мутантов и прочих монстров, – симптомом усталости современного человека от антропоморфности. А социальный идеал оказался окончательно вытеснен в виртуал.

P. S. Родоначальник русского космизма Николай Федоров со своим «проектом общего дела» выглядит на фоне «Аватара» и т. п. блокбастеров как безнадежный анахронизм – не потому, что его проект несостоятелен, а потому только, что общему делу с неизбежными «советскими» методами его обеспечения и регулирования (ибо «человек не имеет спонтанной любви к труду», З. Фрейд) человечество с радостью предпочтет тотальную миграцию в землю обетованную, смоделированную кучкой программистов.

Приложение 2 (беллетристическое): РЕШАЮЩИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

Главный Координатор ВсеОбщего Дела Иван Петрович Косолапов с утра был в прекрасном настроении: сегодня второе воскресение! Конечно, загадочен выбор божественного Учителя – не Горский, Сетницкий или Семенова, а Грушев – философ, откровенно называвший религиозный аспект Учения клеймом культурно-исторической ограниченности – подумать только!! С другой стороны, лишь таким и мог быть выбор мудрейшего из мудрых, того, чьим идеям человечество обязано своим нынешним процветанием. Дать шанс прежде всего самому нерадивому ученику, страстному пропагандисту твоих идей, исказившему самую суть их! Вместо того, чтобы мелкодушно отодвинуть его в конец очереди – позволить ему лично оспорить Основоположения, пока еще есть возможность внести поправки в Проект!..

Во Дворце Возрождений Косолапова уже ждал Учитель, по глазфону просматривающий историю человечества последних двух столетий. Завершался итоговый цикл воскрешения. Наконец снизу раздался долгожданный гул, и через мгновение дверцы разъехались в стороны. Из помещения, напоминающего кабинку лифта, озираясь, вышел человек. Инвалид в прошлой жизни, сейчас это был стройный красавец, жадно взирающий на мир во все глаза; Иван Петрович невольно залюбовался плодом овеществленной силы мысли. Вдруг Грушев прыгнул по-звериному на стоящий у стены шкаф и, издав какой-то жалобный звук, забился в самый угол, дико вращая глазами. Все вокруг оцепенели. Учитель скорбно молчал, сложив руки за спиной. «Этого надо было ожидать, спохватившись, затараторил Косолапов, – признаться честно, мы до конца так и не понимали, как это у нас получается – несмотря на многократное тестирование аппаратуры, на неопровержимость формул...» Учитель вдруг положил руку на плечо Главному Координатору и кротко произнес: «Вашей вины здесь нет – на все воля Божья. Это нам в укор за чрезмерную веру в технику. Я буду молиться за него, и, быть может, Бог вернет в него душу...»

Очередное воскрешение, тем не менее, было назначено уже на следующий день. И снова выбор Учителя всех озадачил – поистине неисповедимы пути прихотливой мысли гения! Но, по здравому размышлению, Иван Петрович нашел в этом решении глубокую

мудрость: нельзя было позволить нынешней неудаче подорвать уверенность людей в Великом Проекте, дать даже тени сомнения осквернить их сердца. И столь радикальный выбор Божественного Учителя, когда-то первым увидевшего в Апокалипсисе не догму, а руководство к действию, открытый финал, а не фатальную неизбежность, как ничто лучше внушал неколебимую уверенность в истинности цели и конечном успехе всего предприятия. Несмотря на неизбежность отдельных неудач.

Следующим в очереди на воскрешение стоял Гитлер.

...Тем сильнее шокировали воскресителей слезы раскаяния, с которыми из «лифта» вышел человек, некогда поспешно прозванный «последним рыцарем Европы», но оказавшийся – по замечанию Сальвадора Дали – величайшим мазохистом, развязавшим мировую бойню затем лишь, чтобы с треском ее проиграть.

– Простите меня, – с неизбывной болью в голосе произнес фюрер и опустился прямо на пол, закрыв лицо руками.

– Но что с вами случилось, что вы пережили Там? – не удержался Косолапов.

– Вечность... Вечность в аду, – тихо-тихо произнес бывший диктатор, – но я это заслужил.

«Вот так, – позже сказал Учитель, сравнивая два последних воскрешения, – воистину неисповедимы пути Господни. Ведь и создатели ядерной бомбы вплоть до самого взрыва не были уверены, что распад атома не запустит цепную реакцию».

– Слава Господу нашему Иисусу Христу, это страшное оружие давно и повсеместно утилизировано, – пробормотал Главный Координатор, чем неожиданно навлек на себя гнев Учителя.

– Как утилизировано?! – возопил тот.

– Но ведь это оружие истребления людей!!!

– И метеоритов! Метеоритов, грозящих уничтожить Землю!!

Куда годится идеальное общество, которое в любой момент может быть уничтожено прихотью слепых природных сил? Я разве где-то писал о РАЗОРУЖЕНИИ?

– Но секрет давно утерян! – оторопело промямлил Иван Петрович.

– Значит, надо незамедлительно воскрешать Курчатова и его команду! – подытожил Учитель не терпящим возражений тоном.

Прошло уже больше года с тех пор, как была одухотворена (заселена воскрешенными предками) вся Солнечная система вплоть до Нептуна, и вот сегодня первый корабль с живыми покойниками отправился к Альфа Центавра. Обожение Вселенной шло полным ходом. Иван Петрович, сидя в своем кабинете, слушал по скайпу отчет из Центральной Африки о воскрешении первых питекантропов. «Обеспечьте дорогим Отцам надлежащий прием», – напутствовал Косолапов чернокожего коллегу, когда связь вдруг оборвалась. А через минуту раздался звонок. Косолапов прильнул к трубке.

«К-какая ядерная атака?!» – побледнев, переспросил он, выслушав шокирующее донесение. Пояснить ему ничего не смогли. Иван Петрович тяжело оперся о стол, нечаянно опрокинув на пол папку с бумагами; спотыкаясь, побежал в комнату Учителя. Ноги тяжело отрывались от пола, словно налитые свинцом. Тихо, по привычке, открыл дверь... И замер на пороге. Божественный Учитель лежал ничком в красном углу с перевернутыми иконами и благоговейно повторял: «Фыхл-мыр, пырэхавар кыз! Парэз могх, сил эк вад зар! Лед наяраз фазул!»

Услышав шорох за спиной, Учитель замер и, повернувшись, произнес с кривой ухмылкой: «А, это ты... Застукал, значит».

– Я ничего не понимаю... – заблекотал Косолапов, упрямо гоня от себя страшную догадку.

– Да, ты с детства был тугодумом, – хмыкнул Учитель, – с тех самых пор, как мы за тобой следим.

– Господи! – выдавил Иван Петрович, но бес одернул его: «Не поминай всуе!»

– Уже очень давно, – зловеще продолжал лжеУчитель, – мы примерялись к Решающему Эксперименту, то и дело захватывая тела людей. Но наш триумф был кратковременен, заканчиваясь со смертью брэнной плоти, к тому же остававшейся в ней душе подчас удавалось вернуть себе контроль над телом. Теперь же, – торжественно изрек бес, – никакой экзорцизм вам уже не поможет!

Внезапно вдали гулко шарахнуло, и стекла со звоном осыпались на пол. В помутневшем сознании оглушенного Косолапова мелькнул образ генерального конструктора.

– Но если он не Курчатов, то как же... откуда ж... секрет ядерной бомбы?! – выдавил Иван Петрович.

– А как ты думаешь, кто подсказал людям и формулы, и саму её идею? – ощерился самозванец.

– Так где же тогда Учитель? – подавленно прошептал Косолапов и услышал из-за спины: «Сейчас узнаешь!», после чего он едва успел повернуться, как «Курчатов» схватил его мертвой хваткой за горло и откусил нос.

– Кончилась наша партизанская война с людьми! – громко произнес самозванец, заглушая даже пронзительное верещание пожираемого заживо Ивана Петровича. – Отныне и навеки остатки человечества и разумные существа с других планет будут поработаны мною и моими легионами, захватившими бессмертные тела ваших «отцов»!

И распахнулось небо великой молнией от востока до запада...

07.11.09, 5:02; 05.12.10, 23:41

Приложение 3 (компаративистское): ЗВЕЗДНЫЕ ВОЙНЫ НА РУИНАХ ВЕЛИКОГО КОЛЬЦА²⁸

...Но в мире этом есть и другие.
Их закон – честь, их пути – прямые.
Говоря тебе Слово, они смотрят в глаза.
По дорогам земли их ведёт звезда.
В час, когда люди твёрдость шага теряют,
Терпеливо и тихо они повторяют:
«Мы Свет и Любовь ни на что не меняем!»
Держись рядом с ними, будь джедаем!
Пилот. Будь джедаем

Он сквозь тьму и мрак уверенный меряет шаг,
Спешит на подмогу нам, отважен, как прежде.
Нет упрека в его глазах, и светится меч в руках,
И застилает страх светлая надежда...
Р. А. Волосков. Джедай

«Звездные войны» Дж. Лукаса и футуристическая трилогия И. А. Ефремова («Туманность Андромеды», «Сердце змеи», «Час Быка») на уровне общих ассоциаций, пожалуй, так или иначе сравнивались, сопоставлялись всегда. Взять хотя бы расхожее мнение о том, что прототипом Дарта Вейдера послужил Дар Ветер²⁹. Данный очерк является нашей попыткой продумать свои ассоциации на эту тему до состояния более-менее стройной гипотезы.

Эпизод I. Отзвук инферно

Можно сказать, что И. А. Ефремов был апологетом и теоретиком общества, в котором каждый – джедай, тогда как в эпосе Дж. Лукаса джедаи составляют закрытый рыцарско-монашеский орден, стоящий на страже существующего порядка вещей, прежде всего принципа неприкосновенности частной собственности (в том числе

²⁸ Данный текст написан совместно с А. В. Ремжовым.

²⁹ Среди прочих его высказывал и С. Б. Переслегин (как и остальные, не приводя каких-либо ссылок и обоснований): «Весьма неожиданное влияние “Туманность Андромеды” оказала на знаменитого американского режиссера Дж. Лукаса: Дар Ветер – под именем Дарта Вейдера – действует в последнем эпосе XX столетия, приобретя статус пусть иронической, но безусловно знаковой, архетипической фигуры, одного из символов эпохи» [147].

на рабов). Характеристика войны Империи против Альянса повстанцев как противостояния между диктатурой и демократией лишь затемняет суть дела. Точнее будет квалифицировать эту войну в качестве борьбы между двумя типами (стадиями) капитализма: империализмом и обществами «свободного рынка», к которым в эпоху «войны клонов» примыкали и планетарные монархии, схожие с земными деспотиями Древнего Востока («Свобода одного при рабстве всех», по Гегелю). Если советский ученый в своих теоретико-художественных построениях (особенно в «Часе Быка») исходит из коэволюционной парадигмы, предполагающей взаимообусловленность, диалог природы и общества, то американский режиссер стоит на позициях биологического детерминизма (возможность стать джедаем зависит от количества мидихлорианов в крови). И это симптоматично – учитывая, что философским обоснованием западного либерализма и неотъемлемой от него рыночной экономики выступает именно биологический детерминизм (в частности, социал-дарвинизм, восходящий к излюбленной формуле Гоббса: «Человек человеку – волк»).

Здесь самое время для того, чтобы сформулировать нашу основную гипотезу: *мир “Star Wars” – это деградировавший мир футуристической дилогии И. А. Ефремова, то есть мир, некогда входивший в Великое Кольцо космических коммунистических цивилизаций, но по тем или иным причинам из него выпавший.* В конце концов, прошедшие с начала «космической эры» полсотни лет скорее подтверждают, нежели опровергают принципиальный тезис Федорова – Ефремова о том, что капиталистическое общество не в состоянии покорить космос (= создать Галактическую Республику/Империю и т. п.): «Человек мог развиваться лишь в сравнительно стабильных, долго существующих благоприятных условиях окружающей природы. Это не значит, что изменения совсем отсутствовали, наоборот – они были даже довольно резкие, но лишь в отношении человека, а не природы в целом. Катастрофы, большие потрясения и изменения не позволили бы развиваться высшему мыслящему существу. Так и высшая форма общества, которая смогла победить космос, строить звездолеты, проникнуть в бездонные глубины пространства, смогла всё это дать только после всепланетной стабилизации условий жизни человечества и уж, конечно, без катастрофических войн капитализма» [63, с. 415]. Характерно в связи с этим, что, открыв в 1957 году звездные врата (причем

именно силами некапиталистического общества), человек так и остался «топтаться на пороге».

Равно как на современной Земле высокотехнологичное вооружение, разработанное индустриальными державами, сплошь и рядом используют представители родоплеменных общественных укладов, так и технологии, массовое внедрение которых возможно лишь в условиях «освобожденного труда», могут затем попасть в хватательные отростки представителей докоммунистических формаций – в том числе и негуманоидных цивилизаций. Речь, разумеется, не только о вооружении, но и о ЗПЛ, голографической связи и т. п. технических чудесах, доставшихся лукасовским имперцам и повстанцам «по наследству» от героев ефремовского мира. Идея голографии, например, подсказана ее изобретателю Ю. Н. Денисюку не кем иным, как Ефремовым, который обосновал ее в одном из своих ранних НФ-рассказов, а позже развил в романах о коммунистическом будущем: «Черно-синий СДФ (кстати, чем не прототип R2D2? – *Н. К., А. Р.*). Родис вышел к центру комнаты. Под его колпаком загудел дальний проектор ТВФ, комната погрузилась во мрак. Звездолетчики уселись поплотнее на диване. С противоположной стороны вспыхнул зеленый свет и зазвучали мелодичные звуки песни о ветке ивы над горной рекой. Неясные, торопливо двигавшиеся контуры людей вдруг обозначились резко и объемно, будто оставшиеся в корабле перелетели сюда, в сады Цоам, и сели рядом в этой высокой комнате дворца» («Час Быка»).

Эпизод II. Цена рая

Предложенная нами гипотеза о принципиальной совместимости мира «Звездных войн» с миром «Великого кольца» согласуется с внутренней логикой обоих фантастических миров – учитывая, что *внутренняя логика лукасовского мира допускает искажения официальной хронологии*: информация о коммунистической эре в истории Галактики может быть так же стерта из архивов, как из них были удалены любые упоминания о планете Камино с выращиваемой на ней армией клонов или как после распада Бесконечной Империи ракатанцев на освободившихся от гнета планетах уничтожалась всякая информация о былом порабощении.

Начнем с И. А. Ефремова. Здесь, прежде всего, важны рассуждения в «Часе Быка» о том, что «чем сложнее структура общест-

ва, тем легче оно может обрушиться в инферно». На бытовом языке: «Чем проще, тем надежнее», ибо меньше деталей, которые могут сломаться. Для предотвращения этой опасности в коммунистическом обществе созданы многочисленные и сложноорганизованные контрольные службы: ПНОИ (Психологический Надзор), РТИ (Решетчатая Трансформация Индивида), СЧП (Совет Чести и Права). Однако, как неоднократно отмечает Ефремов, само их существование, сопряженное с огромными материальными затратами, коммунистической молодежи Эры Встретившихся Рук уже кажется «ненужным», давно потерявшим смысл. Отсюда недалеко и до их демонтажа, со всеми вытекающими... Конечно, опыт планеты Торманс остудил горячие головы (надолго ли – в историческом масштабе?), однако события могли принять совсем иной оборот в «далекой-далекой галактике» (которая, к слову, по одной из версий, приведенных в онлайн-энциклопедии о «Звездных войнах» «Вукипедия», является не чем иным, как Туманностью Андромеды). Теоретически обоснованную грандиозную картину «прельщения» планетарных коммунистических миров, давно преодолевших внутренние социальные противоречия, превращения этих, утопических по современным земным меркам, цивилизаций в своего рода «раковые опухоли», разъедающие изнутри формирующуюся всегалактическую утопию, дает О. Стэплдон в своем эпохальном романе «Создатель звезд» (то есть, как говорится, прецедент имеется – тем более речь идет об одном из тех произведений, которые закладывали архитектуру самого жанра НФ).

Обрушение галактического коммунизма могло начаться с одной-единственной планеты, социальная система которой регрессировала, скажем, в фашистский капитализм. Такой планетарный режим, высокотехнологичный и агрессивный, может подчинить себе несколько планет, находящихся в доиндустриальной стадии развития, чтобы затем, вооружив их население бластерами и посадив на свои звездолеты, начать покорение этими ордами уже коммунистических планет. Позволим себе здесь не вполне правомерную аналогию: так в «Ружьях Авалона» Корвин во главе обученных и вооруженных им дикарей из отдаленной Тени чуть было не захватил Подлинный Мир. Впрочем, в самом «Часе Быка» дан, по сути, прецедент подобного развития событий – в сцене гибели коммунистических сверхчеловеков под натиском первобытной орды, которую землянам не дают раскромсать моральные принципы. Нако-

нец, еще одно соображение. ЗПЛ фактически цементируют всё Великое Кольцо в единую мегасистему, а к ней применим тот же вышеупомянутый закон: чем сложнее система, тем проще ее обрушить. Всю и сразу.

Эпизод III. Стрела Аримана

Разумеется, вышесказанное вызывает закономерный вопрос: если мир «Звездных войн» – это деградировавшая галактика Великого Кольца, то почему до сих пор в нее не вторглись поправить дела ЗПЛ Земли или других коммунистических миров, ведь, судя по Расширенной Вселенной ЗВ, капиталистическая вакханалия продолжается в «далекой-далекой галактике» вот уже 25 тысяч лет? На это можно возразить сакраментальным «а был ли мальчик?». Возможно, многотысячелетние родословные орденов джедаев и ситхов выдуманы ими подобно тому, как нацисты возводили свою «родословную» к мифическим нибелунгам или Платон в «Тимее» продлевал историю своих родных Афин на 10 000 лет в прошлое, приписывая им, кроме прочего, военную победу над Атлантидой?

С другой стороны, *правомерно предположить, что вмешательство коммунистических миров в события «далекой-далекой галактики» уже происходит*: посредством внедрения «прогрессоров» (пусть «прогрессоры» – понятие не И. А. Ефремова, а его учеников и оппонентов братьев Стругацких, но в целом оно не противоречит ефремовской модели коммунистического общества). И прогрессором в таком случае вполне может оказаться император Палпатин – один из популярнейших персонажей «Звездных войн». В конце концов, аналогии между Темной империей и СССР проводились с выхода первой же серии «Звездных войн», а параллели методам Палпатина с его многоходовыми интригами можно найти в прогрессорской деятельности того же Рудольфа Сикорски на Саракше. Здесь можно также отметить, что попытки объяснить милитаристскую политику Императора рациональными мотивами (а не иррациональными типа маниакальной жажды власти и «профессиональных» диктаторских фобий) предпринимались и в рамках традиционной трактовки созданного Лукасом мира. Например, как отмечает Д. Злотницкий, Палпатин «знал о готовящемся вторжении юужань-вонгов и собирался дать им достойный отпор» [69].

Но вернемся к основной линии нашего рассуждения. Парадоксальная на первый взгляд причинно-следственная связь между личной тиранией и коммунистической демократией (понимаемой по-ефремовски, а не в смысле «реального коммунизма» А. А. Зиновьева) на самом деле имеет многочисленные историко-философские параллели: от концепции Г. Маркузе об искоренении отчужденного труда за счет его предельной максимизации (полной автоматизации производства) до попытки Платона воплотить свой проект идеального государственного устройства (описание которого в «Государстве» сильно напоминает коммунистическую модель общества) в сиракузской тирании³⁰.

Наконец, могут возразить, что миры Лукаса и Ефремова в принципе онтологически несоизмеримы: прежде всего здесь подразумевается Сила, на которой зиждется вселенная «Звездных войн». Ответим на это, что с нашей «земной» реальностью удивительным образом оказываются совместимыми самые оригинальные фантастические миры – от толкиновского Средиземья до логиновского Далайна с его многоруким богом. Так, по словам Оби Вана Кеноби, «сила есть нечто, с чем имеет дело джедаи», а учение о Силе, возведенное многочисленными поклонниками «Звездных войн» в ранг религии, называется «джедаизмом»: то есть, по сути, признается, что учение о Силе – это «внутреннее дело» джедаев. Аналогично можно предположить существование на одной из огромного множества обитаемых планет «далекой-далекой галактики» адептов веры в единого Бога, который есть Любовь. Служащие доказательством Силы сверхспособности, которые демонстрируют джедаи, такие как телекинез, ясновидение и частичная левитация, признаются также и адептами земных религий, и представителями пара-наук – только объясняются действием других сил (например, в христианстве – стяжанием «нетварных энергий»). Использование Силы ракатанцами в высокотехнологичной военной и прочей промышленности имеет параллели с историей таких «явлений», как эфир, теплород, животный магнетизм и другие, многие из которых также эффективно использовались в науке и практике – пока не

³⁰ О том, что выбор именно тирании в качестве оптимальной «кандидатки» для трансформации в идеальное государство был отнюдь не случайным, не обусловлен личностью Дионисия Старшего и т. п. субъективными причинами, свидетельствует повтор Платоном своей попытки уже при другом диктаторе, Дионисии Младшем.

было доказано, что их не существует... Из последнего здесь можно назвать «торсионные поля», на основе действия которых создаются разнообразные приборы наподобие джедайских «детекторов Силы». Трогательная убежденность джедаев в способности мидихлориан быть проводниками Силы напоминает наделение магнита душой, имевшее место в истории земной философии. Надо сказать, что любая власть заинтересована в своей сакрализации. Еще Руссо отмечал в связи с этим, что легендарные законодатели, как правило, отказывались от авторства законов в пользу неких богов (или просто – Бога), тех или иных сверхъестественных сил (или, продолжая мысль Руссо, просто – Силы). Тем больший мотив у такой политики, если речь идет о защите мира и справедливости в целой Галактике с ее разношерстными представителями...

Список литературы

1. Агафонов С. Позиция Чужого в текстах М. Мамардашвили // Логос. – 1999. – № 4. – С. 14–20.
2. Адорно Т. В. Эстетическая теория. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
3. Алексеев И. С. Концепция дополнительности: Историко-методологический анализ. – М.: Наука, 1978. – 277 с.
4. Аллен Дж., Нельсон М. Космические биосферы. – М.: Прогресс, 1991. – 128 с.
5. Альтов Г. С. Создан для бури // Летящие по Вселенной. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 420–456.
6. Альтов Г. С. Судьба предвидений Жуля Верна // Летящие по Вселенной. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 756–782.
7. Альтов Г. С. Перечитывая Уэллса // Летящие по Вселенной. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – С. 783–810.
8. Альтшуллер Г. С. Творчество как точная наука. Теория решения изобретательских задач. – М.: Сов. Радио, 1979. – 103 с.
9. Амнуэль П. Р. Научная фантастика и фантастическая наука. – URL: <http://www.pereplet.ru/text/amnuel14dec05.html>. – Дата обращения: 07.10.2011.
10. Амнуэль П. Р. Преодоление. – URL: // http://virlib.ru/read_book.php?page=0&file_path=books/3/book01128.gz. – Дата обращения: 03.10.2011.
11. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
12. Бахтин М. М. Риторика, в меру своей лживости... // Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 232–239.
13. Бахтин М. М. К философии поступка. – URL: <http://www.philosophy.ru/library/bahtin/post.html>. – Дата обращения: 13.10.2011.
14. Бежанов С. Г. Виртуальный мир кинематографа (эстетический аспект) // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. Вып. 1. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 147–163.
15. Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Кн. 2. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1995. – С. 163–164.
16. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 316 с.
17. Бердяев Н. А. Размышления о русской революции. – URL: <http://philosophy.allru.net/perv130.html#top>. – Дата обращения: 07.02.2011.
18. Бердяев Н. А. Философия свободы. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 319 с.
19. Бестужев-Лада И. В. Герберт Уэллс как социолог // Социологические исследования. – 2008. – № 11. – С. 128–134.
20. Бестужев-Лада И. В. Социальное прогнозирование: Курс лекций. – М.: Пед. о-во России, 2002. – 392 с.
21. Библер В. С. Мышление как творчество (Введение в логику мысленного диалога). – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.

22. Болотова А. Американские военные привлекают новобранцев играми. – URL: <http://www.membrana.ru/articles/technic/2002/07/05/2256.html>. – Дата обращения: 29.09.2011.
23. Бритиков А. Ф. Отечественная научно-фантастическая литература. Некоторые проблемы истории и теории жанра. – URL: <http://www.2lib.ru/getbook/13279.htm>. – Дата обращения: 08.09.2011.
24. Брэдбери Р. Почему я стал фантастом. – URL: <http://www.fantlab.ru/article164>. – Дата обращения: 20.01.2011.
25. Булгаков С. Н. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994. – 320 с.
26. Вернадский В. И. О научном мировоззрении // Научная мысль как планетное явление. – М.: Наука, 1991. – С. 191–234.
27. Вишев И. В. Н. Ф. Федоров как предтеча современной концепции практического бессмертия человека. – URL: http://nffedorov.ru/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=111&Itemid=297. – Дата обращения: 20.01.2011.
28. Волосков Р. А. Трансцендентальная субъективность и фоновые знания в процессе социального конструирования реальности: дис. ... канд. филос. наук. – Киров, 2010. – 214 с.
29. Выгонский С. О психологической тайне игры в Doom. – URL: <http://www.membrana.ru/articles/readers/2005/04/18/21.html>. – Дата обращения: 20.08.2011.
30. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
31. Гайденок П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. – М.: ПЕР СЭ, 2000. – 456 с.
32. Галина М. С. «Мы» и «Они». Фантастическая биология – стандартная и нестандартная // Фантастика глазами биолога. – Липецк: «Крот», 2008. – 96 с.
33. Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое. – М.: Наука, 2006. – 572 с.
34. Голосовкер Я. Из книги: «Вот о чем думал юноша» (Записки юного материалиста). Фантазия. Воображение и реальность. «Имагинативный реализм» // Архэ: Культурологический ежегодник. – Кемерово: «Алеф» Гуманитарный центр, 1993. – С. 368–399.
35. Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа. – URL: http://krotov.info/lib_sec/04_g/gol/osovker_01.htm. – Дата обращения: 31.01.2011.
36. Горский А. К. Организация мировоздействия // Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С. Г. Семеновой, А. Г. Гачевой. – М.: Педагогика-Пресс, 1993. – С. 214–238.
37. Гревцова Е. С. Философия культуры А. И. Герцена и К. Н. Леонтьева. – М.: РУДН, 2002. – 121 с.
38. Гутнов А. Э. Мир архитектуры: язык архитектуры. – URL: <http://www.rusarch.ru/gutnov1.htm>. – Дата обращения: 10.01.2013.

39. Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, Бахтин) // Этическая мысль. – Вып. 2. – М.: ИФ РАН, 2001. – С. 3–26.
40. Гусейнов А. А. Философия как утопия для культуры. – URL: <http://mirovid.proforum.ru/t31-topic>. – Дата обращения: 05.09.2011.
41. Гуцалов А. А. Эволюция проблемы интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу // Вестник РГГУ. – 2008. – № 7/08. – С. 37–50.
42. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – СПб.: Типография брат. Пантелеевых. Верейская, 16, 1895. – 628 с.
43. Данте А. Божественная комедия / Пер. с итал., вступ. ст. и примеч. М. Л. Лозинского. – М.: Изд-во «ЭКСМО», 2003. – 848 с.
44. Дарлинг Д. Телепортация. Прыжок в невозможное. – М.: Эксмо, 2007. – 304 с.
45. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Сочинения: В 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1989. – С. 250–297.
46. Декарт Р. Страсти души // Сочинения: в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1989. – С. 481–573.
47. Демин В. Циолковский. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 323 с.
48. Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков. – Екатеринбург: Ультра.Культура; М.: АСТ МОСКВА, 2008. – 478 с.
49. Джемс У. Личность и ее составляющие // Психология личности / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузыря, В. В. Архангельской. – М.: АСТ: Астрель, 2009. – С. 14–22.
50. Дик Дж. С. Космотеология: теологические выводы о новой Вселенной // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. – М.: АСТ; Астрель, 2007. – С. 209–224.
51. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1986. – 571 с.
52. Достоевский Ф. М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Собрание сочинений. Т. 4. – М.: Гос. изд-во худож. лит., 1956. – С. 61–132.
53. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. – Свердловск: Средне-Урал. кн. изд-во, 1972. – 440 с.
54. Дрекслер Э. Машины создания. Грядущая эра нанотехнологии. – URL: http://e-drexler.com/d/06/00/EOC_Russian/eoc.html. – Дата обращения: 11.02.2013.
55. Дубровский Д. И. Проблема «другого сознания». – URL: <http://iph.ras.ru/page48545006.htm>. – Дата обращения: 12.03.2011.
56. Дьюи Дж. Размышления о советской России // История философии. Вып. 5. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 224–270.
57. Евдокимов И. Н., Лосев А. П. Различные виды нанотехнологий – принудительная сборка атомных и молекулярных структур и самосборка нанообъектов. – М.: РГУ нефти и газа им. И. М. Губкина, 2008. – 80 с.

58. Евлампиев И. И. Философская революция Иммануила Канта и ее историческое значение // Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2007. – С. 5–22.
59. Екадумов А. И. Толкин // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2003. – С. 1042–1043.
60. Еськов К. Ю. Наш ответ Фукуяме. – URL: http://fan.lib.ru/e/eskov/text_0140.shtml. – Дата обращения: 20.03.2013.
61. Ефимова Н. М. Онтология русского космизма (Н.Федоров, К. Циолковский, А. Платонов): Монография. – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. – 96 с.
62. Ефремов И. А. Наука и научная фантастика. – URL: <http://bookz.ru/authors/efremov-ivan/2130ce68ab68/1-2130ce68ab68.html>. – Дата обращения: 12.02.2013.
63. Ефремов И. А. Туманность Андромеды // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 3. – М.: Современный писатель, 1993. – С. 5–310.
64. Ефремов И. А. Час Быка // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 5. – М.: Современный писатель, 1993. – 448 с.
65. Ефремов Ю. Н. Звездные острова. Галактики звезд и Вселенная галактик. – Фрязино: «Век2», 2005. – 272 с.
66. Жижек С. Матрица, или Две стороны извращения // «Матрица» как философия: Эссе. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – С. 329–371.
67. Зиновьев А. А. Фактор понимания. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 528 с.
68. Зинченко В. П., Назаров А. И. Размышления об искусственном интеллекте // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат, 1991. – С. 121–138.
69. Злотницкий Д. Меньше, чем бог, больше, чем смертный. Фантастические императоры // Мир фантастики. – 2009. – № 7 (71).
70. Ильенков Э. В. Космология духа // Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 415–437.
71. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. – М.: Политиздат, 1968. – 318 с.
72. Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. – М.: Искусство, 1984. – С. 224–277.
73. Ильин Ю. Project Entropia создает реальную цивилизацию в виртуальной реальности. – URL: <http://www.membrana.ru/articles/internet/2002/12/17/212200.html>. – Дата обращения: 01.22.2013.
74. Казютинский В. В. Истина и ценность в научном познании // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 69–123.
75. Каку М. Физика невозможного. – М.: Альпина нон-фикшн, 2010. – 456 с.
76. Калиниченко В. В. Язык и трансценденция // Логос. – 1994. – № 6.
77. Калиниченко В. В., Филатов В. П. Субъект и его сознание в философском анализе // О специфике методов философского исследования. – М.: ИФАН, 1987. – С. 89–113.

78. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Критика чистого разума. – М.: Эксмо; СПб.: Митгард, 2007. – С. 899–1070.
79. Кант И. Из «Лекций по этике» (1780–1782) // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М.: Политиздат, 1990. – С. 297–322.
80. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения: В 8 т. Т. 8. – М.: Чоро, 1994. – С. 29–36.
81. Капица С. П., Курдюмов С. П., Малинецкий Г. Г. Синергетика и прогнозы будущего. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru/siniproblem.htm>. – Дата обращения: 01.08.2011.
82. Карсавин Л. П. О личности // Путь православия. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – С. 223–454.
83. Ковтун Е. Н. Поэтика необычного: Художественные миры фантастики, волшебной сказки, утопии, притчи и мифа (на материале европейской литературы первой половины XX века). – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 308 с.
84. Коротков Н. В. Гносеологическая ценность фантазии и ее объективаций // Наука. Философия. Общество: Материалы V Российского философского конгресса. Т. 1. – Новосибирск: Параллель, 2009. – С. 93.
85. Коротков Н. В. Постижение человека в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова и отечественной фантастике XX века // Русская литература и философия: Постижение человека: Материалы всерос. науч. конф., Липецк, 8–10 октября 2009 г. Т. 2. – Липецк: РИЦ-ЛГПУ, 2011. – С. 160–165.
86. Коротков Н. В. Суеверия как маргинальная форма знания // Гуманитарные проблемы современного информационного общества: Материалы студ. науч.-теор. конф. (Киров, ВятГГУ, 5 апреля 2006 г.). Вып. 3. – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2006. – С. 26–29.
87. Крупнов Ю. В. России нужна единица измерения: «один Королёв». – URL: <http://www.russian.kiev.ua/archives/2007/0701/070113dt01.shtml>. – Дата обращения: 20.01.2011.
88. Кралечкин Д. Ю. Одомашненная реальность и закрытие политики: Возвращение на Транай. – URL: <http://www.censura.ru/articles/tranai.htm>. – Дата обращения: 20.01.2011.
89. Кузнецов В. Ю. Философия фантастики. К постановке проблемы. – URL: <http://censura.ru/articles/fictionphilosophy.htm>. – Дата обращения: 19.01.2013.
90. Кукулин И. Альтернативное социальное проектирование в советском обществе 1960–1970-х годов, или Почему в современной России не прижились левые политические практики. – URL: <http://bilingua.ogi.ru/research/2008/02/29/kukulin.html>. – Дата обращения: 19.02.2013.
91. Кураев А. В. Культура как жемчужина. – URL: <http://lib.rus.ec/b/158808/read>. – Дата обращения: 19.01.2011.
92. Кураев А. В. Матрица как повод поговорить о религиозной философии // Фантазия и правда Кода да Винчи. – М.: АСТ: Зебра Е, 2007. – С. 337–372.

93. Куренной В. А. Матрица: Перегрузка // *Философия фильма: Упражнения в анализе.* – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – С. 123–129.
94. Кутырев В. А. Культура и технология: Борьба миров. – URL: <http://www.philosophy.ru/library/kutyrev/culture.html>. – Дата обращения: 01.03.2013.
95. Кун Т. С. Объективность, ценностные суждения и выбор теории: Хрестоматия по философии науки / Сост., пер., вступ. статьи и коммент. А. А. Печенкина. – С. 37–51.
96. Кураев А. Фильм «Матрица» как повод для разговора о религиозной философии // *Фантазия и правда «Кода да Винчи».* – М.: АСТ: Зебра Е, 2007. – 526 с.
97. Лавкрафт Г. Бездны, в которые дано заглянуть только мертвым и безумцам // *Страх: Антология.* – М.: Алетейа, 1998. – С. 331–402.
98. Лебедев В. П. Вечность мифа об экстрасенсорном восприятии // *Проблема ценностного статуса науки на рубеже 21 века.* – СПб.: РХГИ, 1999. – С. 243–262.
99. Левин А. Е. Англо-американская фантастика как социокультурный феномен // *Вопросы философии.* – 1976. – № 3. – С. 146–154.
100. Левинас Э. Гуманизм другого человека // *Время и другой. Гуманизм Другого человека / Пер. с фр. А. В. Парибка.* – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 123–253.
101. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // *Сочинения: В 4 т. Т. 2. / Ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. С. Нарский.* – М.: Мысль, 1983. – С. 47–544.
102. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме // *Вопросы философии.* – 1997. – № 11. – С. 46–54.
103. Лем С. Кинематографические разочарования // *Так говорил... Лем.* – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – С. 180–190.
104. Лем С. Одиноки ли мы в космосе // *Знание – сила.* – 1977. – № 7. – С. 40–42.
105. Лем С. Солярис // *Солярис. Магелланово облако.* – М.: Радуга, 1987. – С. 19–176.
106. Лем С. Сумма технологии. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 668 с.
107. Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 1 / Пер. с пол. С. Н. Макареца; под ред. В. И. Борисова. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2004. – 591 с.
108. Лем С. Фантастика и футурология: В 2 кн. Кн. 2 / пер. с пол. Е. П. Вайсброта; под ред. В. И. Борисова. – М.: ООО Издательство АСТ: ЗАО НПП Ермак, 2004. – 667 с.
109. Линде А. Д. Инфляция, квантовая космология и антропный принцип. – URL: <http://www.astronet.ru/db/msg/1181084/node10.html>. – Дата обращения: 21.03.2011.
110. Лопатин Л. М. Учение Канта о познании // *Философские характеристики и речи.* – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 65–81.

111. Лоренц К. Обратная сторона зеркала. Опыт естественной истории человеческого познания. – М.: Республика, 1998. – 473 с.
112. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Боговидение. – М.: ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308.
113. Лосский Н. О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1992. – 208 с.
114. Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста // О поэтах и поэзии. Анализ поэтического текста. – СПб., 1996. – 846 с.
115. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. – СПб.: Искусство СПб, 2000. – С. 12–149.
116. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. – URL: <http://lib.ru/CINEMA/kinolit/LOTMAN/kinoestetika.txt>. – Дата обращения: 10.10.2011.
117. Лихачева С. Б. Миф работы Толкина: О творческом наследии английского писателя-филолога // Литературное обозрение. – 1993. – № 11/12. – С. 91–104.
118. Льюис К. С. Космическая трилогия: Романы, эссе. – СПб.: Северо-Запад, 1993. – 640 с.
119. Майданов А. С. Непарадигмальные проблемы, их источники и способы постановки. – URL: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/mai/01.htm>. – Дата обращения: 19.01.2011.
120. МакМаллин Э. Жизнь и разум за пределами Земли: Теология формулирует проблемы // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. – М.: АСТ; Астрель, 2007. – С. 175–195.
121. Мамардашвили М. К. Записи в ежедневнике (начало и середина 1980-х гг.) . – URL: <http://www.mamardashvili.ru/Zapisi/80/Page-2.html>. – Дата обращения: 14.02.2011.
122. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию // Как я понимаю философию. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1992. – С. 14–27.
123. Мамардашвили М. К. Наука и культура // Как я понимаю философию. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1992. – С. 291–311.
124. Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке. – М.: Политиздат. – 1991. – С. 8–22.
125. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
126. Мамардашвили М. К. Современная европейская философия // Логос. – 1991. – № 2. – С. 109–130.
127. Мамардашвили М. К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Как я понимаю философию. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1992. – С. 72–86.
128. Мареев С. Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. – М.: «Эребус», 1997. – 192 с.
129. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.

130. Матвейчев О. А. Суверенитет духа. – М.: Изд-во «Поколение», 2008. – 512 с.
131. Менский М. Б. Человек и квантовый мир. – Фрязино: Век2, 2005. – 320 с.
132. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента-Наука, 1999. – 606 с.
133. Микешина Л. А. Эпистемология ценностей. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.
134. Михайлов А. А. Жизнь Маяковского. Я свое земное не дожил. – М.: ЗАО Изд-во «Центрполиграф», 2001. – 556 с.
135. Михайлов А. Е. Развитие биомедицины: Новые возможности и риски в понимании человеческой природы // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2009. – № 2(1). – С. 24–30.
136. Можейко М. А. Охота на Снарка // Новейший философский словарь. – Минск, 2003. – С. 728–730.
137. Моисеев Н. Н. Судьба цивилизации. Путь Разума. – М.: Изд-во МНЭПУ, 1998. – 228 с.
138. Моисеев Н. Н. Экология человечества глазами математика: (Человек, природа и будущее цивилизации). – М.: Молодая гвардия, 1988. – 254 с.
139. Морохоева З. П. Личность в культурах Востока и Запада: К постановке проблемы. – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – 206 с.
140. Мотрошилова Н. В. Мераб Мамардашвили: Философские размышления и личностный опыт. – М.: «Канон+»РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 46–87.
141. Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: Новый человек ближайшего будущего // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3–17.
142. Некрасов С. Космизм Н. Ф. Федорова и творчество Стругацких // Философия бессмертия и воскрешения. Вып. 2. – М.: Наследие, 1996. – С. 162–167.
143. Никитин В. А. Учение Федорова и главные христианские исповедания // Н. Ф. Федоров: Pro et contra. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. – С. 748–778.
144. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения: В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – С. 407–471.
145. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – С. 47–157.
146. Очерки истории становления СМД-методологии: Конспекты лекций Г. П. Щедровицкого в МИСИ (1987–1988) / А. А. Пископель, В. Р. Рокитянский, Л. П. Щедровицкий (конспектирование). – М.: «Наследие ММК», 2009. – 198 с.

147. Переслегин С. Б. Странные взрослые (Опыт социомеханического исследования фантастических романов И. Ефремова). – URL: http://www.igstab.ru/materials/black/Per_Efremov.htm. – Дата обращения: 20.02.2013.
148. Петров Р. В. Факт и фантастика // Поселок на краю Галактики: Сб. науч. фантастики. – М.: Наука, 1989. – С. 5–7.
149. Пичугин Ю. И., Артюхов И. В. Крионика и перспективы федоровских идей. – URL: http://nffedorov.ru/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=111&Itemid=297. – Дата обращения: 19.01.2011.
150. Платонов А. П. Потомки солнца // Избранные произведения / Сост. М. А. Платонова. – М.: Экономика, 1983. – С. 11–19.
151. Подорога В. А. Полное и рассеянное // Психология телесности между душой и телом. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – С. 67–138.
152. Порус В. Н. Искусство и понимание: Сотворение смысла // Заблуждающийся разум? – М.: Политиздат, 1990. – С. 256–276.
153. Потупа А. С. Открытие вселенной: Прошлое, настоящее, будущее. – Минск: Юнацтва, 1991. – 558 с.
154. Приходько А. М. Жанр фэнтези в литературе Великобритании: Проблема утопического мышления: Дис. ... канд. филол. наук. – М.: РГБ, 2005. – 199 с.
155. Пуанкаре А. Наука и метод // О науке. – М.: Наука, 1990. – С. 367–523.
156. Пятигорский А. М. «Другой» и «свое» как понятия литературной философии // Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с.
157. Ревич В. А. Перекресток утопий. Судьбы фантастики на фоне судеб страны. – М.: Институт востоковедения РАН, 1998. – 354 с.
158. Резникова Ж. И. Интеллект и язык животных и человека. Основы когнитивной этологии. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2005. – 518 с.
159. Розин В. М. Культурология: Учеб. – М.: Гардарики, 2003. – 462 с.
160. Розов М. А. О соотношении естественнонаучного и гуманитарного познания (Проблема методологического изоморфизма) // Наука глазами гуманитария / Отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 23–58.
161. Россиянов К. О. Животные – тоже люди? – URL: <http://www.vokrugsveta.ru/telegraph/theory/29/>. – Дата обращения: 19.01.2013.
162. Россиянов К. О. Опасные связи: И. И. Иванов и опыты скрещивания человека с человекообразными обезьянами // Вопросы истории естествознания и техники. – 2006. – № 1. – С. 3–51.
163. Роуз Ю. Православие и религия будущего. – М.: Российское Отделение Валаамского Общества Америки, 1999. – 182 с.
164. Рыбаков В. М. Фантастика как религиозная литература. – URL: <http://www.rusf.ru/rybakov/pages/publ4.html>. – Дата обращения: 12.03.13.
165. Сапов В. Пошлость // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – С. 423–424.

166. Сартр Ж.-П. Аминадав, или О фантастике, рассматриваемой как особый язык // Иностранная литература. – 2005. – № 9. – С. 283–294.

167. Сартр Ж.-П. Воображаемое: Феноменологическая психология воображения. – СПб.: Наука, 2001. – 319 с.

168. Сауров С. Ю. Научная гипотеза в контексте методологии естествознания. – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2009. – 166 с.

169. Сафронов П. Модальность фантастического: Элементы посттрансцендентальной онтологии // Русская фантастика на перекрестье эпох и культур: Материалы Междунар. науч. конф. 21–23 марта 2006 года. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2007. – С. 278–283.

170. Секацкий А. К. Третья ступень // Изыскания. – СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Издательство К. Тублина», 2008. – С. 8–127.

171. Семенова С. Г. Философ будущего века: Николай Федоров. – М.: Пашков дом, 2004. – 584 с.

172. Славов А. Новая роль фантастики в начале третьего тысячелетия. – URL: http://agnibg.net/index.php/Новая_роль_фантастики_в_начале_третьего_тысячелетия. – Дата обращения: 06.10.2011.

173. Смирнов И. В. Иван Ефремов как зеркало времени. – URL: http://www.scepsis.ru/library/id_1226.html. – Дата обращения: 07.02.2011.

174. Смолин Ли. Наше отношение ко Вселенной [Текст] // Много миров. Новая Вселенная, внеземная жизнь и богословский подтекст. – М.: АСТ; Астрель, – 2007. – С. 103–111.

175. Сойер Р. Искусственный интеллект, научная фантастика и «Матрица» // Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице». – URL: <http://www.marsexx.ru/lit/matrix.html>. – Дата обращения: 09.01.13.

176. Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения: В 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1990. – С. 47–580.

177. Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология М. Мамардашвили // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии. Октябрь 1995 года. – Соликамск, 2000. – С. 56–70.

178. Соловьева И. От фантастики научной к фантастике художественной. – URL: http://www.fandom.ru/about_fan/solovjeva_1.htm. – Дата обращения: 19.01.2011.

179. Солодухо Н. М. Теория «философии небытия» // Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. – М.: Поколение, 2007. – С. 320–326.

180. Степанчикова М. Куда держит путь ТРИЗ? – URL: http://i-r.ru/show_arhive.php?year=2005&month=11&id=1126. – Дата обращения: 12.10.2011.

181. Стерледев Р. К. Философский анализ конфликта естественнонаучных и эзотерических концепций XX–XIX вв.: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Киров, 2009. – 46 с.

182. Столович Л. Н. О «системном плюрализме» в философии // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 46–56.

183. Столяров А. М. Освобожденный Эдем. – М.: АСТ: АСТ Москва: Хранитель; СПб.: Terra Fantastica, 2008. – 414 с.
184. Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н. Контакт и пересмотр представлений // Куда ж нам плыть: Сб. публицистики. – URL: <http://www.gramotey.com>. – Дата обращения: 06.03.2013.
185. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. – М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. – 318 с.
186. Толкин Дж. Р. Р. Избранные письма // Возвращение Беорхнота и другие произведения. – М.: ЭКСМО-Пресс; СПб.: Terra Fantastica, 2001. – С. 233–258.
187. Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Наследие Чингисхана. – М.: Эксмо, 2007. – С. 450–465.
188. Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Наследие Чингисхана. – М.: Эксмо, 2007. – С. 79–148.
189. Трубецкой Н. С. К проблеме русского самопознания // Наследие Чингисхана. – М.: Эксмо, 2007. – С. 149–288.
190. Трушнякова Е. Л. Место и роль фантастического в историко-культурном контексте (от архаического мифотворчества до постмодернизма): Автореф. дис. ... канд. культурологии. – Челябинск, 2006. – 25 с.
191. Тхостов А. Ш. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник Московского университета. Сер. 14. Психология. – 1994. – № 3. – С. 3–13.
192. Устрялов Н. В. Из письма (...отношение к «федоровщине»). – URL: <http://elib.clubdv.ru/home.html?sobi2Task=sobi2Details&catid=44&sobi2Id=74>. – Дата обращения: 19.01.2011.
193. Уэллс Г. Освобожденный мир. – URL: <http://lib.ru/INOFANT/UELS/wrldfree.txt>. – Дата обращения: 24.10.2011.
194. Фарман И. П. Воображение в структуре познания. – М.: ИФРАН, 1994. – 215 с.
195. Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, то есть немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства: записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим // Сочинения / Сост., вступ. статья и примеч. С. Г. Семеновой. – М.: Раритет, 1994. – С. 27–145.
196. Федоров Н. Ф. Горизонтальное положение и вертикальное – смерть и жизнь // Сочинения / Сост., вступ. статья и примеч. С. Г. Семеновой. – М.: Раритет, 1994. – С. 14–26.
197. Федоров Н. Ф. Отрывки, заметки, наброски // Сочинения / Сост., вступ. статья и примеч. С. Г. Семеновой. – М.: Раритет, 1994. – С. 346–351.
198. Федоров Н. Ф. Супраморализм или всеобщий синтез // Сочинения / Сост., вступ. статья и примеч. С. Г. Семеновой. – М.: Раритет, 1994. – С. 146–182.
199. Федоров Н. Ф. Философия общего дела. – М.: Эксмо, 2008. – 752 с.

200. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – СПб.: Сатисъ Держава, 2007. – 303 с.
201. Федотов Г. П. Эсхатология и культура // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология. Вып. 3. – 1996. – С. 147–157.
202. Федье Ф. Воображаемое // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье. Ф. Воображаемое. Власть / Пер. с фр., общ. ред. и послесл. В. В. Бибикина. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 35–92.
203. Фейнберг Е. Л. Две культуры. Интуиция и логика в искусстве и науке. – Фрязино: «Век2», 2004. – 288 с.
204. Фетисова А. Н. Научная фантастика в условиях культуры модерна и постмодерна: Культурно-исторические аспекты: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д, 2008. – 22 с.
205. Фишман Л. Г. Фантастика и гражданское общество. – Екатеринбург: УрО РАН, 2002. – 168 с.
206. Фрумкин К. Г. Философия и психология фантастики. – URL: <http://readr.ru/konstantin-frumkin-filosofiya-i-psihologiya-fantastiki.html?page=27>. – Дата обращения: 22.10.2011.
207. Хайдеггер М. Беседа с Хайдеггером. L'Express 20-26 oct. 1969 // Разговор на проселочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 146–158.
208. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 221–238.
209. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 238–253.
210. Хапаева Д. Готическое общество: морфология кошмара. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 152 с.
211. Харитонов Е. В., Щербак-Жуков А. В. На экране – Чудо: Отечественная кинофантастика и киносказка (1909–2002): Материалы к популярной энциклопедии. – М.: НИИ Киноискусства, 2003. – 320 с.
212. Хойл Ф. Черное облако. – URL: <http://lib.ru/INOFANT/HOJL/cloud.txt>. – Дата обращения: 15.12.2010.
213. Хомяков А. С. Семирамида. Исследование истины исторических идей // Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М.: Медиум, 1994. – 533 с.
214. Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки / Пер. с англ. М. Жуковой. – СПб.: Амфора, 2001. – 479 с.
215. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы. – М.: Изд-во гуманит. лит., 1998. – 352 с.
216. Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10–31.
217. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53–68.
218. Хромченко М. С. Диалектические станковисты. – М.: Школа культурной политики, 2004. – 160 с.
219. Циолковский К. Э. Вне Земли. – М.: ООО «Луч», 2008. – 368 с.

220. Циолковский К. Э. Космическая философия. – М.: ИДЛи, 2004. – 496 с.
221. Циолковский, К. Э. Миражи будущего общественного устройства. – М.: Самообразование, 2006. – 352 с.
222. Циолковский К. Э. Цели звездоплавания. – Калуга: Окрлит № 1341, 1929. – 40 с.
223. Чижевский А. Л. Теория космических эр // Аэроионы и жизнь. Беседы с Циолковским. – М.: Мысль, 1999. – С. 659–678.
224. Шкловский В. Б. Искусство как прием. – URL: <http://www.opojaz.ru/manifests/kakpriem.html>. – Дата обращения: 11.03.2013.
225. Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 1 / Пер. с нем. И. И. Маханькова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 528 с.
226. Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 2 / Пер. с нем. И. И. Маханькова. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 624 с.
227. Штепа В. Рутопия. – URL: <http://kitezh.onego.ru/topia/rutopia.htm>. – Дата обращения: 19.01.2013.
228. Щедровицкий Г. П. Технология мышления. – URL: <http://www.fondgr.ru/gr/biblio/rus/7>. – Дата обращения: 11.03.2013.
229. Эйдлин Ф. Карл Поппер (1902–1994): Теоретик радикального фаллибилизма и политической демократии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 1997. – № 6. – С. 21–40.
230. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Сочинения. – М.: Изд-во «Правда». – С. 308–318.
231. Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменализма // Сочинения. – М.: Изд-во «Правда». – С. 318–328.
232. Юлов В. Ф. Мышление в контексте сознания. – М.: Академический проект, 2005. – 496 с.
233. Яковлева А. Ф. Концепция объединенного мира в политической футурологии Г. Дж. Уэллса // Общественные науки и современность. – 2000. – № 1. – С. 167–172.
234. Dutton F. Entropia Universe player spends \$2.5 million on virtual real estate. – URL: [http://www.eurogamer.net/articles/2012-04-04-entropia-universe-player-spends-US\\$2-5-million-on-virtual-real-estate](http://www.eurogamer.net/articles/2012-04-04-entropia-universe-player-spends-US$2-5-million-on-virtual-real-estate). – Дата обращения: 20.01.2013.
235. Heidegger M. Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52. – Stuttgart: Niemeyer Verlag, 2007. – 80 S.
236. Howell Y. Apocalyptic Realism: The Science Fiction of Arkady and Boris Strugatsky. – N. Y.; Bern; Berlin; Frankfurt/M; Paris; Wien: Lang, 1994.

Научное издание

Коротков Николай Владимирович

Онтология и гносеология фантастики

Редактор *Ю. Н. Болдырева*

Компьютерная верстка *К. А. Ашихминой*

Дизайн обложки *А. А. Харунжевой*

В оформлении обложки использован коллаж *М. В. Борисовой*

Подписано в печать 27.12.2013 г.

Формат 60×84/16.

Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 9,75.

Тираж 100 экз.

Заказ № 103.

Издательство ООО «Радуга-ПРЕСС»,
610044, г. Киров, ул. Лепсе, 69-48, т. (8332) 673-674

www.raduga-press.ru,

E-mail: raduga-press@list.ru

Отпечатано в полиграфическом цехе
издательства ООО «Радуга-ПРЕСС»

т. (8332) 262-390

