

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-3-222-244

М. Мандельбаум и историография философии

М. Н. Вольф

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Взгляды М. Мандельбаума на историографию философии претерпели определенную эволюцию. Показаны эпистемические основания историко-философской позиции Мандельбаума. С позиций критического реализма и его применения к социальным наукам Мандельбаум анализирует преимущества и недостатки монистического, или холистического, подхода, частных монизмов и плюрализма. Наиболее состоятельной плюралистической концепцией он полагает историю идей А. О. Лавджоя, однако ее использование в качестве историко-философской методологии ограничено. Сменившая ее интеллектуальная история должна быть отнесена к частичным монизмам, однако, по версии Мандельбаума, она получает ряд преимуществ, если начнет использовать плюралистическую методологию. Именно в этом варианте возможно отождествление истории философии и интеллектуальной истории. Представлены возражения аналитических философов против такого отождествления.

Ключевые слова

историография философии, монизм, плюрализм, частичный монизм, история идей, интеллектуальная история, М. Мандельбаум, А. О. Лавджой, аналитическая история философии

Для цитирования

Вольф М. Н. М. Мандельбаум и историография философии // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 3. С. 222–244. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-3-222-244

© М. Н. Вольф, 2019

M. Mandelbaum and Historiography of Philosophy

M. N. Volf

Abstract

The views of M. Mandelbaum on the historiography of philosophy have undergone a certain evolution. The paper shows the epistemological foundations of Mandelbaum's historical and philosophical position. From the standpoint of critical realism and its application to social sciences Mandelbaum shows the advantages and disadvantages of the monistic or holistic approaches, partial monisms and pluralism. He considers A. O. Lovejoy's history of ideas to be the most reasonable pluralistic conception, although its use as a historical and philosophical methodology is limited. Intellectual history, which replaced it, should be called a partial monism, however, according to Mandelbaum, it gets a number of advantages if it begins to use a pluralistic methodology. In this version of methodology, the history of philosophy and intellectual history can be identified. The paper also presents some objections of analytic philosophers against this identification.

Keywords

historiography of philosophy, monism, pluralism, partial monism, history of ideas, intellectual history, M. Mandelbaum, A. O. Lovejoy, analytic history of philosophy

For citation

Volf M. N. M. Mandelbaum and Historiography of Philosophy. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 3, p. 222–244. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-3-222-244

Инициатором аналитической дискуссии об историографии философии¹ можно считать Мориса Мандельбаума, профессора философии в университете Джона Хопкинса (с 1957 по 1974 г.), президента (1962) и председателя управляющего совета (1968–1974) Американской философской ассоциации [Beck et al., 1987]. Мандельбаум, рассуждая о причинах исторических процессов и хода истории, впервые обозначил свою область интересов как «историографию» философии (или истории философии), которая позже обрела множество дополнительных наименований, среди них методы истории, философия истории (включая философию истории философии) и т. п., а сам Мандельбаум до сих пор признается первым аналитическим

¹ Дискуссия обсуждалась нами в статье: [Вольф, 2018].

философом истории. По сути, вопрос об историографии истории философии или об *истории* истории философии – это вопрос о методах, которые историки предмета должны применять к своему материалу, чтобы добиться тех результатов, к которым они стремятся. На первый взгляд цель, которую преследуют историки – это достоверная (лучше сказать, истинная) реконструкция универсального прошлого, монистическая, или холистическая, картина, исключая какие-либо множественные противоречивые оценки. Но о каком-либо монистическом прочтении или написании истории, в том числе и истории философии, говорить сложно, поскольку оно зависимо от интерпретаций, точек зрения, используемых фактов, базовых идеологий, личности историка и т. п. Понятно, что такая ситуация не могла показаться сколько-нибудь удовлетворительной для аналитических философов, стремившихся к поиску универсальных законов, единственному объяснению и использованию методов, близких к таковым в точных и естественных науках. Именно Мандельбаум ставит перед собой задачу каким-то образом согласовать представления о неизбежности плюралистических интерпретаций в истории с возможностью создания объективного историко-философского метода.

Для того чтобы понять, что именно предлагает Мандельбаум в качестве исторической методологии, нужно понять, из каких базовых эпистемологических принципов он исходит и как они определяют познание мира, а главное, общества и его истории². Будучи сторонником критического реализма, Мандельбаум для собственных целей использует уточняющий для этого направления термин «структуризм», который характеризует его теорию общества³. Оставаясь в рамках аналитической философии в качестве приверженца критического или научного реализма, Мандельбаум ставит себя в оппозицию рационализму, с одной стороны, и феноменологии,

² Общее резюме взглядов и работ М. Мандельбаума см.: [Lloyd, 1989].

³ Обзор концепции критического реализма не в привычном ключе эпистемологии и философии науки, а в отношении, в котором его развивал М. Мандельбаум – социальных наук и практик, социального объяснения и натурализма, см.: [Maurice Mandelbaum and American Critical Realism, 2010].

логическому эмпирицизму и инструментализму – с другой. В том, что характеризуется при этом как рационализм (равно как и в одной из его версий – идеализме), реализм не приемлет методологического холизма, согласно которому общество является самостоятельной и автономной единичной сущностью, наделяемой собственным сознанием и существующей благодаря мыслям и действиям отдельных людей внутри нее [Lloyd, 1989. P. 299]. Между феноменологией, логическим эмпирицизмом и инструментализмом не много общего, однако все они противостоят реализму в силу их приверженности индивидуализму. Феноменологи исходят из того, что любые феномены определяются конкретной частной точкой зрения, ее изменение приводит к изменению представлений о феномене; реальность инструменталистов не является объективной, она производится методологией или технологией [Ibid. P. 299]. Наконец, с логическими эмпирицистами Мандельбаум разошелся в понимании места каузальных связей в познании мира и истории: эмпирицисты не в состоянии отличить инвариантные последовательности событий от актуальных причинных условий для тех или иных событий [Ibid. P. 303]. Они пытаются дедуцировать причины событий, тогда как, по мнению Мандельбаума, их следует открывать в структурах комплексных систем: «реальные причины являются необходимыми и существенными условиями событий» [Ibid.]. В то же время критический реализм, разделяемый Мандельбаумом, оказывается близок к прагматическому, или политическому, реализму, хотя и не вполне с ним совпадает. С точки зрения прагматистов, реализм – это «широкая политика, которая руководствуется скорее исследованиями, чем строгими требованиями в отношении реальности, истинности и ложности теорий... Статус теорий оказывается в таком подходе более сложным и дискуссионным, чем простое бивалентное отношение истины и лжи. Их цель скорее достоверность, чем истина» [Ibid. P. 298]. Мандельбаум бы наверняка одобрил, если бы узнал то определение, которое предлагает для характеристики природы неопрагматист Дж. Марголис: «...все прагматисты, в сущности, согласны со следующим и окончательным диктумом, что природа – это “поток”, который не является “хаосом”, но представляет собой пространст-

во изменяющихся процессов, позволяющее обнаружить достаточно регулярные структуры, ни одна из которых не является безусловно инвариантной и не исключает возможности перемены» [Марголис, 2008. С. 89]. Однако Мандельбаум расходится и с прагматистами, несмотря на их ориентированность на историчность, процессуальность, на поиск структур и отказ от абсолютного универсализма. Принимая указанные положения, прагматисты, однако, уходят в другую крайность, и их точка зрения чревата релятивизмом, который Мандельбаум не приемлет: в прагматизме, как и в релятивизме, знание зависит от концептуальной схемы познающего, которая каждый раз оказывается частной, а не универсальной, и сама определяет предпосылки, с позиций которых осуществляется познание. И хотя Мандельбаум, в отличие от классических аналитиков (ср.: [Дэвидсон, 1993]), признает наличие концептуальной схемы, он полагает, что, обеспечивая предпосылки и условия познания внешнего мира, она сама трансформируется и верифицируется в процессе его познания.

Столь сложные взаимоотношения с другими эпистемологическими теориями и следующими из них теориями общества Мандельбаум крайне щепетильно выстраивает, чтобы, взвесив все возможные плюсы и минусы, подобрать такую теорию, которая бы в полной мере отражала не столько принципы познания мира, сколько принципы организации общества и истории. По мнению Мандельбаума, существует необходимость в такой эпистемической перспективе, в которой мы не потеряем ни общество с его институтами, ни его историю. Для него это условие принципиально, поскольку «историк имеет дело с человеческими мыслями и действиями в их социальном контексте и с их социальными последствиями» [Mandelbaum, 1965. P. 44].

Существенным здесь оказывается различие им прошлого и истории, где прошлое существует объективно и независимо от наших умов, тогда как история представляет собой совокупность фактов, т. е. высказываний о мире, между которыми существуют отношения причинно-следственной связи, а ее субъективный характер очевиден. В конечном итоге Мандельбаум находит «золотую середину», позволяющую соотнести условия функционирования как отдельных индивидов, так и структуры в целом, как

объективное, так и субъективное, процессуальность истории и присущее ей внутреннее единство.

Методологический структуризм, разделяемый Мандельбаумом в его собственной версии как институционализм, по его мнению, служит наиболее удобным инструментом для указанных целей. Он, как и любой реализм, исходит, во-первых, из признания существования внешней реальности, независимой от наших способов ее познания, и вопрос различия между видами реализма заключается только в том, где находится эта внешняя реальность и каким образом открывается познанию. В отличие от эмпирического реализма (реализм здравого смысла) критический или научный реализм утверждает, что реальность представляет собой скрытую структуру, и явления только указывают на нее, не гарантируя знания о ней, и что одних только чувственных данных недостаточно для познания внешней реальности, поэтому ее природа должна быть обнаружена посредством науки и независимо от явлений, регистрируемых органами чувств [Lloyd, 1989. P. 298]. В свою очередь, общество является свободной структурой правил, ролей и отношений, все они существуют отдельно от конкретных людей, которые образуют общество, выстраивая с ним скорее диалектические, чем однонаправленные детерминирующие отношения. Вместе с тем структуризм понимает общество не только как *структуру*, но и как *процесс*, в котором «структуры общественно институционализированных систем правил, ролей и отношений производятся, воспроизводятся и трансформируются через человеческие мысли и действия» [Ibid. P. 300].

Институционализм характеризуется Мандельбаумом как частичный монизм и является некоторой формой культурного монизма, который противопоставлен холизму или социологическому (абсолютному) монизму [Mandelbaum, 1965. P. 43–49]. Последний настаивает, что «любой элемент в обществе связан с другими элементами внутри этого общества таким образом, что он может быть понят только через их понимание и через понимание общества в целом» [Ibid. P. 46]. Любая попытка выделить какой-то элемент и проанализировать его независимо, изолированно ведет к существенным искажениям целой картины. В отличие от него институциона-

лизм допускает, что при существующей и достаточно жесткой взаимосвязи различных общественных систем, – экономической, политической, юридической, системы родства, образования и т. д., – любая из них может претерпевать исторические изменения, которые могут быть частично независимыми от остальных систем, но в то же время каждую из них невозможно понять абсолютно изолированно и вне соотнесения с другой [Mandelbaum, 1965. P. 49]. В каком-то смысле, продолжая оставаться монизмом, институционализм делает существенную уступку в отношении плюралистических систем, поскольку если мы имеем дело с элементом, который хоть в малой степени способен пусть не существовать отдельно от целой системы, но быть логически от нее отвлечен, то это в свою очередь означает возможность перемещать его из одной системы в другую, а на уровне частных историй это означает его перемещение из одного общества в другое. Тем самым мы можем быть уверены, что в результате такой процедуры данный элемент не претерпит каких-либо радикальных изменений или утраты специфических для него свойств. Именно этим принципом и руководствовались сторонники истории идей.

Артур О. Лавджой, создатель истории идей, также был сторонником критического реализма и при этом в явном виде – сторонником плюралистической позиции. Его работы оказали значительное влияние на Мандельбаума, и вместе с критическим реализмом он унаследовал от Лавджоя и свой интерес к проблемам историографии и к собственно истории идей. В статье 1948 г., включенной в фestsриффт к 75-летию Артура Лавджоя, Мандельбаум дает очень емкую характеристику эпистемических резонансов, из которых исходит Лавджой: «...моей целью, – пишет он, – будет попытка извлечь из его произведений основные теоретические взгляды, которые характеризуют его подход к прошлому и знаниям о нем» [Mandelbaum, 1948. P. 412], и вместе с ними он обозначает и основные эпистемические проблемы историографии.

Сам Лавджой характеризует свои взгляды как «темпоралистический реализм», однако Мандельбаум уточняет, что это скорее темпоралистический плюрализм, поскольку реальность у Лавджоя «обладает определенными неопровержимыми чертами плюрализма» [Ibid. P. 412–413], а следствия из

этой теории носят явный эпистемический, а не метафизический, вопреки ожиданиям, характер.

Прежде всего, природу исторического знания, способ постижения прошлого невозможно объяснить без посредства «репрезентативной теории идей» Лавджоя. И снова, вопреки ожиданиям, Лавджой остается в рамках реализма, а не идеализма, поскольку базовый инструментарий познания в его концепции опытный, а не рациональный. Когда речь идет о познании, как правило, подразумевается познание или настоящего опыта, или каких-либо внетемпоральных фактов. Однако историк или историограф имеет дело с прошлым, и знание, которое он получает – это (вспоминая известное расселовское деление на знание-знакомство и знание-описание [Рассел, 2001. С. 32–41]) всегда знание опосредованное, поскольку непосредственное обращение к прошлому, прямой контакт с ним невозможны. Единственный мост к прошлому – это идеи. Все, что мы можем знать о прошлом, мы знаем только через посредство идей [Mandelbaum, 1948. P. 414]. Существует установка, что знанием может быть только то, с чем познающий ум имеет непосредственный контакт, и вследствие ее «историк никогда не сможет адекватно понять природу прошлого» [Ibid. P. 415]. Эта проблема решается посредством репрезентативной функции идей, которая позволяет знать прошлое без непосредственного контакта с ним.

Тут могут возникнуть некоторые затруднения. Во-первых, следует отличать знание от опыта, и в отличие от непосредственного опыта знание «избирательно и не совпадает с полной актуальностью прошлого, оно обязательно искажает истинную природу того, что мы стремимся узнать» [Ibid.]. Иными словами, мы сталкиваемся с невозможностью абсолютного знания и познания реальности в целом. Во-вторых, возникает проблема контекста: поскольку знание *прошлого* опосредуется через идеи *настоящего*, то искомое событие извлекается из того комплекса, частью которого оно было, и переносится в новый контекст, который и становится определяющим для события, тогда как им должны быть исходный контекст и время, в которых это событие произошло [Ibid.].

Эти возражения снимаются с позиций плюралистической установки Лавджоя: «реальность не только содержит различные элементы разных видов, но и любой объект или событие являются сложными, обладая различными свойствами» [Mandelbaum, 1948. P. 416]. Тем самым один набор свойств какой-либо сущности может относиться к одному контексту, другой набор – к другому контексту, поэтому работа с одним набором не искажает и не изменяет другой. Кроме того, эти наборы свойств могут находиться в различных отношениях к различным объектам или событиям, в том числе, как к прошлому, так и к настоящему. Иными словами, одно и то же явление или событие может быть совершенно адекватно и безболезненно помещено как в контекст настоящего, так и в контекст прошлого, и это не исказит сущности самого события. Ключевым параметром для понимания таких действий оказывается понятие «точки зрения» (perspective): любой историк видит и отбирает факты, исходя из определенной позиции, однако она не искажает событие, но только фиксируется на некоторых конкретных отношениях одного комплекса свойств с другим объектом или контекстом.

На основании сказанного становится ясно, что события релятивизируются к точке зрения историографа, но «релятивность» в данном случае не несет в себе стандартного негативного оттенка утраты объективности знания. Сам Лавджой настаивал на объективности исторического познания, поскольку среди различных отношений, которые фиксируются историком, присутствует еще один, особый их тип – причинно-следственная связь, которая и делает выводы историка объективными [Ibid. P. 418]. По мнению Лавджоя, любые генерализации, к которым приходят историки, в действительности делаются на основании причинно-следственных связей.

Историография «до Лавджоя» не согласилась бы с его видением причинного анализа и конечных целей историка. По его мнению, и поиск каузальных связей, и конечная цель исторического поиска служат не только и не столько установлению подлинного прошлого, сколько написанию «истории настоящего», и посвящены в действительности тому, что «считается важным в настоящем» [Ibid. P. 420]. Этот вывод, конечно, ошеломителен, поскольку до Лавджоя история всегда была посвящена прошлому и только

ему. Но в действительности историк обращает внимание на некоторые события, поскольку они обусловлены определенными факторами, которые следует называть «проблемами». То, что нечто является проблемой, становится очевидным только через призму настоящего, и оказывается, что прошлое в принципе не может быть рассмотрено в отрыве от настоящего, его видение в любом случае будет определяться целями, интересами и ценностями сегодняшнего дня.

Главная интенция эпистемологических взглядов Лавджоя, по мнению Мандельбаума, заключается в следующем: «...знание прошлого является предварительным условием разумного действия в отношении будущего... поскольку... проблемы настоящего не могут быть решены без обращения к знанию, которое вытекает из аккуратного и непринудительного видения прошлого» [Mandelbaum, 1948. P. 421]. Цель историографического исследования тем самым выходит за границы познания прошлого, она гораздо более глобальна и заключается в том, чтобы «понять природу человека и его поведение» [Ibid.]. По сути, подытоживает свои рассуждения Мандельбаум, метод, который используется Лавджоем – аналитический: «Многочисленные нити истории переплетаются и разделяются, образуя сложную паутину, чью природу необходимо проследить, следуя за ее непрерывностями и отмечая места соединения этих нитей. Аналитическая процедура критического историка – это метод, который позволяет выполнить эту задачу. И историк, который привносит в свою работу понимание человеческой природы, широкое знакомство с историческими феноменами и бескорыстную преданность делу знания, будет вознагражден не только знанием, но и просвещением относительно проблем настоящего, которые приносит такое знание» [Ibid. P. 423].

Мандельбаум убежден в том, что Лавджой является аналитическим историком философии, и это, пожалуй, первая попытка говорить об аналитической истории философии и называть кого-то ее приверженцем. Указывая на слабые места в исследовательской программе Лавджоя в рамках истории идей, Мандельбаум отмечает, что главным из них следует считать упущения в способах установления исторических и генетических, а не

только логических *связей* определенных единичных идей (*unit-idea*), желание видеть связь там, где ее может и не быть. Другим недостатком можно считать упущения в оценках собственно персоналий [Mandelbaum, 1965. P. 40–41]: недостаточное внимание к особенностям работы автора, недостаточный интерес к его мотивации и собственным целям, которые могут оказаться не менее важными, чем идеи для понимания оказанного им исторического влияния. За связями и параллелями, которые выстраиваются вокруг концептов того или иного философа или историка, теряется независимость авторской мысли, его оригинальность, а взамен мы можем получить такие линии исторической связи, которые, возможно, в самом прошлом и не существовали.

При этом ценность предложенной методологии в том, что она необычайно точна в установлении исторических параллелей:

Привлекая внимание к возможным параллелям в использовании понятий различными мыслителями и показывая двусмысленности и путаницу, которые могут содержать некоторые из этих понятий, Лавджой дал интеллектуальному историку мощный набор аналитических инструментов и привел пример их использования, от которого каждый может извлечь выгоду [Ibid. P. 41].

Слабости теории идей, на которые указывает Мандельбаум, отнюдь не являются следствием методологии, которую использует аналитический историк философии, но скорее обусловлены особенностями философского темперамента самого Лавджоя: он мог отдаваться страсти проводить различия и заниматься поиском аналитической ясности, испытывал отвращение к двусмысленностям и требовал точности, мог детально исследовать интеллектуальное содержание произведений в духе критической отстраненности, не касаясь ни объема произведений, ни их ценности, ни осмысления их значимости, и делал это иногда в ущерб исторической консистентности собственных заключений.

По мнению Мандельбаума, недостатки истории идей в какой-то мере компенсируются в интеллектуальной истории, ее прямой наследнице. Но и у той, и у другой есть очевидные общие проблемы, которые они также разделяют с более традиционной историей философии: это проблема связности социальных явлений и событий в исторической перспективе и воз-

возможность их взаимного влияния. Каким образом можно установить, как и насколько социальное наследие прошлого меняет свое содержание, природу и способы функционирования, продолжаясь в настоящем или наследуясь им? Для ответа на этот вопрос Мандельбаум отталкивается от концепции социологического монизма, полагая его наиболее устоявшимся в исторических исследованиях и наиболее знакомым, и формирует шкалу, на которой отмечает альтернативные ему концепции по мере их от него удаления, обозначая их как варианты «частного монизма», и на противоположном полюсе размещает плюрализм, которого, как мы видели, придерживался Лавджой.

Абсолютная форма монизма, или холизма, долгое время будучи крайне популярным и почти единственным способом написания социальной истории, осталась невостребованной в XX в. Среди его сторонников Мандельбаум перечисляет Гегеля, Маркса, Шпенглера. Вместо общей истории новый век пишет разнообразные «специальные» истории, поскольку становится понятно, что более или менее успешной будет такая история, которая отражает то, как развивалась какая-то отдельная область, со своим собственным непрерывным существованием, и которая не претендует на охват всего единства всех аспектов общественной жизни. Однако для Мандельбаума такие истории по-прежнему понимаются как монистические, он присваивает им термин «частичные монизмы». Они лишены недостатков крайних положений на его шкале: поскольку некоторые исторические нити значительно связаны друг с другом, выделить что-то одно и пытаться рассматривать его вне всякой связи с чем-либо еще, с какими-то смежными и близкими областями, как это предлагает делать плюрализм, не даст удовлетворительного результата, как и абсолютно монистическое установление тотальной связи всего со всем.

Интеллектуальная история оказывается одной из форм такого частичного монизма. Задача интеллектуального историка заключается в том, чтобы отыскать фундаментальный набор предпосылок, который определяет интеллектуальный климат эпохи, а также понять, какие изменения эти предпосылки претерпевают от эпохи к эпохе. С историей идей интеллекту-

альную историю роднит то, что последняя также работает с общими идеями или с образцами идей, которые определяют интеллектуальные проблемы, но история идей не разделяет той точки зрения, что основой объяснения тех или иных нитей истории будет являться только один набор предпосылок. Более того, выявляя предпосылки, она рассматривает их как результаты, а не как причины конкретной культурной деятельности и интеллектуальной жизни того или иного времени [Mandelbaum, 1965. P. 50]. Плюралистическая позиция, вместо единства предпосылок, стремилась бы понять разные виды интеллектуальной деятельности людей с точки зрения различных традиций, пытаясь обнаружить конкретные влияния, которые разные традиции оказывали друг на друга. Если же обнаруживается какое-либо единство в интеллектуальной деятельности эпохи, оно объясняется не единым набором предпосылок, а этими специфическими влияниями.

Вместе с тем у плюралистического подхода есть очевидные плюсы, благодаря которым он может быть адаптирован к интеллектуальной истории, равно как и к другим специальным историям, нивелируя недостатки монистического подхода. Во-первых, сторонникам плюралистического подхода не приходится писать историю чего-либо в терминах какой-либо более крупной социальной или культурной единицы. Во-вторых, задача проследить влияния между конкретными событиями исключает несоизмеримость событий, чья специфика обусловлена областью их происхождения:

...плюрализм не отрицает перекрестных влияний: он рассматривает ткань исторических событий как содержащую множество нитей, каждая из которых может время от времени пересекать любую другую, подвергаясь ее влиянию и влияя на нее также» [Ibid.].

С точки зрения монизма невозможно проанализировать какой-либо элемент в общей системе изолированно и не исказить общей картины: в силу полной взаимосвязи всех элементов истории, если изменения произойдут в каком-либо одном локусе, они с необходимостью повлекут изменения в другом. Плюрализм не разделяет этой позиции, и даже отрицает истинность монизма, в том числе и частичного. Плюралисты признают наличие связей только там, где возможно установить взаимные влияния эле-

ментов интеллектуальной и культурной истории, для монистов связи все равно будут, даже если нельзя установить прямого влияния этих элементов друг на друга. Именно поэтому плюрализм допускает, что можно написать вполне состоятельную «специальную» историю, даже если не рассматривать ее как часть чего-то большего и не видеть всей картины целиком, оставаясь в пределах только одной нити прошлого. В целом Мандельбаум, хотя и придерживается собственной версии частичного монизма, относится к плюрализму вполне лояльно: «Хотя позиция тех, кто отрицает плюрализм, имеет определенную правдоподобность, я был бы готов выступить против них...» [Mandelbaum, 1965. P. 52]. Если учесть неоднородность культурной жизни и нерепрезентативность исследуемых групп, то трудности с созданием холистической картины будут возникать в любом случае, и в этом отношении «плюрализм обеспечивает методологическую гипотезу, более соответствующую фактам, с которыми должны иметь дело специальные историки, чем любая форма монистической доктрины» [Ibid.].

Однако, даже если признать методологию специального монизма или перейти на сторону плюрализма, это не облегчит задачу написания истории философии, поскольку трудности здесь возникают уже на шаге определения философии, а именно, кто такие философы и какие проблемы они решают. Во-первых, размах тем, которые обсуждают те, кого обычно считают философами, настолько широк, что разграничения между философией и не-философией часто выглядят просто произвольными. Во-вторых, нет четкого критерия, кого именно – при таком размахе тем – считать философом, а кого – нет. Даже если мы принудительно ограничим круг философских персоналий, то с точки зрения плюралистической методологии ситуация такова, что эти «философы» постоянно оказываются под влиянием других людей, не принадлежащих к области философии и обсуждавших те же самые проблемы, но в другом ракурсе. Если отталкиваться только от тем и проблем, то нам пришлось бы включить в число философов тех, кого ни при каких других условиях мы не стали бы в это число включать [Ibid. P. 56–57].

Фактически история философии, какой мы ее знаем, представляет собой сеть, которая иллюстрирует отношения между различными философскими учениями, что и формирует философскую традицию. Эти отношения могут быть представлены и как влияния, и как критические отклики последователей на предшественников. Коль скоро существует одна традиция, то в ее рамках можно установить интеллектуальные основания и предпосылки, которые разделялись всеми философами внутри нее, что выражено в обстоятельствах обсуждения одних и тех же проблем [Mandelbaum, 1965. P. 59]. Соответственно, из таких рассуждений вытекает, что не существует одного-единственного импульса или одной-единственной предпосылки, которая была бы универсальна для всех философов. Это означает, что у истории философии, написанной с плюралистических позиций, больше преимуществ, чем у использующей холистическую методологию.

Другой вопрос, будет ли это плюрализм истории идей или модифицированный плюрализм интеллектуальной истории? Мандельбаум указывает на несостоятельность истории идей для написания истории философии в силу миграционного характера единичной идеи [Ibid.]. Первоначально идея действительно может возникнуть в философском контексте, но затем, развившись, она мигрирует в разные другие культурные контексты, в том числе и в полностью лишённые философского импульса, и приживается там. Соответственно, ситуация может развиваться двояко. Первый случай – позитивный, когда мы имеем дело с непрерывным существованием единичной идеи в философском контексте, такую идею легко проследить, легко выявлять ее влияния и даже обнаруживать связи. И чаще всего историки философии пытаются устанавливать связи между поколениями философов, чем регистрировать разрывы в исторической нити, их причины и следствия. Эти разрывы могут быть и в существовании идеи в связи с ее переходом в новый нефилософский контекст. Встретив такую идею, например, в проповеди или стихотворении, в научном труде, историк философии обречен не опознать в ней ее философские корни. Для историка идей такой проблемы нет – он регистрирует саму идею, формы ее существования, возможные влияния, не замечая разрывов в философском про-

цессе. Для историка философии такой подход грозит утратой собственно исторического и философского содержания.

В той мере, в какой влияния последнего рода определяют общую картину мышления философа, и в той мере, в какой единичные идеи должны рассматриваться только как отдельные элементы в рамках таких более крупных моделей, вклад историков идей в историю философии должен быть признан ограниченным [Mandelbaum, 1965. P. 60].

Что касается интеллектуальной истории, то тут картина представляется Мандельбауму более конструктивной [Ibid. P. 61ff]. Если традиционный историк философии обречен фиксировать разрывы связей между традициями или между отдельными учениями конкретных философов, то интеллектуальный историк имеет дело с непрерывным потоком истории. Допустим, что в какой-то момент времени или в каком-то конкретном обществе интерес к философским проблемам сходит на нет, философская традиция умирает. История философии фиксирует обрыв традиции и прекращает дальнейшие поиски существования именно этой традиции; она постулирует, что традиция изменилась, сменилась на другую и т. п., и далее разрабатывает новый вариант. Интеллектуальная история настаивает на том, что даже если умирает интерес к философии в некоторый момент времени, в некотором обществе, это еще не значит, что с ней вместе полностью уничтожается интеллектуальная жизнь, которая в какой-то мере базируется на тех же самых интеллектуальных предпосылках, что и философия, а это значит, что литература, политика или юриспруденция остаются в качестве хранителей интеллектуальных образцов, на основании которых может вернуться к жизни или вырасти и продолжиться новая философская традиция в русле старой интеллектуальной традиции.

Тем не менее, при всех преимуществах интеллектуальной истории, у истории философии должна оставаться собственная специфика, которая позволяет ей сохранять собственную частную историю и не сливаться в единый поток с общей интеллектуальной историей. Очень часто желание обнаружить философию там, где ее не было, заставляет историков выдавать образцы интеллектуальной жизни общества за философские, и интеллектуальная история неплохо с этим справляется. Роль философии начи-

нают играть литература, идеология, мировоззрения и любые другие формы проявления человеческой интеллектуальной деятельности, погруженные в единый поток интеллектуальной истории общества. Так появляются «национальные философии», «литература как философия», «философия вселенных “Звездных войн” и “Терминатора”» и т. п. Задача историка философии в таком случае состоит в том, чтобы показать, что у философии есть свой особый набор проблем, не характерных более никаким общественным институтам, своя особая специфическая среда, которая, разумеется, включена в поток интеллектуальной истории, но не тождественна ему. Принятие любой формы монизма – либо полного, допускающего единство предустановленных связей между историческими событиями, либо частного, признающего единые предпосылки для любой интеллектуальной деятельности, – лишает философию ее собственной внутренней истории.

Мандельбаум чувствует эту опасность нивелирования философской специфики в случае сведения философии к интеллектуальной истории. Он пишет:

Вместо того чтобы рассматривать отношения между философами как внутренне присущие философии, они воспринимаются как выражение более общих исторических сил; философские доктрины рассматриваются как попадающие в порядок, объяснение которого лежит вне самой философии [Mandelbaum, 1965. P. 64].

И тем не менее он полагает, что если интеллектуальная история будет отдавать преимущество принципам плюрализма, то такой подход позволит наиболее выгодно писать и историю философии. В отличие от других форм интеллектуальной деятельности, именно философия наиболее органично способна к соединению с другими видами интеллектуальной активности людей, и она же среди всех других оказывает наибольшее влияние на них, что и позволяет в ряде случаев отождествлять историю философии и интеллектуальную историю. «Через принятие плюралистического взгляда на отношения между человеческими институтами можно лучше всего понять как непрерывность философии, так и ее изменяющиеся черты» [Ibid. P. 66].

Следующим этапом обсуждения вопросов истории философии и ее предмета можно назвать Симпозиум по философии и историографии Американской философской ассоциации (American Philosophical Association) (1977), на котором М. Мандельбаум более четко сформулировал проблемы, касающиеся методологических вопросов историографии философии [Mandelbaum, 1977]. Во-первых, самая острая проблема, которая стоит перед историком философии, это то, как он определяет область своего исследования, на каких основаниях выделяет тех, кого считать философами. Во-вторых, как историки философии должны понимать отношения между инновациями и продолжающимися традициями, существующими в философской мысли, и что вообще можно считать философской традицией. Наконец, должен ли историк попытаться объяснить различия между основными убеждениями разных философов, и в каких терминах он может это сделать, поскольку обычно философ не раскрывает (подлинной) мотивации своих представлений и их предпосылок [Ibid. P. 562–568].

В 70-е гг. эйфория, связанная с появлением истории идей и интеллектуальной истории, сходит на нет, каждое из этих направлений занимает собственную специфическую историографическую нишу, и уже мало кто считает, что они смогут заменить собой историю философии. Вопрос о том, как писать историю философии, по-прежнему актуален, и Мандельбаум снова безукоризненно точно улавливает интенцию нового витка дискуссий вокруг истории философии. На этот раз он предвосхищает спор между апроприационистами и контекстуалистами, который будет развиваться в последующие десятилетия, а также четко формулирует претензии контекстуалистов, которые те предъявляют сторонникам присваивающего подхода⁴. Мы позволим себе процитировать развернутый пассаж:

[Н]ельзя упускать из виду... того отношения, которое имеет изучение прошлых философов к философским проблемам своего времени. Во многих недавних исследованиях основных философов прошлого внимание было сосредоточено на особых аспектах их работ, которые оказываются наиболее интересными современным философам. Как следствие, эти главные фигуры рассматриваются с точки зрения света,

⁴ О споре см.: [Вольф, 2016].

который они, по-видимому, проливают на текущие философские проблемы. Это, конечно, всегда было одним из способов, которым философы использовали свое прошлое. Но что следует сказать об этой практике, каким бы образом она не обосновывалась, так это то, что она не должна рассматриваться как замена историческому исследованию, и те, кто занимается этим, не должны рассматриваться так, будто они действительно являются историками философии. Это следует из того факта, что если кто-либо обсуждает философа прошлого с точки зрения современных проблем, то он не будет со всей ясностью видеть, что сделало эти проблемы важными для философа в то время; он будет рассматривать его с точки зрения наших проблем, а не в терминах его отношения к конкретной философской традиции, к которой он принадлежал, и влияний, которые в то время заставили его сформулировать свою мысль таким образом, каким он это сделал» [Mandelbaum, 1977. P. 570].

Мандельбаум совершенно четко показал суть противостояния аналитических философов, чей подход к прошлому, как правило, оказывается аисторичным, и они предпочитают присваивать проблемы прошлого, осовременивать их, выключая из свойственного им контекста, и сторонников контекстуалистских или историцистских подходов, которые в угоду сохранения контекста, языка и стиля текста забывают о его философском содержании и о том, почему этот текст все еще должен быть актуальным для современности.

Для объяснения деятельности историографии философии на новом этапе Мандельбаум привлекает концепции внутренней и внешней истории, фактически отражающие интерналистский и экстерналистский подходы, приписываемые И. Лакатосу и Т. Куну соответственно, которые на тот момент широко обсуждались и использовались в истории и философии науки и социологии знания [Ibid. P. 569]. Но речь по-прежнему идет о том, что философией движет не только внутренняя история дисциплины, отношения между взглядами внутри какой-либо традиции, но и внешние факторы – социальные изменения или институциональные сдвиги. И хотя в статье 1977 г. Мандельбаум сменил терминологию и говорит теперь в терминах критической и опытной истории, в терминах не универсальных предпосылок, а первичных вер, его симпатия к истории идей и интеллектуальной истории сохраняется и легко узнаваема, и он все дальше отходит от монистической позиции. Теперь Мандельбаум убежден, что главная за-

дача историка философии заключается в поиске влияний, как это было свойственно истории идей:

Когда историки пренебрегают внешними влияниями, становится не только невозможным понять, в каких отношениях философское предприятие стоит к другим аспектам жизни того времени, но и разнообразие взглядов между различными философами, которые тем не менее принадлежат к одной и той же традиции, останется в значительной степени необъясненным [Mandelbaum, 1977. P. 570].

Эта его мысль подкрепляется теперь уже явным неприятием монизма:

...история философии не состоит из Единой, неразрывной и однородной традиции... [Н]ет и не может быть адекватной, единой, всеобъемлющей истории философии, построенной так, как ее представлял себе Гегель: как единое развивающееся целое... [Ibid. P. 572].

Ответом на положения Мандельбаума стало коллективное заявление ведущих философов Америки последних двух десятилетий XX в. Именно его приверженность интеллектуальной истории и сведение к ней истории философии и подверглись наиболее острой критике со стороны аналитических философов и историков философии – Р. Рорти, Дж. Б. Шнеевинда и Кв. Скиннера, вступивших в дискуссию с Мандельбаумом, правда, спустя почти два десятилетия [Philosophy in History, 1984]. Примечательно, что книга имеет прямое посвящение: «Морису Мандельбауму». Их главный аргумент против – это указание на практически бесконечное расширение предмета интеллектуальной истории. Они очень точно и в слегка ироничном ключе отметили это, открывая свою книгу словами: «Вообразите тысяче-томную работу, которая называется “Интеллектуальная история Европы”...» [Ibid. P. 1]. Дальше мысль можно было не развивать, фраза звучит как анекдот, хлестко и емко, но все-таки, если «История философии Европы» своим предметом допускала бы *только* философию (независимо от того, насколько широко или узко она определяется), то «Интеллектуальная история...» добавила бы туда, помимо философии, экономику, закон, мораль, науку и все что угодно, лишь бы оно имело дело с продуктами человеческого интеллекта. Такую историю написать невозможно, и примечательно, что и сам Мандельбаум отмечал это раньше. Вместе с тем отме-

тим главный посыл критики аналитическими философами «интеллектуальной» истории философии. Он заключается в том, что, если мы хотим сохранить равновесие в историко-философском знании и оценить, какой вклад в собственно философский поиск вносит историческая компонента в истории философии, прежде всего мы должны учесть те аспекты и направления, в которых история философии *должна* обладать философским характером, а не историческим.

В качестве итога отметим, что мало кто из современных историков философии способен так же ясно и четко сформулировать эпистемические основания своей исследовательской позиции и возражения конкурирующим направлениям. Труды Мандельбаума показывают, что методологические основания исследования – это далеко не формальная и избыточная часть историко-философской работы, и без нее историк философии вряд ли до конца осознает, что именно он делает, когда пишет историю своего предмета. К сожалению, на западе фигура Мандельбаума почти забыта, а российскому читателю практически не известна, но именно его имя хотелось бы вынести в основание списка аналитических историков философии.

Список литературы / References

Вольф М. Н. Историография истории философии как модус аналитической истории философии // Сибирский философский журнал. 2018. Т. 16, № 2. С. 189–201.

Volf M. N. Istoriografiya istorii filosofii kak modus analiticheskoi istorii filosofii [Historiography of the history of philosophy as a modus of the analytic history of philosophy]. *Siberian Journal of Philosophy*, 2018, vol. 16, no. 2, p. 189–201. (in Russ.)

Вольф М. Н. Методологические споры вокруг истории философии: контекстуализм или апроприационизм? // Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения – 2016: Материалы Междунар. конф. Москва, 7–9 дек. 2016 г. / Отв. ред. Т. А. Шиян. М.: РГГУ, 2016. С. 393–400.

Volf M. N. Metodologicheskie spory vokrug istorii filosofii: kontekstualizm ili apropiatsionizm [Methodological debates about the History of Philosophy: contextualism or appropriationism?]. In: *Filosofiya i nauka: problemy sootneseniya. Aleshkinskie chteniya*, 2016 [Philosophy and science: problems of correlation. Alyoshin's readings, 2016]. Moscow, RSHU Publ., 2016, p. 393–400. (in Russ.)

Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия. Избранные тексты / Сост., вступ. ст., примеч. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159.

Davidson D. Ob idéе kontseptualnoi shemy [On the Very Idea of a Conceptual Scheme]. In: *Analiticheskaya filosofiya. Isbrannye teksty* [Analytic philosophy. Selected texts]. Moscow, MSU Publ., 1993, p. 144–159. (in Russ.)

Марголис Дж. Первые прагматисты // Американская философия. Введение / Под ред. А. Т. Марсубьяна и Дж. Райдера; пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2008. С. 89.

Margolis J. Pervye pragmatisty [The first pragmatists]. In: *Amerikanskaya filosofiya. Vvedenie* [American philosophy. Introduction]. Moscow, Ideya-Press Publ., 2008, p. 144–159. (in Russ.)

Рассел Б. Проблемы философии / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001.

Russel B. Problemy filosofii [The Problems of Philosophy]. Novosibirsk, Nauka, 2001. (in Russ.)

Beck L. W., Bowie N. E., Duggan T. Maurice H. Mandelbaum 1908–1987. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987, vol. 60, no. 5, p. 858–861.

Lloyd Ch. Realism and Stucturism in Historical Theory: A Discussion of the Thought of Maurice Mandelbaum. *History & Theory*, 1989, vol. 28, no. 3, p. 296–325.

Mandelbaum M. Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography. *Journal of the History of Ideas*, 1948, vol. 9, no. 4 (Arthur O. Lovejoy at Seventy-Five: Reason at Work), p. 412–423.

Mandelbaum M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy. *History and Theory*, 1965, vol. 5, no. 5 (The Historiography of the History of Philosophy), p. 33–66.

Mandelbaum M. The History of Philosophy: Some Methodological Issues. *The Journal of Philosophy*, 1977, no. 74 (10), p. 561–572.

Maurice Mandelbaum and American Critical Realism. Ed. by I. F. Versteegen. London, New York, Routledge, 2010, 184 p.

Philosophy in History. Eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, 1984.

Материал поступил в редколлегию

Received

01.07.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Вольф Марина Николаевна, доктор философских наук, директор Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Marina N. Volf, Doctor of Science (Philosophy), Director, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

rina.volf@gmail.com