
СИБИРСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 17, № 2

Содержание

Социальная философия

- Диев В. С., Черепанова Е. С.* Война и ответственность в рефлексии интеллектуалов 5
- Сатыбалдина Д. К.* Культуральный топос межвоенного периода в интеллектуальной рефлексии русской эмиграции 6
- Ведерников Г. А.* Интеллектуал и война: современная проблематизация наследия межвоенного периода (контент-анализ гуманитарных исследований) 20
- Давлетишина А. М.* Насилие в рефлексии австрийских и немецких интеллектуалов еврейского происхождения (Х. Арендт, Э. Фёгелин, Л. Штраус) 35
- Язовская О. В.* Японский марксизм 1930-х годов: критика государственной идеологии 50

Аналитическая философия, эпистемология и философия науки

- Бердаус С. В.* Критика разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля 63

Головко Н. В. Д. Деннет и научный реализм: эмпирическая эквивалентность и эвиденциальное подкрепление теоретических утверждений	77
Доманов О. А. Понятие контекста в контекстуализме Марка Бивира	99

История философии

Бровкин В. В. Феодор Безбожник и античный атеизм	115
Матвейчев О. А. Партийная жизнь Афин времен Сократа	128
Луценко В. Е., Звягин В. А., Елисеева О. А. Антирелигиозные настроения в Италии на рубеже XVIII–XIX веков	145
Соколовский И. Р. О «капитале» и «капитализме» в работах советских историков об истории Сибири XVII века, опубликованных до 1955 года	158
Косарев А. В. О риторической теории аргументации Х. Перельмана	174
Санжеников А. А. О различии подходов Сёрля и Дюркгейма к описанию социальной реальности	189

Научная жизнь, полемика и дискуссии

Драч Г. В., Шашлова Е. И. О перспективах и прогрессе в философии. Рец. на кн.: Кротов А. А. Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры). М.: Изд-во МГУ, 2018. 479 с.	199
Информация для авторов	212

SIBERIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2019. Vol. 17, no. 2

Contents

Social Philosophy

- Diev V. S., Cherepanova E. S.* War and Responsibility in the Reflection of Intellectuals 5
- Satybaldina D. K.* Cultural Topos of Interwar Period in the Intellectual Reflection of Russian Emigration 6
- Vedernikov G. A.* An Intellectual and War: Modern Problematization of the Interwar Heritage (Content Analysis of Humanities Studies) 20
- Davletshina A. M.* Violence in Reflection of Austrian and German Intellectuals of Jewish Origin (H. Arendt, E. Voegelin, L. Strauss) 35
- Yazovskaya O. V.* Japanese Marxism of the 1930s: Criticism of State Ideology 50

Analytical Philosophy, Epistemology and Philosophy of Science

- Berdaus S. V.* Criticism of Reason in Husserl's Transcendental Phenomenology 63
- Golovko N. V. D.* Dennett and Scientific Realism: Empirical Equivalence and Evidential Support of Theoretical Statements 77

<i>Domanov O. A.</i> The Concept of Context in Mark Bevir's Contextualism	99
---	----

History of Philosophy

<i>Brovkin V. V.</i> Theodorus the Atheist and Ancient Atheism	115
<i>Matveychev O. A.</i> Party Life of the Athens of Socrates' Time	128
<i>Lutsenko V. E., Zvyagin V. A., Eliseeva O. A.</i> Anti-Religious Mood in Italy at the Turn of the 18–19 th Centuries	145
<i>Sokolovsky I. R.</i> On "Capital" and "Capitalism" in the Works of Soviet Historians on the History of Siberia of the 17 th Century, Published before 1955	158
<i>Kosarev A. V.</i> On Ch. Perelman's Rhetoric Theory of Argumentation	174
<i>Sanzhenakov A. A.</i> On the Difference of the Approaches of Searle and Durkheim to the Description of Social Reality	189

Scientific Life, Polemic and Discussions

<i>Drach G. V., Shashlova E. I.</i> On the Prospects and Progress in Philosophy. Review of the book: Krotov A. A. Philosophy of the history of philosophy in France (the problem of laws in the development of intellectual culture). Moscow, State University Publ., 2018, 479 p.	199
Instructions to Contributors	212

Война и ответственность в рефлексии интеллектуалов

Предлагаемый Вашему вниманию выпуск «Сибирского философского журнала» отличается от обычных номеров тем, что в нем представлены результаты исследований наших коллег из Екатеринбурга, объединенные общей проблематикой.

Первая мировая война и ее последствия уже более ста лет являются предметом бурных дискуссий историков, философов, писателей. События первой трети двадцатого века оказали и оказывают огромное воздействие на развитие современного мира и, конечно же, России. Представленные в этом номере статьи молодых ученых Уральского федерального университета являются презентацией результатов исследований по проекту Российского научного фонда № 17-18-01165 «Постимперская ситуация межвоенного периода в интеллектуальной рефлексии: война, ответственность, идентичность». Ключевая задача проекта – изучение интеллектуального наследия и выявление основных рефлексивных практик реагирования на события Первой мировой войны. Методология проекта базируется на понимании философии не только как сферы бытия концепций и категорий, но как фактора и факта институционализации социальности. И в свете этого анализ рефлексии интеллектуалов – писателей, философов, архитекторов, музыкантов – позволяет более точно увидеть культурные трансформации.

В. С. Диев

главный редактор
«Сибирского философского журнала»
доктор философских наук, профессор

Е. С. Черепанова

профессор Департамента философии
УрФУ им. Б. Н. Ельцина
доктор философских наук, профессор

УДК 1(091) + 140.8

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-6-19

Культуральный топос межвоенного периода в интеллектуальной рефлексии русской эмиграции

Д. К. Сатыбалдина

*Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Екатеринбург, Россия*

Аннотация

Предпринята попытка по-новому осмыслить интеллектуальное наследие мыслителей русской эмиграции и представителей течения евразийства в частности. Анализируя концепт культурального топоса и интеллектуальное наследие представителей русской эмиграции, автор приходит к выводу, что в Европе межвоенного периода формируется особый культуральный топос – евразийский.

Ключевые слова

культуральный топос, межвоенный период, постимперская ситуация, евразийство, русская эмиграция, интеллектуальная рефлексия

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ (проект № 17-18-01165)

Для цитирования

Сатыбалдина Д. К. Культуральный топос межвоенного периода в интеллектуальной рефлексии русской эмиграции // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 6–19. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-6-19

Cultural Topos of Interwar Period in the Intellectual Reflection of Russian Emigration

D. K. Satybaldina

*Ural Federal University
named after the first President of Russia B. N. Yeltsyn
Yekaterinburg, Russian Federation*

Abstract

In this article, the author tries to present a new view on Russian emigration thinkers' intellectual heritage and representatives of the Eurasianism movement in particular. By analyzing the

© Д. К. Сатыбалдина, 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

concept of cultural topos and reflections of the representatives of the Eurasianism ideological trend the author concludes that Europe of the interwar period saw the formation of a special cultural topos – the cultural topos of Eurasianism.

Keywords

cultural topos, interwar period, post-imperial situation, Eurasianism, Russian emigration (White émigré), intellectual reflection

Acknowledgements

The research was supported by Russian Science Foundation (project № 17-18-01165)

For citation

Satybaldina D. K. Cultural Topos of Interwar Period in the Intellectual Reflection of Russian Emigration. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 6–19. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-6-19

Введение

Труды мыслителей русской эмиграции и евразийцев в частности неоднократно анализировались историками, философами и искусствоведами, которые оценивали роль евразийства в истории отечественной мысли, пытались найти в их работах ответы на проблемы современного российского общества, однако в данной статье мы хотим предложить новую интерпретацию интеллектуального наследия этого идейного течения – представить его как особый культуральный топос, сложившийся в общественном пространстве русской эмиграции.

Не секрет, что изменения социально-культурного ландшафта стран и континентов в большей или меньшей степени всегда находили отражение в творчестве и интеллектуальных размышлениях современников. Особое место в описании подобного рода изменений занимает Первая мировая война, которая послужила их катализатором в огромном количестве социальных, культурных, политических, экономических и исторических систем, казавшихся до того момента нерушимыми: «действительность не существует как сущая определенным образом, она должна быть охвачена постижением, которое является одновременно вмешательством и действием. Быстрота движения росла от столетия к столетию. Нет больше ничего прочного, все вызывает вопросы и втянуто в возможное преобразование при внутреннем трении, неизвестном в XIX веке» [Ясперс, 1991. С. 297–298]. Европейские интеллектуалы по-разному оценивали свое место в со-

бытиях Первой мировой войны, но мыслители из Российской и Австро-Венгерской империй занимают особое место на карте данных событий, поскольку Первая мировая война кардинально изменила их государства, более того, многим из них пришлось покинуть родину, оставив почти все свое имущество и сменив социальный статус. События Первой мировой войны и межвоенного периода стали причиной различного рода миграций как внутри Европы, так и за ее пределами, при этом, наряду с уже известными формами миграции, ярко выделяется вынужденная интеллектуальная миграция, дошедшая до таких крайних концентрированных форм, как «философский пароход» 1922 года.

Известно, что многие авторы разделяют интеллектуалов, рефлексировавших над событиями Первой мировой войны и межвоенного периода, на две группы: тех, кто продолжал интеллектуальную традицию ушедшего века, для кого прекрасная эпоха осталась позади, и тех, кто пытался осмыслить ситуацию межвоенного периода в общем историческом контексте, всесторонне оценить общественные изменения и считал, что «в полной мере особенность межвоенного периода можно определить, если отразить истину этого разрыва между эпохами», показать, что «цепь разорвана и обнаруживается “пустое пространство”, разновидность исторической ничейной земли, которая может быть описана только как “уже не” и “еще не”» [Черепанова, 2018. С. 99]. В данном случае и русская миграция начала XX в. не является исключением, подобное культурно-смысловое расхождение замечалось философами и идеологами русской эмиграции в 20-х гг. XX в. Подтверждение этому мы можем найти в переписке видных деятелей евразийского движения Н. С. Трубецкого и П. П. Сувчинского, посвященной специфике, структуре православных институций и роли православия в среде эмигрантов: «статья моего дяди в “Русской мысли” в этом отношении чрезвычайно типична для всего его поколения. Но как раз эта статья, написанная, я уверен, с самыми лучшими намерениями, ясно показывает, насколько неопределенность в подобных вопросах практически вредна» [Трубецкой, 2008. С. 83].

Идейные расхождения между различными поколениями мигрантов постоянно присутствуют как в переписке двух соратников по евразийству,

так и в их отношениях с другими идейно-культурными течениями, например, Братством Св. Софии. Помимо отмеченного разделения на людей, живущих прошлым и его идеалами, мы можем говорить об интересном феномене формирования картины-описания родины, которое происходит вдали от непосредственных событий, происходящих на ее территории, а также под влиянием внутренних проблем эмигрантского сообщества. Это сообщество было и многочисленным, и географически разбросанным по разным странам Европы, а также представляло различные социальные группы населения бывшей Российской империи. Активное переживание событий Первой мировой войны и Октябрьской революции 1917 г., на наш взгляд, послужило отправной точкой для формирования особого культурального топоса в среде русской эмиграции, находившейся в Европе межвоенного периода, нашедшего отражение в письмах, дневниках и научных работах.

Культуральный топос: особенности понятия

В данной работе мы будем использовать понятие культурального топоса, которое позволяет описать социально-культурные процессы, происходившие в среде русской эмиграции межвоенного периода. Важным аспектом определения культурального топоса для нас является сочетание территориальности с определенными историко-культурными единицами, например, с такими, как социальная группа, государство, империя, художественное объединение, интеллектуальное течение. Как отмечает Е. С. Черепанова, «культуральный топос предполагает единое понимание ментальной и социально-практической активности как участников событий, так и тех, кто впоследствии берется эти события интерпретировать. <...> Топос в данном смысле позволяет понять межвоенный период не только как вневременной ментальный образ, но и как междувременный – между временем старой и новой империи, между миром старой культуры и предчувствием новой, как постимперскую ситуацию» [2018. С. 103], а также подчеркивает, что интеллектуалы, объединённые общими проблемами, формируют особые ментальные, групповые пространства.

На наш взгляд, формированию подобного культурального топоса в среде русской эмиграции послужила вынужденная разлука с родиной, при которой интеллектуалы, с одной стороны, стремились понять, каким образом они оказались на чужой территории, как долго продлится «болезнь» под названием «большевизм» и какие альтернативы они могут предложить России, а с другой – чем больше времени они жили в эмиграции и чем прозрачнее становилась возможность реставрации старых порядков (или же установление новых – несоциалистических), тем активнее становилась повестка о формировании и устройстве «русского» социального пространства за рубежом, подтверждающая идею, что «на самом деле пространство квалифицируется не метрически, но прежде всего социально» [Филиппов, 2008. С. 215].

Использование пространственного / топологического параметра в описании специфики восприятия исторических и культурных событий, присутствия и расположения субъекта в социальном пространстве становится важной составляющей философских рассуждений XX в. От понятия «присутствия» у М. Хайдеггера до пространств, организующих и формирующих специфику социальных групп у М. Фуко.

Культуральный топос позволяет выявить и описать весьма пестрые по составу и разбросанные территориально социально-культурные группы, которые объединены общим практическим опытом, ментальной и языковой активностью на протяжении не одного десятилетия, потому что непосредственное прокладывание границ и определение территорий представляется сложной задачей. По мнению А. Ф. Филиппова, в подобном случае «речь может идти лишь о руководящих наблюдением и поведением ориентирах – обладающих разной степенью принудительности материального и/или социального факта. Но эти ориентиры важны для нас не просто как намеки на некоторое возможное членение мест как отчетливо прорисованных на картах территорий. Скорее, речь идет о специфической проблематике действия и взаимодействия, поскольку оно не может не быть пространственным. Территория тематизируется как «личная» или «социальная» в модусе внимания (наблюдателя или участника). Она является областью борьбы и договора, чувства уверенности или чувства уязвленно-

сти в модусе практической схематизации» [Филиппов, 2008. С. 231]. Также Филиппов вспоминает аргумент Зиммеля о том, что нет «физического пространства как действующей причины социального взаимодействия. Есть определенное значение пространства для тех, кто действует, и для тех, кто за действующими наблюдает и про них пишет. Иначе говоря, холмы, равнины, расстояния, размеры территорий, объемы, плоскости и прочее – все это само по себе не значимо для постижения социальных действий. Значимы действия, взаимодействия и те идеи, схемы, способы поведения, которые так или иначе соотнесены с этими пространственными условиями и образуют вместе с ними единый смысловой комплекс» [Там же. С. 249]. Таким образом, мы можем сказать, что пространство обретает значимость в тот момент, когда становится объектом рефлексии, предметом исследования, при этом культуральный топос может стать ответом на проблемы концепта «умственного пространства» [Лефевр, 2015. С. 19–21], являясь понятием, с одной стороны, ментально-пространственным, а с другой – имеющим привязку к конкретным территориям и местам.

Не менее важной составляющей концепта культурального топоса является темпоральная характеристика: возможность совместно описывать события прошлого, настоящего и представления о будущем. Важность темпоральности при описании пространства, выявлял М. Серто, подчеркивая, что место – это стабильный порядок вещей, а «пространство существует тогда, когда принимаются во внимание векторы направления, скорость и переменная времени. Пространство – это пересечение подвижных элементов. Оно в каком-то смысле оживляется всей совокупностью движений, разворачивающихся внутри него. Пространство – это то, что производится в результате операций, которые направляют его, очерчивают, придают ему темпоральность <...> пространство – это место, которое используется в практике» [2013. С. 218–219]. И если Серто говорит о том, что количество существующих пространств приравнивается количеству пространственных опытов [Там же. С. 219], то мы можем сказать, что «пространственные опыты», протяженные во времени, имеющие культурно-историческую основу, будут культуральным топосом. Более того, по мне-

нию Серто, рефлексия в форме описания, нарративного повествования как практического опыта позволяет структурировать и переструктурировать пространство [2013. С. 225].

В качестве завершения предпринятого описания мы хотим отметить, что спецификой темпоральности культурального топоса, помимо всего прочего, является его историчность, не случайно, по мнению К. Ясперса, «жизнь человека как такового в мире определена его связью с воспоминанием о прошлом и с предвосхищением будущего. <...> Его собственность – неприкосновенное тесное пространство, которое определяет его принадлежность к общему пространству человеческой историчности» [1991. С. 323]. Именно эту принадлежность единому социокультурному пространству, существующему исторически (т. е. во времени), и отражает концепт культурального топоса.

Евразийство как один из культуральных топосов русской миграции межвоенного периода

Рефлексия над исторически значимыми событиями и переломными моментами истории в целом присуща представителям интеллектуальной среды и находит выражение как в художественной форме, так и в форме научных работ. Интеллектуалы русской эмиграции межвоенного периода дополнили плеяду своих современников, пытавшихся осмыслить события, происходящие в мире и родных странах в частности. Воспоминания, литературные произведения и научные работы авторов, эмигрировавших из Российской империи, стали широко доступны читателю в 80-х гг. XX в. и уже в 90-х были частью серьезных академических обсуждений.

Как мы отмечали ранее, фактором, определявшим направление мысли деятелей русской эмиграции, была их отдаленность от родины. Специфика ситуации также заключалась не только в том, что эмигранты не просто не могли вернуться в Россию, но и в том, что даже при условии возвращения найти Россию, которую они оставили, уезжая, уже не было возможности: даже интеллектуалы, которые первое время после революции оставались в России отмечали скорость перемен. «Прошлое во всех видах уходило в историю с невероятной быстротой», – пишет о Москве вышедший

из тюрьмы князь С. Е. Трубецкой [1991. С. 309]. Это соответствует общемировым тенденциям ощущения глобальных общественных перемен, прохождения точки невозврата, «постимперская ситуация межвоенного периода осознавалась интеллектуалами как разлом, духовный кризис, предъявивший очевидное несовпадение ожиданий, сложившихся в рамках прошлого развития культуры и новых обстоятельств» [Черепанова, 2018. С. 101]. В такой ситуации в эмигрантской среде происходят не просто попытки анализа постимперской ситуации, но поиски выхода из сложившихся идеологических, культурных и исторических кризисов, при этом в среде русской эмиграции межвоенного периода, а точнее, после революции 1917 г., формируется особое социально-культурное пространство, которое отгораживается от общеевропейских проблем, «интеллектуалы бывших империй продолжали конструировать символический мир ценностей в горизонте имперской культуры. То есть представлять некую социальную общность (народ, единоверцев и т. п.) как избранную для особой миссии, как выбор титульной нации, “главной” религии-идеологии, готовность в свете этого порядка “найти место” другим этносам и культурам» [Там же]. Это соответствует идеям Ясперса о том, что для спокойного существования и душевного равновесия человеку необходимо иметь представление о целом (культурном, историческом, социальном), некоем единстве, которое было утрачено в среде эмигрантов. Начинают возникать идейные и культурные течения, призванные проанализировать события Первой мировой войны, Октябрьской революции, Гражданской войны и сконструировать новую модель существования вдали от дома, найти свое место в новом мире, в ситуации, когда «представляется, будто мы теряем почву под ногами» [Ясперс, 1991. С. 288]. Уже в XXI в. П. Вирно отмечает, что мыслителю для успешной работы нужно удалиться от своего сообщества, и в этом плане «иностранец, как и мыслитель, не чувствует себя “в собственном доме” – в строгом смысле этого выражения – по отношению к публичной жизни и к социально-политическому сообществу. <...> Те, кто не чувствует себя дома в собственном доме, для того чтобы сориентироваться и защититься, должны обращаться к “общим местам” или же к очень об-

щим категориям лингвистического разума; в этом смысле иностранец – всегда мыслитель» [Вирно, 2015. С. 26]. Мыслитель является иностранцем по отношению к своим, а «иностранцы, “бездомное” множество, поневоле достигают статуса мыслителей» [Там же. С. 26–27]. Каким же плодотворным деятелем, в таком случае, будет мыслитель-иностранец? Обилие того интеллектуального наследия, которое мы видим по итогу множественных вынужденных и не вынужденных перемещений людей по карте мира в начале XX в., является ярким тому подтверждением. Далее мы попытаемся доказать, что течение евразийства и его идеи не просто являются продолжением известного спора западников и славянофилов, но становятся частью вышеописанных тенденций межвоенного периода в Европе, а также представляют отдельный культуральный топос.

Евразийское течение, занимавшееся философско-политическим анализом проблем определения русской культуры и ее истории, а также путей будущего развития России, появилось в начале 1920-х. Важно отметить, что «определяя русскую культуру как евразийскую, русские ученые <...> выступают как “осознаватели” русского культурного своеобразия. Красной нитью через все творчество ученых-евразийцев проходит мысль об особом положении России между Европой и Азией» [Челышев, 2002. С. 53], т. е. даже непосредственно находясь на территории Европы, имея позиции в европейских университетах, евразийцы осмысливали особое положение России, определяли ее как особое историко-культурное пространство. Более того, «в социально-философской доктрине евразийцев категория “интеллигенции” неразрывно связана с категорией “правлящего (или ведущего) слоя”. Правящий слой есть активное меньшинство нации, которое задает нормативы обществу, организует общественную жизнь, управляет ею» [Вахитов, 2009. С. 14]. П. Н. Савицкий – один из лидеров евразийского движения считал, что «интеллигенция есть слой образованных людей, чье предназначение – осознать идею-правительницу собственного народа или национальную идею, выразить ее в теоретической форме, как то: философской, научной теории и политической идеологии – и донести ее в популяризованном виде до народа» [1997. С. 15]. Подтверждение этой направленности евразийства мы находим и в переписке Н. С. Трубецкого

с П. П. Сувчинским: «...кроме финансовых вопросов еще более интересуют меня вопросы организационные и пропагандные. Савицкий переслал нефтяника к П. С. Письмо любопытное, и я думаю, что по существу все там написанное – верно. Листовки, упоминаемые там, очевидно, действительно неудачны. Я всегда говорил, что наше дело – работа среди интеллигенции» [Трубецкой, 2008. С. 88].

Можно говорить, что целью евразийцев было формирование и описание особого культурного пространства, основанного на языке, истории, культуре и религии. Поначалу это культурное пространство должно было объединить соотечественников, живущих за рубежом, а со временем проникнуть и распространиться и на территории СССР. На практике это выражалось в том, что евразийцы были в постоянной переписке с единомышленниками и с видными мыслителями эмиграции, публиковали сборники статей и бюллетени для широкой общественности (для евразийцев было важно, чтобы тексты бюллетеней были доступны разным категориям граждан русской миграции, однако успехом эти идеи не венчались и были источником постоянных дискуссий), участвовали в обсуждениях по поводу поддержания и воспроизведения религиозных традиций и даже думали о распространении своих идей через церковные приходы. «Культура должна быть для каждого другая, – пишет Н. С. Трубецкой, – в своей национальной культуре каждый народ должен ярко явить всю свою индивидуальность, при том так, чтобы все элементы этой культуры гармонировали друг с другом, будучи окрашены в один общий национальный тон» (цит. по: [Челышев, 2002. С. 244]).

Со временем идея широкого распространения евразийства как идеологии начинает сходить на нет, происходит раскол движения, а ее авторы продолжают работу в качестве исследователей вопросов языка, истории, культуры и права. Тем не менее внутренние проблемы русского эмигрантского сообщества продолжают занимать важное место в размышлениях евразийцев. Идеи о преемственности традиций и поддержании русского культурного поля, сопряженные восприятием России как особого многонационального пространства, находящегося между Востоком и Западом,

транслировались со страниц писем, дневников и научных статей. Особенно их занимала проблема Русской православной церкви и влияния на нее латинских традиций. По этому поводу в интеллектуальных средах велась порой весьма жесткая полемика. Н. С. Трубецкой писал о том, что «русская эмиграция – стадо без пастыря. Духовная пища этого стада ужасна. Питается она поистине подогретыми экскрементами, т. е. тем, что когда-то было пищей, но давно переварено в желудке “и извержено вон из чрева” и теперь, вновь подогретье, подается эмигранту. <...> Стержень, на котором все должно держаться, есть религия и церковь. Но церковная жизнь эмиграции имеет и бытовую сторону, которая чрезвычайно важна. Приход в эмиграции – единственная форма организации, которая может быть здоровой. Надо стремиться к захвату приходов» [Трубецкой, 2008. С. 46–47]. В письмах же 1923 г. он пишет о невозможности участия в сборнике статей, где будут публиковаться работы «примиренческого» толка, предлагает литературные проекты, посвященные «православным обрядам» и «православным Отцам церкви и подвижникам» [Там же. С. 39, 43]. Практический опыт – неотъемлемая составляющая репрезентации культурального топоса, и в случае евразийства такими практиками, наряду с музыкой, литературой и политическими призывами, были именно церковные ритуалы, которые являются частью повседневных практик.

Заключение

Как мы видим, понятие культурального топоса позволяет описать мозаичные социально-культурные процессы, происходившие в Европе межвоенного периода. Обладая такими характеристиками, как пространственность, преемственность и культурно-историческая идентичность, культуральный топос может быть использован для описания культурно-исторических систем и идейных течений, появившихся в начале XX в., например, евразийства, представители которого, с одной стороны, осмыслили события прошлого, а с другой – пытались сформировать новое культурное пространство, иными словами, были частью общего евразийского топоса, рефлексируя над проблемами культурного пространства русской эмиграции и постимперской России в целом, при этом находясь за грани-

цей и не имея возможности непосредственно участвовать в событиях, происходящих на родине.

Список литературы / References

Вахитов Р. Евразийское учение об интеллигенции // Вестник Челябинск. гос. ун-та. 2009. Вып. 40. С. 14–23.

Vakhitov R. Evraziiskoe uchenie ob intelligentsii [Eurasianism study about intellectuals]. *Bulletin of Chelyabinsk State University*, 2009, vol. 40, p. 14–23. (in Russ.)

Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.

Virno P. Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoi zhizni [A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life]. Moscow, Ad Mirginem Press, 2015, 144 p. (in Russ.)

Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.

Lefebvre H. Proizvodstvo prostranstva [The production of Space]. Moscow, Strelka Press, 2015, 432 p. (in Russ.)

Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 464 с.

Savitskii P. N. Kontinent evraziya [Eurasia continent]. Moscow, Agraf Publ., 1997, 464 p. (in Russ.)

Серто М. Д. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. 330 с.

Serto M. D. Izobretenie povsednevnosti. 1. Iskustvo delat' [Invention of daily life. 1. Art of making]. St. Petersburg, Izdatelstvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2013, 330 p. (in Russ.)

Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М.: Библиотека-фонд «Русское зарубежье»; Русский путь, 2008. 384 с.

Trubetskoi N. S. Pisma k P. P. Suvchinskому: 1921–1928 [Letters to P. P. Suvchinsky]. Moscow, Biblioteka-fond «Russkoe zarubezh'e»; Russkii put', 2008, 384 p. (in Russ.)

Трубейской С. Е. Минувшее. М.: ДЭМ, 1991. 336 с.

Trubetskoi S. E. Minuvshee [The Past]. Moscow, DEM Publ., 1991, 336 p. (in Russ.)

Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2008. 285 с.

Filippov A. F. Sotsiologiya prostranstva [Sociology of Space]. St. Petersburg, Vladimir Dal Publ., 2008, 285 p. (in Russ.)

Челышев Е. П. Российская эмиграция: 1920–30-е годы. М.: Граф-Пресс, 2002. 280 с.

Chelyshev E. P. Rossiiskaya emigratsiya: 1920–30-e gody [Russian emigration: 1920–1930s]. Moscow, Graf-Press, 2002, 280 p. (in Russ.)

Черепанова Е. С. Культуральный топос как понятие: методологические возможности для исследования постимперской ситуации межвоенного периода // Вестник Перм. ун-та. 2018. Вып. 3 (42). С. 97–106.

Cherepanova E. S. Kul'tural'nyi topos kak ponatie: metodologicheslie vozmozhnosti dlya issledovaniya postimpersloi situatsii mezhvoennogo perioda [The notion of cultural topos: methodological potential for studying post-imperial situation of the interwar period]. *Perm University Herald*, 2018, vol. 3 (42), p. 97–106. (in Russ.)

Ясперс К. Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.

Jaspers K. T. Dukhovnaya situatsiya vremeni [Man in the Modern Age]. In: Smysl i naznachenie istorii [The Origin and Goal of History]. Moscow, Politizdat Publ., 1991, 527 p. (in Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

05.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Сатыбалдина Диана Кайратовна, аспирантка Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (пр. Ленина, 51, Екатеринбург, 620000, Россия)

Diana K. Satybaldina, Postgraduate, Social philosophy chair, Ural Federal University (51 Lenin Ave., Ekaterinburg, 620000, Russian Federation)

diasatru@gmail.com

УДК 101.1 + 130.2

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-20-34

Интеллектуал и война: современная проблематизация наследия межвоенного периода (контент-анализ гуманитарных исследований)

Г. А. Ведерников

*Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина
Екатеринбург, Россия*

Аннотация

Осуществлен контент-анализ современных академических исследований (2010–2019 гг.), направленных на переосмысления последствий Первой мировой войны в аспекте ответственности интеллектуала. Материал обработан с привлечением ресурсов национальной библиографической базы данных научного цитирования (РИНЦ). Удалось выявить ключевые темы и представить их наиболее типичное развертывание в современной исследовательской практике. В результате статья позволяет представить, каким образом сегодняшние исследователи философствуют о наследии межвоенного периода и проблематизируют вопрос о войне и роли интеллектуала.

Ключевые слова

переосмысление наследия межвоенного периода, философия войны, роль интеллектуала, ответственность, контент-анализ

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ (проект № 17-18-01165)

Для цитирования

Ведерников Г. А. Интеллектуал и война: современная проблематизация наследия межвоенного периода (контент-анализ гуманитарных исследований) // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 20–34. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-20-34

© Г. А. Ведерников, 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

An Intellectual and War: Modern Problematization of the Interwar Heritage (Content Analysis of Humanities Studies)

G. A. Vedernikov

*Ural Federal University
named after the first President of Russia B. N. Yeltsyn
Yekaterinburg, Russian Federation*

Abstract

The paper presents the content analysis of current academic studies (2010–2019), which are focused on the reinterpretation of the consequences of World War I in the aspect of the intellectuals' responsibility. After the examination of a reasonable quantity of National bibliographic database of science citation resources, it is possible to define the key topics and present the most typical evolution of argumentation in contemporary scientific practice. As a result, the paper presents a picture of how the researchers philosophize about the interwar heritage and problematize the topics of war and the intellectuals' role.

Keywords

reinterpretation of interwar heritage, philosophy of war, intellectuals' role, responsibility, content analysis

Acknowledgements

The research was supported by Russian Science Foundation (project № 17-18-01165)

For citation

Vedernikov G. A. An Intellectual and War: Modern Problematization of the Interwar Heritage (Content Analysis of Humanities Studies). *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 20–34. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-20-34

Первая мировая война 1914–1918 гг. вот уже более 100 лет является феноменом мирового масштаба. К осмыслению ее результатов обращалось множество мыслителей, литераторов и ученых. Огромные человеческие потери, понесенные уже в первые месяцы войны, воспринимались многими европейскими интеллектуалами как необходимые жертвы или скорее жертвоприношения, возложенные на алтарь войны. Позже ситуация изменилась, и встал вопрос о будущем европейской культуры, единство и перспективы которой стали предметом рефлексии интеллектуалов. Таким образом сформировался комплекс дискурсивных практик, которые остаются

востребованными в современной академической среде. По-другому говоря, когда исследуется тематика, контекстуально связанная с Первой мировой войной и ответственностью интеллектуалов, обнаруживается очевидная преимственность относительно сложившейся в межвоенный период логики вопрошания и трактовки событий. В связи с этим представляется интересным осуществить анализ современных публикаций, с целью выявления актуальных для современного исследовательского сообщества вопросов философского изучения войны и ответственности интеллектуала.

Наращение милитаризма и формирование культа насилия 1900–1918 годов

Довоенный период был отмечен общим подъемом милитаристических настроений во всех странах Европы. Каждая из стран видела в предполагаемой войне свои плюсы и стремилась преподнести идею начала военных действий как неизбежность, необходимость. Имели место общая ксенофобия и воспевание культа насилия, появление общественных объединений, поддерживающих правительство в вопросах мобилизации национальных ресурсов и проведении шовинистических акций, направленных на устрашение противника [Исаев, 2012].

В этом процессе современными учеными особо выделяется роль интеллектуальной элиты. «Во время войны немецкие мыслители склонялись либо к подчеркиванию своеобразия немецкого духа, “особого пути” (Sonderweg) Германии и “Срединной Европы” (Mitteleuropa), либо провозглашали, что Германия несет человечеству новую эру, отменяющую наследие либерализма и “идей 1789 года”, которым противопоставлялись “идеи 1914 года”. Антикапиталистическая риторика в то время проникает в статьи и книги далеких от социализма авторов» [Руткевич, 2013. С. 85].

Кроме корпуса консервативно настроенных немецких интеллектуалов исследователи также выделяют слой либеральных мыслителей (из различных стран), которые пытались противостоять усилению и последующему распространению ксенофобии, шовинизма и милитаризма в Европе [Шелухаев, Соловьёв, 2014].

Укрепление националистических настроений и влияния идеи «патриотизма» в рамках национальных сообществ

Возможно, что во многом тема патриотизма вновь обрела популярность в современном русскоговорящем академическом пространстве не только в качестве столетней давности, но как естественная реакция на поиск государством новой идеологической основы.

Национальное единение могло происходить сразу по двум основаниям: религиозному и светскому. С одной стороны, объединяющим фактором служила церковь, являющаяся весьма древним инструментом консолидации общества в переломные моменты развития государства, а с другой стороны, к началу XX в. уже были достаточно развиты культурные институты, способные объединить нацию не как общность православных, католиков, протестантов или мусульман, но скорее как англичан, немцев, французов и русских [Ермичев, 2014].

Октябрьская революция 1917 года и социально-политические последствия Первой мировой войны

Тема революционных преобразований 1917 г. всегда особо выделялась на фоне анализа других потрясений, выпавших на долю России в прошедшем столетии. Во многом именно Октябрьская революция и последовавший за ней Брестский мир 1918 г. снизили значимость Первой мировой войны в общественном пространстве большевистской России и перевели фокус внимания на события, которые для правителей молодой державы стали первостепенными. Спустя десятилетия советские публицисты, писатели и ученые, весьма уверенно маркировали Первую мировую войны как войну империалистическую, а значит, требующую скорейшего прекращения [Самохина, 2014].

Большинство современных исследователей стремится занять нейтральную позицию в вопросах оценки последствий падения самодержавия и последующего возникновения блока социалистических государств. Ими был взят курс на пересмотр характера и значимости Первой мировой войны,

а также вклада армии Российской империи и лично Николая II в достижение победы стран Антанты [Шелестинский, 2016].

Русские философы начала XX века о войне

Российская философская общественность начала XX в., наряду с интеллектуалами из других стран – участниц конфликта, не могла игнорировать тему войны и насилия. Большинство видных русских философов обозначенного периода так или иначе уделили внимание проблеме Первой мировой войны и места России в ней. «Почти все представители интеллигенции стремились высказаться, показать свое осмысленное отношение к начавшейся войне, дать ей сущностное определение в категориях той научной школы или философской традиции, к которой они принадлежали. Среди главных тем для дискуссий тех беспокойных лет – выявление “смысла войны”, формирование специфического жанра “метафизика войны и мира”» [Ванчугов, 2016. С. 104]. Современные ученые указывают, что представители русской религиозной философии в первый период войны (как и в Европе) поддались общему движению по мобилизации патриотических настроений с целью достижения победы в войне как материальной, так и духовной.

«В ряду патриотически настроенных мыслителей в России, изначально поддерживавших войну “до победного конца”, оказались значительные философы: князь Евгений Николаевич Трубецкой, Владимир Францевич Эрн, Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев, Иван Александрович Ильин и многие другие. Они сходились в том, что эта война для России “духовно оправдана”, в ней народ обретает свое подлинное единство, эта война освободительная и, как заявит Ильин, будет оставаться “духовно оборонительной”, даже если наши войска займут Германию и “мир присоединит к России польские и славянские земли”» [Дзема, 2016. С. 31].

И. А. Треушников утверждает, что данные изыскания зеркально отражают общественную мысль Германской империи этого периода. Наблюдаются схожие поиски траектории «национального пути» германскими

и русскими мыслителями. Прежде всего, схожесть обнаруживается в максимально широком масштабе актуализации понятия «духовности» и дальнейшего ее развития. «Понимание смысла войны рассматриваемыми мыслителями во многом схоже. Как славянофильски настроенные авторы, так и их оппоненты выступают против замыкания национального духа на себя, против абсолютизации национальных ценностей и в конечном итоге против человекобожества. Для всех авторов в той или иной степени характерно стремление сформулировать сверхисторический, ноуменальный смысл войны» [2016. С. 83].

Как полагает И. А. Треушников, русские религиозные мыслители писали свои тексты не с целью пропаганды. По его мнению, они скорее пытались ответить на вопросы универсального, нежели политического характера. «Несомненный интерес представляет попытка найти ответы на первостепенные вопросы того времени: в чем причины войны? Какова роль России, ее исторические задачи в этой войне? Какова роль русского народа? В чем смысл войны для отдельного человека? Существует ли и каков ноуменальный смысл войны? Все эти вопросы так или иначе выводят нас к проблеме обоснования патриотизма в контексте православно-христианской традиции, несущей в себе неустрашимый универсалистский заряд» [Там же. С. 78].

Предчувствие Великой войны переживали многие слои населения. Российские ученые и философы указанного периода подчеркивают важность единения страны в момент, когда старые порядки и социальные регламентации вот-вот рухнут под натиском перемен. Подобные народные настроения нашли должную идеологическую поддержку со стороны интеллектуалов, которые, в свою очередь, были вовлечены в процесс не меньше остальных групп населения. «Лосский приводит примечательный эпизод: “Вечером 1 августа с нами заговорил о современном положении молодой швед – инженер. “Россия потерпит поражение и потеряет свои окраины – Финляндию, Польшу, Кавказ”, – говорил он, считая, что это будет справедливое наказание за неправильную политику, внешнюю и внутреннюю”. Грустно было видеть, – признается Лосский, – такую безоговорочную убе-

жденность в правоте Германии. Я энергично оспаривал своего собеседника. В этот самый час германский посланник Пурталес предъявлял ультиматум в Петербурге, и война была объявлена» [Жукова, 2015. С. 51].

Как утверждает С. Г. Рюмин, отношение философов к общенародному духовному объединению страны вокруг фигуры императора и «армии – освободительницы Балкан» под его командованием не всегда носило положительный характер. Некоторые открыто критиковали саму идею войны, как «действие по организованному убиению других». «И. А. Ильин констатировал, что участники боевых действий вынуждены иметь дело с противоречивым совмещением “из лучшего и худшего, из высшего и низшего”, и в этом, по его мнению, заключалась чудовищная трагедия войны, которая становится “зрелым плодом ее нравственной противоречивости”» [Рюмин, 2015. С. 528].

Схожую с точкой зрения Ильина имел и Бердяев, который также подчеркивал двойственный характер войны. С одной стороны, он усматривал отторжение насилия как такового, а с другой – жажду изменений, которые, по его мнению, наступят сразу после вооруженного столкновения. «В его интерпретации война имела двойственную природу. С одной стороны, она показала истинное значение и жизнеспособность первичных ценностей – ценности национальности, народного патриотизма, социальной солидарности, социального идеализма, готовности на жертвы и героизм во имя Родины; значение экзистенциальных ценностей. С другой стороны, война выявила степень опасности распространения национализма в крайних формах, способствующего порождению разнообразных фобий и эскалации агрессии в обществе» [Гаман, 2014. С. 42].

Русские религиозные мыслители, по всей видимости, принимали неизбежность вступления России в Первую мировую войну. Каждый из них видел в Великой войне феномен разграничительного порядка, который должен был дать толчок для новых духовных свершений. Открытым оставался лишь вопрос виновности за войну, поскольку кроме мистификаций на почве обретения новой духовности и перехода в царство высших религиозных ценностей Первая мировая война сопровождалась огромными человеческими жертвами. «Проблема виновности за войну стала одним

из ведущих сюжетов официальной пропаганды и публицистики воюющих стран. Российские публицисты всех общественно-политических лагерей с редким единодушием возлагали ответственность за начало “великой геологической катастрофы”, сотрясавшей Европу, на политическую верхушку Германии во главе с Вильгельмом II. “Битва документов” продолжилась и в послевоенные годы, когда “боевые порядки” сторон пополнили мемуары и дневники участников и современников войны, включая крупных государственных деятелей и военачальников, ведущих политиков и дипломатов» [Петров, Павлов, 2014. С. 3].

А. И. Дзема, анализируя философское наследие Е. Н. Трубецкого, уточняет, что «в его [Трубецкого] сознании она [война] связывалась с упадком христианских ценностей в Европе и, как следствие, распространением вражды между “языками”. Неоязычество породило новые мифы и новых кумиров, требовавших подношений человеческими жизнями. Речь шла, прежде всего, о германском империализме. России предрекалась роль особого жертвователя, а именно – жертвоприносительницы в христианском, а не языческом понимании. Смысл жертвы был в том, чтобы возродить христианский дух в Европе...» [Дзема, 2016а. С. 66].

С. Г. Рюмин указывает, что на этом фоне резко выделяются идеи Л. Н. Толстого. «Трагизм войны породил нравственное неприятие насилия, именно поэтому в начале XX в. стало популярным учение о непротивлении злу силой, видным идеологом которого был Л. Н. Толстой, считавший войну абсолютным злом и осуждавший любое применение силы» [Рюмин, 2015. С. 528].

Исследователи подчеркивают, что в среде русских философов данные идеи имели весьма противоречивые отзывы: с одной стороны, они не могли противоречить Писанию, а с другой – не желали игнорировать угрозу возможной смерти всей русской государственности. «Кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 39). Однако И. А. Ильин считал очевидным, что щедрость может распространяться лишь на те блага, которыми владеют те, кто проявляет щедрость. Русский философ не понимал, как можно не давать отпор тем, кто пытается «ли-

шить наш народ свободной самобытной жизни» и насильно подчинить его. Это, с точки зрения мыслителя, является уже «не щедростью, а духовным самоубийством» [Рюмин, 2015. С. 528].

Таким образом, современными исследователями русской философской мысли начала XX в. отмечается, что общественная интеллектуальная мысль, в лице представителей академического сообщества и публицистов, не могла и не хотела отвергать саму идею войны. Свою задачу она видела, прежде всего, в обосновании смысла войны для конкретного региона, страны и нации. «В упомянутой выше статье “О поисках смысла войны” Франк называет мировую войну неожиданной, навязанной, противной самой воле Российского государства и противоречащей принципам интеллектуального мирозерцания русского человека. Тем серьезней кажется ему задача идейного обоснования и оправдания этой войны. Казалось бы, навязанная война должна быть войной оборонительной, имеющей целью своей отстоять рубежи отечества, а потому а priori справедливой и не требующей поиска дополнительных смыслов. Ответственность за участие в такой войне как будто бы минимальна – она полностью переносится на неприятеля, вынудившего нас взяться за оружие» [Куманьков, 2017. С. 43].

Прекращение войны и трансформация идеи «вечного мира»

Мир во всем мире или «вечный мир» – идеи далеко не новые. Начиная с эпохи Просвещения мыслителями предпринимались попытки создания такой общественной модели (утопии), при которой открытые вооруженные конфликты уйдут в прошлое. В статье «Кантовские идеи и немецкий милитаризм: к интерпретации кантовской идеи “вечного мира” Германом Когеном» В. Н. Белов указывает, что причины той деформации, которой подверглись неокантианцы, столкнувшись с опытом философской рефлексии Первой мировой войны, именно в том, что идеи Канта были слабо применимы к реалиям довоенного периода. «Главный же аргумент Г. Когена в его усилиях по уточнению кантовского проекта вечного мира в свете разразившейся войны заключался в различии идеи, как бесконеч-

ной задачи для любой нравственной цели человеческого рода, как и отдельного индивидуума... в отличии этого этического значения идеи от всей действительности природы и всего исторического опыта» [Белов, 2016. С. 10].

Одним из условий возникновения правовой федерации Канта было отсутствие возможности дальнейшего распространения границ государств. Достигнув данного состояния уже к началу XX в., мировое сообщество между тем не стремилось к формированию государственной агломерации нового типа. Как пишет Н. А. Дмитриева, «...с началом Первой мировой войны Кант с его идеей “вечного мира” оказался для очень многих деятелей науки и культуры Германии референтной фигурой в их размышлениях о войне и мире. Отношение к этой идее хотя и сохранило в общих чертах указанные тенденции, однако существенно поляризовалось. Те, кто изначально занимал милитаристские позиции, больше не стеснялись в выражениях» [2014. С. 50].

Идеалистические построения Канта о необходимом стремлении к обретению «вечного мира» путем федерализации мирового пространства разбились о вполне реальные империалистические условия европейской действительности начала XX в.

Н. А. Дмитриева утверждает, что феномен войны, как сопротивление внешнему, не был преодолен в работах неокантианцев периода Первой мировой войны. Лишь немногие немецкие интеллектуалы, из числа младших неокантианцев (Курт Эйснер, Отто Бук), не смогли внятно противостоять общенациональному движению Германской империи. Однако, по ее мнению, именно манифест «Воззвание к европейцам» (1914), подписанный Отто Буком, заложил фундамент формирования идеи пацифизма в пространстве послевоенной Европы, тем самым позволив текстам Льва Толстого укорениться в дискурсе западноевропейской философии.

Заключение

Предпринятый контент-анализ публикаций позволил выявить современные способы репрезентации проблемы ответственности интеллектуалов за последствия Первой мировой войны. Большинство современных

исследователей, интересующихся проблематикой переосмысления Великой войны, стремятся скорее следовать материалу, аутентично воспроизводя аргументацию анализируемых источников, чем вступать с ними в полемику. Актуализация в сегодняшних культурно-исторических обстоятельствах целой группы проблем, сформировавшихся еще в межвоенный период, происходит по сложившимся шаблонам мысли, а новизну в существующие практики осмысления опыта войны привносит уточнение данных на фоне локальных этнических и национальных сообществ.

Список литературы / References

Белов В. Н. Кантовские идеи и немецкий милитаризм: к интерпретации кантовской идеи «вечного мира» Германом Когеном // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2016. Т. 10, № 5. С. 8–11.

Belov V. N. Kantovskie idei i nemetskii militarizm: k interpretatsii kantovskoi idei «vechnogo mira» Germanom Kogenom [Kantian ideas and German militarism: the Cohen's interpretation of Kant's idea of «perpetual peace»]. *Actual issues of humanitarian and social-economic studies*, 2016, vol. 10, no. 5, p. 8–11. (in Russ.)

Ванчугов В. В. Смысл жизни и ценности культуры в контексте религиозно-метафизического анализа войны: опыт России 1914–1918 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2016. № 2. С. 102–112.

Vanchugov V. V. Smysl zhizni i tsennosti kultury v kontekste religiozno-metafizicheskogo analiza voiny: opyt Rossii 1914–1918 gg. [Life's Purpose and Cultural values through the Religious and Metaphysical analysis of War: Russia's War experience 1914–1918]. *RUDN Journal of Philosophy*, 2016, no. 2, p. 102–112. (in Russ.)

Гаман Л. А. Н. А. Бердяев о войне // Вестник Томск. гос. ун-та. Серия: История. 2014. № 3 (29). С. 41–47.

Gaman L. A. N. A. Berdyaev o voine [N. A. Berdyaev about War]. *Bulletin of Tomsk State University. Series: History*, 2014, no. 3 (29), p. 41–47. (in Russ.)

Дзема А. И. Война и подвиг как объект размышлений Е. Н. Трубецкого // Соловьевские исследования. 2016а. № 1 (49). С. 62–76.

Dzema A. I. Voina i podvig kak ob'ekt razmyshlenii E. N. Trubetskogo [War and Heroic feat as a Subject of reflection of E.N. Trubetskoy]. *Solovyev studies*, 2016, no. 1 (49), p. 62–76. (in Russ.)

Дзема А. И. Начало Первой мировой войны в восприятии русских религиозных философов Е. Н. Трубецкого, Н. А. Бердяева, Н. О. Лосского, Ф. А. Степуна // Социально-гуманитарное обозрение. 2016б. № 1. С. 30–33.

Dzema A. I. Nachalo Pervoi mirovoi voiny v vospriyatii russkikh religioznykh filosofov E. N. Trubetskogo, N. A. Berdyaeva, N. O. Losskogo, F. A. Stepuna [The beginning of the First World War in the perception of russian religious philosophers: E. N. Trubetskoy, N. O. Berdyaev, N. O. Lossky, F. A. Stepun]. *Social-humanitarian survey*, 2016b, no. 1, p. 30–33. (in Russ.)

Дмитриева Н. А. «Вечный мир» И. Канта на рубеже веков и в период Первой мировой войны // Преподаватель XXI век. 2014. № 2–1. С. 46–61.

Dmitrieva N. A. “Vechnyi mir” I. Kanta na rubezhe vekov i v period Pervoi mirovoi voiny [The “perpetual peace” of Immanuel Kant at the turn of the centuries and during the First World War]. *Prepodavatel 21st vek*, 2014, no. 2–1, p. 46–61. (in Russ.)

Ермичев А. А. Вопрос о патриотизме в русской мысли начала Первой мировой войны // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15, № 4. С. 179–190.

Ermichev A. A. Vopros o patriotizme v russkoi mysli nachala Pervoi mirovoi voiny [Patriotism in Russian thought during the beginning of World War I]. *Bulletin of Russian Christian humanitarian academy*, 2014, vol. 15, no. 4, p. 179–190. (in Russ.)

Жукова О. А. Голос Великой войны: философский спор о русской и германской культуре // Философские науки. 2015. № 4. С. 50–63.

Zhukova O. A. Golos Velikoi voyny: filosofskii spor o russkoi i germanskoi kulture [The Philosophy of New Spirituality: The Creative Manifesto of Nikolai Berdyaev]. *Russian Studies in Philosophy*, 2015, vol. 53, no. 4, p. 276–290. (in Russ.)

Исаев Р. О. Семиотическая организация массового сознания (на примере Германии накануне Второй мировой войны) // Основы экономики, управления и права. 2012. № 4 (4). С. 84–87.

Isaev R. O. Semioticheskaya organizatsiya massovogo soznaniya (na primere Germanii nakanune vtoroi mirovoi voiny) [Semiotic organization of the mass consciousness (on the example of Germany on the eve of World War II)]. *Frameworks of Economics, Management and Law*, 2012, no. 4 (4), p. 84–87. (in Russ.)

Куманьков А. Д. С. Л. Франк в поисках духовного смысла Великой войны // Философские науки. 2017. № 3. С. 38–52.

Kumankov A. D. S. L. Frank v poiskakh dukhovnogo smysla Velikoi voiny [S. L. Frank in Search for the Spiritual Sense of the Great War]. *Russian Studies in Philosophy*, 2017, no. 3, p. 38–52. (in Russ.)

Петров Ю. А., Павлов Д. Б. Первая мировая война: кто виноват? (историографический этюд) // Российская история. 2014. № 5. С. 3–13.

Petrov Yu. A., Pavlov D. B. Pervaya mirovaya voina: kto vinovat? (istoriograficheskii etyud) [World War I: who was guilty? (A historiographical sketch)]. *Russian History*, 2014, no. 5, p. 3–13. (in Russ.)

Руткевич А. М. Немецкая социал-демократия и «идеи 1914 года» // Философские науки. 2013. № 1. С. 82–91.

Rutkevich A. M. Nemetskaya sotsial-demokratiya i “idei 1914 goda” [German Social Democracy and the “Ideas of 1914”]. *Russian Studies in Philosophy*, 2013, no. 1, p. 82–91. (in Russ.)

Рюмин С. Г. И. А. Ильин о нравственных противоречиях Первой мировой войны // Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина: вековая история как фундамент дальнейшего развития (100-летнему юбилею РГУ имени С. А. Есенина посвящается). Рязань, 2015. С. 526–533.

Ruymin S. G. I. A. Il'in o npravstvennykh protivorechiyakh Pervoi mirovoi voiny [Ivan A. Ilyin about the moral contradictions of the World War I]. In: Ryazan State University named for S. A. Yesenin: old-century history as a basement of the further development (dedicated to centenary of Ryazan State University named for S. A. Yesenin). Ryazan, 2015, p. 526–533. (in Russ.)

Самохина Г. А. «Империалистическая» или «Вторая Отечественная»? Отечественные историки о характере Первой мировой войны для России // Вестник Тамбов. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. 2014. № 3 (131). С. 145–150.

Samokhina G. A. “Imperialisticheskaya” ili “Vtoraya Otechestvennaya”? Otechestvennye istoriki o kharaktere Pervoi mirovoi voiny dlya Rossii [“Imperialistic” or “Second Patriotic War”? National historians about Nature of First World War for Russia]. *Bulletin of Tambov University. Humanitarian series*, 2014, no. 3 (131), p. 145–150. (in Russ.)

Треушников И. А. Смысл войны (диалог представителей философии всеединства периода Первой мировой войны) // Соловьевские исследования. 2016. № 1 (49). С. 76–84.

Treushnikov I. A. Smysl voiny (dialog predstavitelei filosofii vseedinstva perioda Pervoi mirovoi voiny) [The sense of War (the Dialogue of all-unity philosophers during the First World War period)]. *Solovyev Studies*, 2016, no. 1 (49), p. 76–84. (in Russ.)

Шелестинский Д. Г. Влияние Первой мировой войны 1914–1918 гг. на политическое развитие России // Современные проблемы гуманитарных и естественных наук: Материалы XXVIII Междунар. науч.-практ. конф. М., 2016. С. 47–53.

Shelestinskii D. G. Vliyanie Pervoi mirovoi voiny 1914–1918 gg. na politicheskoe razvitie Rossii [Influence of the World War I on the political development of Russia]. In: Contemporary problems of human studies and natural sciences. Proceedings of the XXVIII International research and practice conference. Moscow, 2016, p. 47–53. (in Russ.)

Шелухаев В. В., Соловьёв К. А. Русские либералы о Первой мировой войне // Российская история. 2014. № 5. С. 122–132.

Shelokhaev V. V., Soloviev K. A. Russkie liberaly o Pervoi mirovoi voine [Russian liberals on World War I]. *Russian History*, 2014, no. 5, p. 122–132. (in Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

05.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Ведерников Георгий Андреевич, ассистент Института переподготовки и повышения квалификации, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (ул. Мира, 19, Екатеринбург, 620002, Россия)

Georgy A. Vedernikov, assistant of Institute of Professional Retraining and Development, Ural State University named after the first President of Russia B. N. Yeltsyn (19 Mir Str., Yekaterinburg, 620009, Russian Federation)

georgy.vedernikov@yandex.ru

УДК 130.2 + 101 + 123 + 172.4

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-35-49

Насилие в рефлексии австрийских и немецких интеллектуалов еврейского происхождения (Х. Арендт, Э. Фёгелин, Л. Штраус)

А. М. Давлетшина

*Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
Екатеринбург, Россия*

Аннотация

Рассматривается рефлексия над насилием австрийскими и немецкими интеллектуалами еврейского происхождения, в частности Х. Арендт, Э. Фёгелином, Л. Штраусом. Демонстрируется, что такие явления, как война, антисемитизм, насильственные действия в период Первой и Второй мировых войн и в межвоенное время оказали значительное влияние на мыслителей, которые были вынуждены размышлять над природой насилия, опираясь не только на историческую, политическую и философскую мысль, но и на свой личный опыт. Представлена попытка рассмотрения интеллектуальной рефлексии указанных мыслителей по двум линиям – политическое в насилии и насилие как обыденность.

Ключевые слова

насилие, политическое насилие, тоталитаризм, Х. Арендт, Э. Фёгелин, Л. Штраус, интеллектуальная рефлексия, постимперская ситуация, межвоенный период

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ (проект № 17-18-01165)

Для цитирования

Давлетшина А. М. Насилие в рефлексии австрийских и немецких интеллектуалов еврейского происхождения (Х. Арендт, Э. Фёгелин, Л. Штраус) // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 35–49. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-35-49

© А. М. Давлетшина, 2019

Violence in Reflection of Austrian and German Intellectuals of Jewish Origin (H. Arendt, E. Voegelin, L. Strauss)

A. M. Davletshina

*Ural Federal University
named after the first President of Russia B. N. Yeltsyn
Yekaterinburg, Russian Federation*

Abstract

The paper discusses the reflection on violence by Austrian and German intellectuals of Jewish origin, in particular, H. Arendt, E. Voegelin, L. Strauss. It is shown that such phenomena as war, anti-semitism, violent actions during the First and the Second World Wars and interwar period had a significant effect on thinkers who had to reflect on the nature of violence, relying not only on historical, political and philosophical thought, but also on personal experience. As a result, the article presents an attempt to consider intellectual reflection of these thinkers in two ways – the political in violence and violence as a daily routine.

Keywords

violence, political violence, totalitarianism, H. Arendt, E. Voegelin, L. Strauss, intellectual reflection, post-imperial situation, interwar period

Acknowledgements

The research was supported by Russian Science Foundation (project № 17-18-00165)

For citation

Davletshina A. M. Violence in Reflection of Austrian and German Intellectuals of Jewish Origin (H. Arendt, E. Voegelin, L. Strauss). *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 35–49. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-35-49

Введение

События Первой мировой войны не только оказали значительное влияние на экономическое, политическое и правовое пространство, но также поставили новые вопросы, поиском ответа на которые занимались интеллектуалы и в межвоенный период, и после Второй мировой войны. Одним из следствий войн стало понимание, что насилие во всех его проявлениях представляет собой одну из угроз существования человечества и не может быть оправдано теоретически. Ст. Цвейг (1881–1942) в автобиографии

«Вчерашний мир: воспоминания европейца» («Die Welt von gestern», 1943) писал, что «...поколение 1939 года с войной было уже знакомо. Оно уже не обманывалось. Оно знало, что война – это не романтика, а варварство. Что длится она годы и годы, это непоправимое зло жизни. ...знали, что любая война 1939 года из-за ее бездушной механизации будет в тысячу раз более подлой, более жестокой и более бесчеловечной, чем все прежние войны человечества. Никто из поколения 1939 года не верил больше в благословенную Господом справедливость войны, и больше того: уже не верили даже в справедливость и продолжительность мира, который она должна была принести. Ибо слишком хорошо еще помнили все разочарования, которые принесла последняя: обнищание вместо обогащения, ожесточение вместо удовлетворения, голод, инфляцию, мятежи, потерю гражданских свобод, закабаление государством, выматывающую нервы неуверенность, недоверие всех ко всем» [Цвейг, 2016. С. 250].

Изучением насилия занимались многие исследователи, в частности В. Беньямин, Ж. Сорель, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Э. Левинас, Ж. Деррида, Х. Арендт и др. Также можно отметить, что среди мыслителей, рассматривающих насилие, было много интеллектуалов еврейского происхождения. Именно они были одними из тех, кто ощутил на себе насилие в разнообразных формах – начиная с небольших проявлений антисемитизма и заканчивая «лагерями смерти». Эмансипация и ассимиляция еврейского населения по отношению к австрийскому и немецкому населению, активное включение их в экономическую сферу и культурную жизнь в качестве активных участников, привели накануне Первой мировой войны не к улучшению жизни, а, наоборот, к расширению антисемитских настроений в Европе.

Положение австрийских и немецких еврейских граждан еще более ухудшилось в межвоенный период, и чем ближе была новая война, тем более яркими были проявления насилия по отношению к ним. Например, если говорить об Австрии после Первой мировой войны, то положение евреев значительно ухудшилось, что проявилось в ужесточении норм в правовом поле. Г. Бюргер в работе «Национальность и гражданство авст-

рийских евреев» («Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden», 2014) показывает, что тогда бывшие граждане Австро-Венгрии еврейского происхождения встречали препятствия на пути к получению нового гражданства в одном из государств-правопреемников [Burger, 2014]. Чаще всего этот процесс заканчивался отказом. Новое правительство заняло в отношении евреев, проживавших раньше в Австро-Венгрии, очень жесткую позицию, которую поддерживал ряд членов правительства: «Вследствие того, что евреи по своей расе безусловно отличны от большинства населения, я отдал распоряжение, согласно которому ни одно прошение еврея о получении подданства не может быть удовлетворено» [Рот, 2011. С. 34].

Еврейское население, вне зависимости от того, сохраняло оно свои традиции или нет, постоянно находилось в состоянии притеснения, что очень остро переживалось интеллектуалами еврейского происхождения, особенно в связи с тем, что их исторический опыт это подтверждал (антисемитизм, ущемления в гражданских правах, война и ее последствия и т. д.). Известный австрийский писатель Й. Рот (1894–1939) писал, что «историческое чувство, подкрепленное опытом, говорит, что первыми жертвами всякого кровопролития, затеваемого историей, оказываются евреи» [Там же. С. 21].

Наблюдая руины «старого мира» и опасаясь новой войны, они пытались понять сущность насилия и возможность преодоления этого зла, которое стало обыденностью во время следующей войны. Хотя теоретических работ, изучающих этот феномен в межвоенное и послевоенное время, не так много, но практически каждый интеллектуал в своих исследованиях, письмах или автобиографиях размышлял о его причинах и способах преодоления. Так, З. Фрейд (1856–1939) в письме «Неизбежна ли война?» («Warum Krieg?», 1932), адресованном А. Эйнштейну, задается этим сложным и болезненным вопросом. Рассуждая о насилии, он приходит к выводу, что насилие постоянно присутствует в нашей культуре, обществе, отдельном индивиде. Закон может быть только некоторым решением, сдерживающим применение насилия. «Насилие преодолевается благодаря объединению, и власть этих объединившихся представляет собой, между тем, право

в противоположность насилию отдельного человека. Мы видим, что право – это власть некоего сообщества. Это все еще насилие, направленное против каждого отдельного человека, который сопротивляется ему, использующему те же средства и преследующему те же цели»¹.

Акты насилия со стороны нового немецкого правительства накануне новой войны оказались настолько масштабными и беспрецедентными для XX в., что это привело к стремлению многих еврейских интеллектуалов как можно скорее покинуть данные территории. Х. Арендт, Л. Штраус и Э. Фёгелин не были исключением в этом плане. Все они были вынуждены покинуть родину и искать новое место для жизни, и уже там осуществлять поиск ответа на вопрос «как преодолеть насилие».

Понимание насилия

В межвоенный и послевоенный периоды насилие стало одним из ключевых предметов исследования. В том случае, когда насилие не рассматривалось отдельно, оно воспринималось в связи с политикой государства и права – при рассмотрении власти, политических режимов и т. д.

Известный политический философ Х. Арендт (1906–1975), как и многие интеллектуалы, была вынуждена в 1933 г. после прихода к власти нацистов в Германии покинуть страну. По ее мнению, предшествовавшая политическая мысль не смогла прояснить понятие «насилие», в связи с этим она отдельно пытается рассмотреть его в работе «О насилии» («On Violence», 1969), а также в других ее книгах, статьях и эссе можно увидеть описание этого феномена и его проявлений во Вторую мировую войну.

В своих работах она определяет насилие как явление, отражающее инструментальный аспект политической деятельности. Понятие «насилие» имеет связь с силой практикующего его субъекта, с тем, что «средства, используемые насилием, как и все орудия, используются с целью приумножения его природных сил – вплоть до полной замены этих сил, знаменующей конечную стадию развития данных орудий» [Арендт, 2004. С. 325].

¹ Фрейд З. Неизбежна ли война? URL: <https://monocler.ru/neizbezha-li-voyna/> (дата обращения 18.09.2018).

Насилие в итоге предстает как принудительное ограничение свободы политических субъектов, как подавление физических и духовных возможностей участников политического процесса. При этом «насилие» и «террор», по мнению Арендт, явления взаимосвязанные. Террор как суть тоталитарного правления проявляется в двух аспектах: как форма правления, устанавливаемая при наличии насилия, и как «крайняя форма проявления насилия тоталитарным господством» [Там же. С. 335].

Насилие и власть также связаны друг с другом, но «насилие всегда может разрушить власть... Чего никогда не способно породить насилие – так это власти» [Там же. С. 333]. «Поскольку власть, по сути, представляет собой всего-навсего средство, а не цель, общество, основанное только на власти, в покое стабильности может лишь распасться; именно в упорядоченной безопасности обнаруживается, что оно построено на песке. ... Это вечно шатающееся здание вынуждено постоянно обеспечивать себе новые наружные подпорки, иначе оно вмиг обрушится в бесцельное и беспринципное Ничто, из которого возникло. Эта неизбежность политически закреплена в теории естественного состояния, в котором государства пребывают по отношению друг к другу и которое – как война всех против всех – делает возможным постоянный прирост власти за счет других государств» [Арендт, 2018. С. 27].

Нельзя, конечно, говорить о том, что можно избежать насилия, что можно говорить о ненасильственной власти. В определенных случаях применение насилия оказывается оправданным, а именно по отношению к преступникам и бунтарям внутри государства и при ограждении властных структур государства от «попрания их» внешними врагами. Отмечает Х. Арендт и то, что государство по своей природе не может обойтись без принуждения через законы, и опасность состоит здесь именно в том, что насилие может стать основным инструментом. «Государство возникает путем делегирования власти (но не прав!). Оно получает монополию на убийство, а взамен предоставляет относительную гарантию, что ты не будешь убит. Безопасность создается законом, который является непосредственной эманацией монополии государства на власть (а не издается людьми в соответствии с человеческими представлениями о том, что хорошо и что

плохо). Поскольку же этот закон есть итог абсолютной власти, человеку, живущему под ним, он представляется абсолютной неизбежностью. Перед законом государства, то есть перед аккумулированной и монополизированной государством властью общества, не стоит вопрос о справедливости и несправедливости, есть лишь абсолютное подчинение, слепой конформизм обывательского мира» [Там же. С. 24]. Но, отмечает Арендт, функция политического насилия как способа поддержания политической стабильности весьма ограничена, так как в итоге оно приводит к отчуждению участников политического процесса друг от друга.

Особый интерес в рассмотрении проявлений насилия представляет в описании Х. Арендт рефлексия над становлением насилия и преступления своеобразной технологией, которая осуществляется теперь не только государством, но в этот процесс оказываются включены все. «Техника» и «научность», выступив определенными методами обоснования образа евреев как «недочеловеков» через пропаганду и ложь, включили в массовые убийства практически все слои населения – переведя насилие и ответственность за совершенное насилие из сферы чисто политической в личную рефлексию каждого участника. В итоге после Второй мировой войны наблюдается определенная риторика стыда и ответственности за произошедшее среди немцев: «Они инстинктивно чувствуют, что в идее единого человечества, в какой бы форме она не выступала – в религиозной или в гуманистической, – содержится и обязательство общей ответственности, которую они брать на себя не желают. Ведь из идеи единого человечества, очищенной от всякой сентиментальности, политически вытекает очень важное следствие, что нам так или иначе придется взять на себя ответственность за все преступления, совершенные людьми, а народам – ответственность за все злодеяния, совершенные народами. Чувство стыда за то, что ты человек, есть всего лишь индивидуальное и неполитическое выражение этой точки зрения» [Арендт, 2018. С. 55]. Это коллективное чувство стыда, коллективная ответственность, привела к следующему: «Не знаю, много ли еще в истории было прецедентов таких неуместных чувств, но точно знаю, что в послевоенной Германии, где сходная проблема возникла

в связи с деяниями гитлеровского режима по отношению к евреям, возгласы “Мы все виновны!”, поначалу звучавшие так благородно и подкупающе, на самом деле служили лишь тому, чтобы снять значительную часть вины с тех, кто действительно был виновен. Когда все виновны, – невиновен никто. Вина, в отличие от ответственности, обособляет; она может быть только личной. Она относится к поступку, а не к намерениям или возможностям» [Там же. С. 205].

Обращаясь к Э. Фёгелину и Л. Штраусу, следует отметить, что у них нет отдельных работ и статей, написанных на тему насилия, но можно выявить определенное отношение к нему как к феномену при рассмотрении государства, тирании, естественных и позитивных прав человека и т. д.

Политический философ Л. Штраус (1899–1973) является интеллектуалом еврейского происхождения. В 1932 г., после ужесточения режима, он был вынужден покинуть Германию и переехать в Париж, а в 1938 г. эмигрировал в США. Больше всего он известен своими исследованиями в области политической философии, а также «теорией естественного права», в которой он акцентировал внимание на том, что ряд прав гарантирован самим фактом рождения, а не государством.

Л. Штраус, во многом опираясь не только на историю политической и правовой мысли, но и на современную историю, отмечает еще в 1934 г., что сформировался определенный подход к праву в Европе. По его мнению, «Запад всё еще придает решающее значение естественному праву, тогда как в Германии сами термины “естественное право” и “гуманность” сейчас вряд ли воспринимаются... и всецело потеряли свою первоначальную жизненность и свежесть красок» [Штраус, 2007. С. 7]. Право больше не является гарантом безопасности и сохранения естественных прав человека на жизнь, свободу и т. д. Основным инструментом государства являются законы, отражающие в себе позитивную сторону права. В итоге «проблема естественного права сегодня – скорее предмет воспоминания, чем актуальность познания» [Там же]. Во многом это связано с таким феноменом, как «германский нигилизм». Опираясь на исторический опыт, он понимает германский нигилизм как стремление «к разрушению современной цивилизации постольку, поскольку последняя имеет некое моральное значение»

[Штраус, 2013. С. 183]. Важно то, что германский нигилизм не представляет собой нигилизм абсолютный, не есть желание разрушить все, включая себя самого, а является желанием разрушить нечто конкретное – современную цивилизацию. Желание разрушить носит в себе протест морального свойства. «Это протест, исходящий из убеждения в том, что интернационализм, присущий современной цивилизации, или, точнее, создание абсолютно открытого общества, которое вроде бы является целью современной цивилизации, а значит, и все человеческие устремления, направленные к этой же цели, несовместимы с базовыми требованиями нравственности» [Там же. С. 183–184]. Касательно фашистской Германии, он обращается к Г. Раушнингу, который «назвал внешнюю и внутреннюю политику нацистов “революцией нигилизма”, что означает: он не то, чем хочет казаться, нацизм – это не становление “нового порядка”, а “бессмысленная и губительная эксплуатация невозстановливаемых ресурсов, материалов, душевных и моральных сил, накопленных поколениями тяжкого труда”». Война демонстрирует этот нигилизм: «Война – это разрушение. Если считается, что война благороднее мира, если война, а не мир рассматривается в качестве цели, то цель эта не ведет ни к чему, кроме разрушения» [Там же. С. 184, 199]. Отсюда он делает вывод, что германский нигилизм отвергает принципы цивилизации как таковой ради военных добродетелей.

Э. Фёгелин (1901–1985) был одним из тех интеллектуалов, который так же, как и многие, столкнулся с насилием и ущемлением в новых законах на территории Австрии. Несмотря на то что он родился в Кёльне (Германия), большая часть его жизни была связана с Австрией, где он окончил Венский университет, получил докторскую степень и до 1938 г. преподавал в родном университете. В 1938 г. после аншлюса он был вынужден покинуть Вену и эмигрировал в США. В его политических работах мы можем так же, как и у Л. Штрауса, видеть рефлексии о прошедшем.

Э. Фёгелин в своих исследованиях по политической философии рассматривал историю политической мысли. Если для Л. Штрауса современная политическая мысль начиналась с Н. Макиавелли и включает в себя основные идеи его философии, то для Э. Фёгелина современность начина-

лась в Средних веках и исходила из гностицизма. Гностицизм обозначал для него определенную тенденцию в западной мысли, которая сводилась к тому, что «переносила христианские символы и надежды из потустороннего мира в мир конкретных действий» [Павлов, 2011. С. 117]. Иными словами, как отмечает А. В. Павлов, «западные политические мыслители создавали проекты строительства рая на земле, а Фёгелин изобличал “все гностические движения, которые были слепы по отношению к религиозному порядку в истории”, напоминая, что “гностическая революция имеет своей целью перемену природы человека и установление преображенного общества” – область ведения исключительно Всевышнего» [Там же]. По его мнению, различные разновидности национализма, идеологий и т. д. – все это проявления «политического гностицизма». Именно теории, построенные на гностицизме, привели к тоталитаризму: «Цивилизация, без сомнения, может развиваться и угасать одновременно, но не бесконечно. Есть предел этому противоречивому движению, и он достигается, когда активистская секта, которая воплощает в себе гностическую истину, реорганизует цивилизацию в империю под своим руководством. Тоталитарное общество, определяющееся как экзистенциальное господство активистов, – такова конечная форма прогрессивной цивилизации» [Чернявская, Маштаков, 2015. С. 191].

В итоге можно говорить, что Э. Фёгелин и Л. Штраус в рассмотрении оснований тирании, власти, позитивного права, несмотря на то что напрямую не обращались к роли насилия, демонстрируют, что оно включено в сферу политического.

Насилие как обыденное зло

Насилие в межвоенный и военный периоды продемонстрировало себя в разных формах и масштабах, но отличием Второй мировой войны от Первой оказалось проявление насилия в повседневности – как обыденности, рутины. Общество столкнулось с тем, что насилие осуществляется не некоей силой, а простыми людьми, находящимися по разные стороны. «Реальность такова, что “фашисты – это такие же люди, как мы”; кошмар в том, что они показали и даже со всей очевидностью доказали, на что че-

ловек способен. Другими словами, проблема зла будет фундаментальным вопросом послевоенной интеллектуальной жизни в Европе, подобно тому как смерть стала фундаментальной проблемой после Первой мировой войны» [Арендт, 2018. С. 253]. Люди столкнулись с «кошмаром реальности», где «интеллектуальное оружие потерпело жалкое поражение» [Там же. С. 252]. Общество активно пыталось избежать прямого столкновения с этим кошмаром в своей духовной наготе, используя проверенные временем образы, которые соответствовали бы случившимся потрясениям, расшатывая их основания или объяснив. «Огромное смятение, которое так или иначе испытывает каждый человек доброй воли, когда речь заходит о Германии, обусловлено не существованием тех безответственно ответственных, приговор которым, надо думать, вынесет только история, и не деяниями самих нацистов. Скорее всего, это смятение вызывает та чудовищная машина “административного массового убийства”, для обслуживания которой требовались и использовались не тысячи и не десятки тысяч отборных убийц, а весь народ» [Там же. С. 46].

Насилие, в отличие от инструментов власти, проявляет себя бессловесно, и это демонстрируется в повседневности насилия: «...оружие и сражения принадлежат к сфере насилия, а насилие, в отличие от власти, бессловесно; насилие начинается там, где заканчивается речь. Слова, используемые для сражений, теряют свое качество речи; они становятся клише» [Там же. С. 510]. В послевоенное время общественное сознание наполнено различными клише, с помощью которых общество пытается оправдать свое насилие и доказать, что не ответственно за случившиеся.

Когда виноваты все, невозможно иначе. «Как политический рассудок человека отказывается понимать “административное массовое убийство”, так на тотальной мобилизации терпит крах человеческая потребность в справедливости. Когда виноваты все, судить в принципе больше некому. Ибо как раз у этой вины отнята даже видимость ответственности, даже чистое притворство. Пока кара есть удел преступника – а на этом положении уже более двух тысяч лет зиждется чувство справедливости и правосознание западного человечества, – неперменной частью вины является

сознание своей виновности, а неотъемлемой частью кары – убежденность в способности человека нести ответственность» [Арендт, 2018. С. 47–48].

В этом «молчании» возникает также вопрос о свободе: когда одной из проблем является вина и есть вообще страх перед возможностью повторения истории, то как в этой реальности оставаться свободным? Может ли интеллектual быть свободным при тоталитарном режиме? Для Л. Штрауса это был один из наиболее важных вопросов. Э. Фёгелин в своей критической статье на работу Л. Штрауса «О тирании» отмечает, что «проблема, более всего интересующая автора, – свобода интеллектуальной критики при тираническом правлении. Мы живем в эпоху тирании, следовательно, представляет интерес не только то, что древние говорили о ней, но, возможно, в еще большей степени то, как они могли говорить что-то, при этом не будучи убитыми» [Фёгелин, 2011. С. 126]. А. В. Павлов, анализируя политическую философию Э. Фёгелина и Л. Штрауса, также отмечает: «Не хотели ли эмигранты намекнуть на то, что, критикуя “современность”, берущую начало в трудах Макиавелли, на самом деле они критиковали современность, в которой жили сами? Стало быть, все они продолжали бояться преследования со стороны “современной тирании”, пусть и “благодетельной”» [Павлов, 2011. С. 122].

Заключение

Война продемонстрировала легитимацию насилия одной группы по отношению к другой. Окончание войны не привело к формированию еврейской общности, а продемонстрировало еще большую разрозненность между индивидами. Новые законы, новая государственность не принесли успокоения и наступления мира.

Вместе с этим они поставили перед интеллектуалами ряд новых проблем, решением которых они занимались на протяжении всего межвоенного и послевоенного периодов: как возможна война и как не допустить новой, что представляет собой насилие, как быть свободным при тирании и т. д.

Несомненно, из произошедших событий возможно сделать вывод, чтобы не допустить новых войн в будущем. Но память о Первой мировой

войне не смогла остановить новую. «Реальная история сконструированного нацистами ада крайне необходима для будущего. Не только потому, что эти факты изменили и отравили самый воздух, которым мы дышим, не только потому, что теперь они населяют наши сны ночью и проникают в наши мысли днем, – но еще и потому, что они стали базовым опытом... Те, кто однажды почувствуют себя достаточно сильными, чтобы рассказать всю историю, должны будут, однако, понять, что *сама по себе* эта история не может дать ничего, кроме скорби и отчаяния, не говоря уже об аргументах в пользу какой-либо конкретной политической цели» [Арендт, 2018. С. 350–351]. Возможно, поэтому, рефлексировав о прошлом опыте, Х. Арендт, Э. Фёгелин и Л. Штраус в своих исследованиях пытаются понять насилие, рассмотреть его в разных формах, а также представить, как ученый может быть свободным в выражении своих мыслей и идей, не опасаясь преследования.

Список литературы / References

- Арендт Х.** О насилии // Мораль в политике: Хрестоматия. М.: Изд-во МГУ, 2004. С. 312–377.
- Arendt H.** O nasilii [On Violence]. In: Moral' v politike [Morals in policy]. Anthology. Moscow, MSU Publ., 2004, p. 312–377. (in Russ.)
- Арендт Х.** Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2018. 712 с.
- Arendt H.** Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovlenie, izgnanie i totalitarizm [Essays in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile and Totalitarianism]. Moscow, Gaidar Institute Publ., 2018, 712 p. (in Russ.)
- Павлов А. В.** О тирании и искусстве письма // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10, № 3. С. 115–124.
- Pavlov A. V.** O tiranii i iskusstve pis'ma [On the tyranny and the art of writing]. *Sociologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2011, no. 3. p. 115–124. (in Russ.)

- Рот Й.** Дороги еврейских скитаний. М.: Текст, Книжники, 2011. 156 с.
- Rot J.** Dorogi evreiskih skitanii [The Wandering Jews]. Moscow, Tekst, Knizhniki Publ., 2011, 156 p. (in Russ.)
- Фёгелин Э.** «О тирании» Лео Штрауса // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10, № 3. С. 125–130.
- Voegelin E.** “O tiranii” Leo Shtrausa [“On tyranny” by Leo Strauss]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Sociological Review], 2011, no. 3, p. 125–130. (in Russ.)
- Цвейг С.** Вчерашний мир: воспоминания европейца. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. 480 с.
- Zweig S.** Vcherashnii mir: vospominaniya evropeitsa [The World of Yesterday: Memories of a European]. St. Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2016, 480 p. (in Russ.)
- Чернявская А., Маштаков Д.** Бытие «между»: пролегомены к политической теории Эрика Фёгелина // Логос. 2015. Т. 25, № 6. С. 180–195.
- Chernyavskaya A., Mashtakov D.** Bytie “mezhd”u: prolegomeny k politicheskoi teorii Erika Fyogelina [Being “in Between”: Prolegomena to Eric Voegelin’s Political Theory]. *Logos*, 2015, no. 6, p. 180–195. (in Russ.)
- Штраус Л.** Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. 364 с.
- Strauss L.** Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu [An Introduction to Political Philosophy]. Moscow, Logos, Praxis Publ., 2000, 364 p. (in Russ.)
- Штраус Л.** Германский нигилизм // Политико-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2013. № 6. С. 182–205.
- Strauss L.** Germanskii nigelizm [German nihilism]. In: *Politiko-filosofskii ezhegodnik* [Political and philosophical year-book]. Moscow, IF RAN Publ., 2013, no. 6, p. 182–205. (in Russ.)

Штраус Л. Естественное право и история. М.: Водолей, 2007. 312 с.

Strauss L. Estestvennoe pravo i istoriya [Natural richt und history]. Moscow, Vodolei Publ., 2007, 312 p. (in Russ.)

Burger H. Heimatrecht und Staatsbürgerschaft österreichischer Juden. Wien, Köln, Weimar, 2014, 274 S.

Материал поступил в редколлегию

Received

05.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Давлетшина Анна Маратовна, ассистент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (пр. Ленина, 51, Екатеринбург, 620000, Россия)

Anna M. Davletshina, assistant of Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (51 Lenin Str., Ekaterinburg, 620000, Russian Federation)

a.m.davletshina@urfu.ru

УДК 141.821/822(520)“1930/39”:303.442.43
DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-50-62

Японский марксизм 1930-х годов: критика государственной идеологии

О. В. Язовская

*Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б.Н. Ельцина
Екатеринбург, Россия*

Аннотация

Рассмотрена марксистская критика государственной идеологии в Японии 1930-х гг. Для этого сопоставлены три авторские позиции наиболее видных мыслителей того времени. Политический деятель Катаяма Сэн утверждал идею неизбежности вступления Японии в войну как способа снятия социального напряжения в связи с экономическим кризисом. Ведущий теоретик японского марксизма Тосака Дзюн выступил с критикой господствующей идеологии японизма, которую он определяет как духовный фашизм, в основании которого лежит доктрина милитаризма. А его соратник Кодзай Ёсисигэ пишет о дихотомии идеологии войны и психологии мира.

Ключевые слова

японская философия, марксизм, межвоенный период, государственная идеология, Катаяма Сэн, Тосака Дзюн, Кодзай Ёсисигэ

Благодарности

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17-18-01165)

Для цитирования

Язовская О. В. Японский марксизм 1930-х годов: критика государственной идеологии // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 50–62. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-50-62

© О. В. Язовская, 2019

Japanese Marxism of the 1930s: Criticism of State Ideology

O. V. Yazovskaya

*Ural Federal University
named after the first President of Russia B. N. Yeltsyn
Yekaterinburg, Russian Federation*

Abstract

The article discusses the Marxist criticism of state ideology in Japan in the 1930s. For this purpose, three author positions of the most prominent thinkers of the time are given. The politician Katayama Sen asserts the idea of the inevitability of Japan's entry into the war as a way of relieving social tension due to the economic crisis. The leading theorist of Marxism, Tohsaka Jun, criticizes the dominant ideology of Japanism, which he defines as spiritual fascism, based on the doctrine of militarism. And his associate Kodzai Yoshishige wrote on the dichotomy of the ideology of war and the psychology of peace.

Keywords

Japanese philosophy, Marxism, interwar period, state ideology, Katayama Sen, Tosaka Jun, Kozai Yoshishige

Acknowledgements

The research was supported by Russian Science Foundation (project № 17-18-01165)

For citation

Yazovskaya O. V. Japanese Marxism of the 1930s: Criticism of State Ideology. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 50–62. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-50-62

Первая половина XX в. между двумя мировыми войнами стала переломной для целого ряда государств и разных слоев общества. Интеллектуальные круги, с одной стороны, переживали смятение, а с другой – старались осмыслить произошедшее и предотвратить повтор трагедии. На Дальнем Востоке, в частности Японии, эти процессы были отражены в меньшей степени, поскольку страны этого региона практически не принимали участие в Первой мировой войне, но новые философские течения стали активно распространяться в регионе в связи с увеличением международных контактов. Американский историк Гарри Д. Арутюнян отмечает

наличие интеллектуального сдвига, направлявшего философию к повседневности, но политическая обстановка вынуждала ее вступать в конфронтацию с фашистской идеологией: «Последствия этого интеллектуального сдвига требовали, чтобы философия приобрела новое призвание, посвященное предмету повседневности, тогда как ее политические коннотации настаивали на открытой конфронтации с фашизмом и его культурной идеологией» [Harootunian, 2008. Р. 97]. В конфронтацию не побоялись вступить представители марксизма, проникшего в этот период в императорскую Японию.

С момента прихода в японскую философскую и политическую мысль марксизм старательно боролся за выживание. И если представители академической философии в лице Киотской школы так или иначе были вынуждены взаимодействовать с властью (подробнее об этом см.: [Язовская, 2018], то сторонники марксизма – постоянно уходить в подполье, отчасти поэтому они более свободно выражали свою позицию относительно интеллектуальной ситуации 1920–1930-х гг.

Первыми марксистской, или материалистической, философией заинтересовались японские просветители конца XIX в., в числе прочих Накаэ Тёмин, активный участник борьбы за свободу и народные права, его ученик Котоку Сюсуй, известный как переводчик Манифеста коммунистической партии на японский язык, а также Катаяма Сэн (1859–1933), который оставил значительный след в развитии рабочего движения не только в Японии, но и за рубежом. И хотя он менее известен как философ и теоретик марксизма, но ряд его трудов был переведен на русский язык именно благодаря его активной работе в бюро Исполкома Социалистического Интернационала. Также он сыграл значимую роль в создании Коммунистической партии Японии в 1920-е гг. и в это же время переехал в СССР, где и оставался до конца своих дней (см.: [Катаяма, 1926]).

В статье «Японский империализм и война», изданной в 1933 г., Катаяма Сэн обращается к роли Японии в ситуации международного напряжения и борьбы между капиталистическим и социалистическими лагерями. «В обстановке всей этой мировой ситуации Япония будет играть одну из главных ролей в будущей войне», – отмечает Катаяма [1960. С. 36]. При

этом он указывает на сильный перекося экономики в сторону военного сектора, который находится под патронажем государства. Остальные же сектора находятся в кризисе, а основные доходы сильно зависят от экспорта и международной торговли, что делает пополнение бюджета еще более рискованным. Но Япония ищет выход из кризиса не посредством реформ, а посредством поиска внешних врагов и милитаристского дискурса. Катаяма Сэн пишет: «Япония... все время занята мыслью о войне и подготовке к мобилизации. Именно в войне она ищет выхода из кризиса. Япония является слабейшей в числе других империалистических держав. Ее крестьянство голодает. Ее пролетариат сведен до положения колониальных рабов. В массах нарастает революционное брожение» [Катаяма, 1960. С. 42]. И затем Катаяма выносит вердикт дальнейшему развитию событий: «Империалистическая Япония не может бесконечно продолжать свою подготовку к будущей войне против Советского Союза. В росте социалистической мощи Советского Союза и в усилении симпатий к нему со стороны угнетенных народов Востока японский империализм видит свою гибель... В экономическом отношении Япония неизбежно будет все больше и больше приближаться к катастрофе, если она будет продолжать идти по нынешнему пути. При таких условиях единственный выход японские империалисты видят в том, чтобы взяться за оружие и начать военную интервенцию». Представленная позиция весьма реалистично отражает то положение, в котором на международной арене находилась Япония перед Второй мировой войной. Катаяма Сэн подытоживает: «В общем мы приходим к выводу, что на Дальнем Востоке неминуема война, главную роль в которой будет играть японский империализм» [Там же. С. 43, 44].

В дальнейшем с начала XX в. в Японии идет формирование рабочего движения, а уже с середины 1920-х гг. начинает действовать Коммунистическая партия, которая достаточно быстро стала объектом критики со стороны действующего режима. И с этого же времени начинается более основательное изучение в Японии философии марксизма. Публикуются переводы ряда знаковых работ марксизма-ленинизма: «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина (1927), «К вопросу о развитии монистиче-

ского взгляда на историю» Г. В. Плеханова и «Диалектика природы» Ф. Энгельса (1929), «Немецкая идеология» К. Маркса и Ф. Энгельса (1930). С конца 1920-х – начала 1930-х гг. начинают действовать открытые организации по изучению философии марксизма и вопросов материализма: Институт пролетарской науки, открытый в 1929 г., а также Лига воинствующих атеистов, появившаяся в 1931 г. и уже через год признанная незаконной, и Общество по изучению материализма, сформированное в 1932 г. для легального изучения и пропаганды марксистских идей. Как раз последняя организация стала оплотом борьбы с усиливающейся милитаризацией страны и активно выступала против государственной пропаганды национализма [Поспелов, 1974. С. 7–11].

Среди наиболее видных деятелей данной организации можно выделить таких, как Тосака Дзюн (1900–1945), Нагата Хироси (1905–1947), Кодзаи Ёсисигэ (1903–1990) и ряд других. И если Нагата Хироси выступает как теоретик марксизма и ведущий переводчик основных произведений марксизма-ленинизма и в большей степени ведет академическую работу по систематизации японской философской мысли начиная с анализа зарождения материалистических идей в философских течениях эпохи Эдо (см.: [Нагата, 1990; 1991], то Тосака Дзюн при поддержке Кодзаи Ёсисигэ в большей степени развивает актуальные положения марксистской философии применительно к существующей государственной политике. Японский исследователь середины XX в. Мори Коити среди прочих выделяет двух первых авторов как наиболее значимых философов марксистского толка в 1920–1940 гг. и отмечает, что их труды «имеют значение памятника, выражающего достижения марксистской философии Японии довоенного периода» [1964. С. 22]. В своих произведениях они подвергают серьезной критике академическую философию или же философию идеализма, к которой относились все представители Киотской школы, а также выступают против идеологии японизма, выраженной в идее о духе Ямато и концепции национальной сущности *кокутай*, и так или иначе затрагивают тему войны, милитаристской риторики и фашизма.

В первую очередь к данной тематике обращается Тосака Дзюн как руководитель Общества по изучению материализма, изложив свои мысли в труде «Японская идеология», изданном в 1935 г. Название работы было снабжено следующим подзаголовком: критика идей японского фашизма и либерализма. Работа в основном как раз и посвящена критическому анализу идеологических концепций Японии 1930-х гг. Тосака Дзюн подмечает, что их авторы путем методологических ошибок в рассуждениях так или иначе приходят к декларированию примата японизма или же концепции японского духа и способствуют насаждению милитаристского сознания. Интеллигенция, которая могла бы оспорить такой путь развития, в большей степени увлечена интерпретаторской философией или же литературизмом, одним из методов которой становится филологизм как толкование ключевых понятий японской культуры и особенностей развития японской истории посредством обращения к классической литературе. *«Теоретические проблемы, обсуждаемые интеллигенцией нашего времени, касаются проблем, в которых заинтересованы прежде всего литераторы в широком смысле слова. Теории такого рода невольно наводят на мысль: не стремятся ли интеллигенты быть главенствующей силой в обществе? И здесь не остается места для сомнений»*, – заключает Тосака [1982. С. 25].

Представленный интеллигенцией метод становится основой для формирования идеологии японизма, основанной на истолковании японской истории. Тосака Дзюн приводит составляющие японизма: «В его содержание включаются такие принципы, как японский дух, идеи японских физиократов, японский азиатизм (теория главенства Японии в Азии). Поэтому в конечном счете весь японизм – отборный, унифицированный – должен был свестись к “абсолютизму”, что и произошло на самом деле. Если относительно “тэнно” (японский император) идут бесконечные дискуссии, то “абсолютизм” есть не что иное, как примененный к истории Японии метод интерпретаторской философии, принявший форму филологизма» [Там же. С. 27–28]. В другой части книги он уточняет содержание японизма и уже о трех составляющих. Во-первых, это определенный набор

категорий: Япония, народ, дух нации, сельское хозяйство, путь богов, бог, император. Далее антитехнизм, выступающий как антиматериализм в связке с мировым фашизмом. И наконец, архаизм, связанный с опорой на категории японских классических филологических изысканий и тэнноизма [Там же. С. 83].

В данной ситуации либеральная интеллигенция, несмотря на наступление японизма и желание стать главенствующей силой, все больше отстраняется от работы с массовым сознанием. «Японизм не только понимает, что он является формой современного общественного сознания, но, как видно, взял курс на более активное распространение своего влияния на массы; раздаются даже голоса, что японизм призван осуществлять просвещение масс. И вот в таких условиях ученые либералы считают ниже своего достоинства участвовать в просвещении масс» [Там же. С. 30], – отмечает Тосака Дзюн и негодует в связи с тем, что его современники, философы и литераторы, все больше увлечены рассуждениями метафизического толка и самоанализом, нежели чем-то более реальным. Его возмущает, что «эта услуга либералов “просветительскому движению” японизма и содействовала переходу этого движения уже на ступень *контроля культуры*, что и явилось первым наступательным актом японизма как духовного фашизма» [Тосака, 1982. С. 30].

Японизм определяется не только как фашизм, но также и как идеология и доктрина милитаризма. Тосака Дзюн отмечает, что «если же говорить прямо, то *японизм* – это понятие, сердцевиной которого является *доктрина* милитаризма, и, как *форма* определенной *идеи*, он с самого начала обладает исключительно ясно выраженным свойством идеологии» [Там же. С. 131]. А основой японизма в данном контексте выступает милитаристское сознание, которое формируется военизированным правительством современной Японии.

Единственным выходом из ситуации Тосака Дзюн представляет, конечно, установление господства рабочего класса в плане социальной организации и переход на позиции материализма в идеологическом плане. Но в представленных фрагментах его рассуждений мы также читаем его

четкое понимание современной ситуации и желание бороться за свою страну посредством критики идеологии японизма.

Кодзай Ёсисигэ, соратник Тосака Дзюн по коммунистической партии и Обществу по изучению материализма, в своих трудах обращается к критике уже непосредственно академической философии. В работе «Современная философия» (1937) он через критику европейской и американской философии предостерегает японскую философскую школу от следования по их пути развития, а не по пути диалектического материализма в связи с тем, что это приведет к обоснованию нацистского мировоззрения, как это произошло в Германии. Свое рассуждение он начинает с тезиса, что всякой эпохе характерна своя философия. «Философия суммарно выражает материальные и идейные черты эпохи, а это и означает, что эпоха отражается в философии», – пишет Кодзай Ёсисигэ [1974. С. 13]. Далее он рассматривает особенности развития немецкой классической философии и американского прагматизма, отмечая, что каждое из этих направлений выдвигало либо примат теории над практикой, либо практики над теорией, но не давало ничего совместного. При этом сам характер философских рассуждений или приводил к мистицизму, как это было в философии жизни и в дальнейшем послужило опорой для формирования мировоззрения нации, или же выступал игрой разума. Перестройка в направлении большего мистицизма, с одной стороны, и еще большей теоретизации, с другой, произошла после Первой мировой войны, отдалив формирование философии как науки. Можно сказать, что философия отходит на второй план, а на первый план выходит мировоззрение. Кодзай Ёсисигэ отмечает, что «требования практичности философии “мировоззренческий” идеализм провозглашал “философией жизни”. В нацистском мировоззрении это требование приобретает наиболее открытую форму. Философия уже не смеет быть ни развлечением, ни созерцанием. Больше того, философия должна стать высшей формой “служения знанием”, восполняющей “принудительную трудовую повинность” и “повинность обороны страны”, должна взять на себя единственную обязанность фронтального наступления на “враждебное мировоззрение”. В этом мы находим в наиболее концентриро-

ванной форме стимул практики, наглядно определяющий “мировоззренческий” идеализм как продукт эпохи империализма» [Кодзай, 1974. С. 90]. И философская мысль Японии уже стремительными шагами двигалась по этому пути, поскольку «решающую роль здесь сыграло сходство социальной обстановки в нацистской Германии и современной Японии» [Там же. С. 64]. Единственное разрешение данной ситуации Кодзай Ёсисигэ видит в дальнейшем изучении и пропаганде идей диалектического материализма и критике немецкого идеализма, прочно укоренившегося в академической среде.

Уже после окончания Второй мировой войны Кодзай Ёсисигэ обращается к тематике войны в разговоре об общественной психологии и идеологии с точки зрения исторического материализма. Автор с беспокойством отмечает, что японское правительство конца 1940-х – начала 1950-х гг. все еще продвигает идеологию войны, но уже под видом теорий отрицания и преждевременности перевооружения: «В современных условиях эти теории представляют собой не что иное, как официально провозглашаемую идеологию войны, направленную на то, чтобы перед лицом мощных международных и внутренних миролюбивых сил отвлечь внимание масс от интенсивно осуществляемой в настоящее время подготовки войны» [Кодзай, 1964. С. 46]. При этом расхождение данной идеологии и фактов настолько велико, что уже носит *демагогический характер*. И если идеология императорской системы старалась связать свое содержание с древностью и стариной, обращаясь к японской мифологии, то современный ее вариант обращается к космополитизму, идее мира и гуманизму. Что касается общественной психологии, понимаемой как общественное мнение и взгляды, то здесь налицо неприятие войны. «Причем, когда народ высказывает свое отрицательное отношение к войне, его психология определяется скорее не условиями повседневной жизни в настоящее время, а главным образом воспоминаниями о тяжелом прошлом и беспокойством о тех несчастьях, которые могут возникнуть в будущем», – отмечает Кодзай Ёсисигэ [1964. С. 51]. Таким образом, в послевоенное время наблюдается идеологическая дихотомия: с одной стороны,

идеология войны как правительственная парадигма, а с другой – психология мира в сознании масс. Кодзай Ёсисигэ призывает к их разделению и разграничению, поскольку только тогда можно будет отказаться от навязанной идеологии войны и утвердить психологию мира, иначе одно поглотит другое. При этом нужно различать как саму идеологию войны, военную демагогию, выступающую идеологией господствующего класса, так и сознание масс, подверженное воздействию данной идеологии. И корректировке надлежит подвергать именно сознание масс, стремящееся к миру: «Необходимо... прокладывать путь психологии мира, а также отвечающей ее развитию простой и ясной идеологии народа (возможность мирного сосуществования двух миров, заключение мирного договора между пятью великими державами, запрещение атомного и бактериологического оружия, запрещение военной пропаганды, заключение мирного договора между странами Азии и Тихого океана, борьба против перевооружения, борьба против мобилизации в армию и т. п.)» [Там же. С. 54].

Указанные позиции представителей марксистской философии первой половины XX в., на наш взгляд, отражают их переживания относительно усиливающейся милитаризации страны. Так, для Катаяма Сэна ситуация становится критической, и он заявляет о неизбежности войны для Японии на фоне затянувшегося внутреннего экономического кризиса, и как раз имперские устремления станут способом снятия общественного напряжения. Тосака Дзюн более теоретически рассматривает милитаризацию Японии и видит причину в развитии идеологии. По его мнению, все популярные идеологии идеалистического толка в Японии сводятся к японизму, поскольку опираются на метод филологизма применительно к истории Японии. В целом идеология японизма опирается на ряд плохо выстраивающихся в систему категорий, среди них народ, дух нации, сельское хозяйство, путь богов и император, а также идею антитехницизма и архаические представления. Тосака Дзюн прямо заявляет, что японизм выступает как основа милитаристского сознания масс и является формой духовного фашизма. И третий рассмотренный нами автор, соратник Тосака Дзюн, Кодзай Ёсисигэ исходит из того, что в нацистском мировоз-

зрении философии отводится определенная функция, а именно – формирование мировоззрения, способного оборонять страну от вражеского воздействия. И он приходит к выводу о том, что японская академическая философия уже следовала по этому пути, констатируя сходство этапов развития философии в Германии и Японии. Уже после Второй мировой войны Кодзай Ёсисигэ пишет более открыто и говорит о существовании идеологической дихотомии общественного сознания, поскольку правительство под видом гуманизма пропагандирует идеологию войны, а противостоит этому психология мира как запрос уставшего от войны общества.

Список литературы / References

Катаяма Сэн. Моя жизнь / Пер. с англ. С. Мятёжного. М.; Л.: Московский рабочий, 1926. 79 с.

Katayama Sen. Moya zhizn' [My life] / Trans. from English S. Myatezhny. Moscow; Leningrad, Moskovskiy rabochiy, 1926. 79 p. (in Russ.)

Катаяма Сэн. Японский милитаризм и война // К вопросу о зарождении и развитии марксизма в Японии. М.: Госполитиздат, 1960. Вып. 33. С. 35–46.

Katayama Sen. Yaponskiy militarizm i voyna [Japanese militarism and war]. In: K voprosu o zarozhdenii i razvitiu marksizma v Yaponii [On the birth and development of Marxism in Japan]. Moscow, Gospolitizdat, 1960, iss. 33, p. 35–46. (in Russ.)

Кодзай Ёсисигэ. Исторический материализм и общественная психология (Пер. Ю. Б. Козловского) // Современные прогрессивные философы Японии: Сб. ст.: Пер. с яп. М.: Прогресс, 1964. С. 42–57.

Kozai Yoshishige. Istoricheskiy materializm i obshchestvennaya psikhologiya [Historical materialism and social psychology] (Transl. by Yu. B. Kozlovsky). In: Sovremennye progressivnye filosofy Yaponii [Modern progressive philosophers of Japan]. Collected articles. Moscow, Progress Publ., 1964, p. 42–57. (in Russ.)

Кодзай Ёсисигэ. Современная философия. Заметки о «Духе Ямато» / Пер. с яп. Л. Ш. Шахназаровой. М.: Наука, 1974. 208 с.

Kozai Yoshishige. Sovremennaya filosofiya. Zametki o "Dukhe Yamato" [Modern philosophy. Notes on the "Spirit of Yamato"]. Transl. from Jap. by L. Sh. Shakhnazarova. Moscow, Nauka, 1974, 208 p. (in Russ.)

Мори Коити. Развитие материалистической философии в Японии после Второй мировой войны (Пер. с яп. Т. Д. Калашниковой) // Современные прогрессивные философы Японии: Сб. ст. М.: Прогресс, 1964. С. 17–41.

Mori Koichi. Razvitie materialisticheskoy filosofii v Yaponii posle Vtoroy mirovoy voyny [The development of materialist philosophy in Japan after the Second World War] (Transl. by T. D. Kalashnikova). In: Sovremennye progressivnye filosofi Yaponii [Modern progressive philosophers of Japan]. Collected articles. Moscow, Progress Publ., 1964, p. 17–41. (in Russ.)

Нагата Хироси. История философской мысли Японии / Пер. с яп., общ. ред. и вступ. ст. Ю. Б. Козловского. М.: Прогресс, 1991. 416 с.

Nagata Hiroshi. Istoriya filosofskoy mysli Yaponii [The history of Japanese philosophical thought]. Transl. from Jap., General editing and introductory article by Yu. B. Kozlovsky. Moscow, Progress Publ., 1991, 416 p. (in Russ.)

Нагата Хироси. История японского материализма / Пер. с яп., послесл. и примеч. Л. Ш. Шахназаровой. М.: Мысль, 1990. 333 с.

Nagata Hiroshi. Istoriya yaponskogo materializma [The history of Japanese materialism]. Transl. from Jap., afterword and notes by L. Sh. Shakhnazarova. Moscow, Mysl' Publ., 1990, 333 p. (in Russ.)

Поспелов Б. В. Очерки философии и социологии современной Японии. М.: Наука, 1974. 304 с.

Pospelov B. V. Ocherki filosofii i sotsiologii sovremennoy Yaponii [Sketches of philosophy and sociology of modern Japan]. Moscow, Nauka, 1974, 304 p. (in Russ.)

Тосака Дзюн. Японская идеология / Сокр. пер. с яп. Л. Ш. Шахназаровой. М.: Прогресс, 1982. 250 с.

Tosaka Jun. Yaponskaya ideologiya [Japanese ideology]. Transl. from Jap. by L. Sh. Shakhnazarova. Moscow, Progress Publ., 1982, 250 p. (in Russ.)

Язовская О. В. Японские интеллектуалы 1930–1940-х гг.: противодействие националистическим представлениям в философии Киотской школы на этапе ее становления // Общество: философия, история, культура. 2018. №10. С. 40–44.

Yazovskaya O. V. Yaponskie intellektualy 1930–1940-kh gg.: protivodeystvie natsionalisticheskim predstavleniyam v filosofii Kiotskoy shkoly na etape ee stanovleniya [Japanese intellectuals of the 1930s–1940s: counter-acting the nationalistic ideas in the Kyoto School of philosophy during its emergence]. *Society: Philosophy, History, Culture*, 2018, no. 10, p. 40–44. (in Russ.)

Harootunian H. D. Time, everydayness and the specter of fascism. Tosaka Jun and philosophy's new vocation. *Re-Politicising the Kyoto School as Philosophy*. Abingdon, New York, Routledge, 2008, p. 96–112.

Материал поступил в редколлегию

Received

19.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Язовская Ольга Валерьевна, кандидат культурологии, доцент кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (пр. Ленина, 51, Екатеринбург, 620083, Россия)

Olga V. Yazovskaya, Candidate of Science (Culturology), Associate Professor at the Department of the History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin (51 Lenin Ave., Ekaterinburg, 620083, Russian Federation)

yazolga@gmail.com

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-63-76

Критика разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля

С. В. Бердаус

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Рассмотрена концепция разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля. На основе концептуально-терминологического анализа показана специфика понимания в рамках феноменологии категории разума и категории трансцендентального. Особенностью феноменологического понимания трансцендентального является приписывание ему индивидуальных характеристик, в отличие от кантовской традиции, где трансцендентальное понимается как нечто абстрактное, идеальное и универсальное. Партикулярные характеристики трансцендентального обуславливают и специфику понимания разума, которая может быть проиллюстрирована образом «сети». Эта разумная «сеть» пронизывает все сознание (т.е. и область мышления, и область чувствования и воления), этим в свою очередь объясняются особенности феноменологической спецификации разума на логический, практический и аксиологический. Представлены две модели этой спецификации (критики): параллелизм (Parallelismus) и переплетение (Verflechtung). Высказано предположение, что первая модель используется Гуссерлем в целях демонстрации системных взаимоотношений выделенных областей разума, а модель переплетения отвечает за описание функционирования этой системы.

Ключевые слова

феноменология, Гуссерль, разум, трансцендентальная феноменология, логический разум, практический разум, аксиологический разум, параллелизм, переплетение

Благодарности

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 16-33-01169)

© С. В. Бердаус, 2019

Для цитирования

Бердаус С. В. Критика разума в трансцендентальной феноменологии Гуссерля // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 63–76. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-63-76

Criticism of Reason in Husserl's Transcendental Phenomenology

S. V. Berdaus

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The paper is devoted to the concept of reason in Husserl's transcendental phenomenology. By analyzing the concepts and terminology, the author shows the specific of reason and transcendentality in phenomenology. The specific of phenomenological transcendentality is in the possibility to prescribe to it individual features in contrast to Kantian transcendentality, which is abstract, ideal and universal. This specific of transcendentality leads to the concept of reason as a "net", which covers the whole area of mind, including thinking, feeling, willing. Therefore, phenomenological reason is divided into logical, practical and axiological. The paper presents two kinds of that specification of reason in phenomenology – parallelism (Parallelismus) and interweaving (Verflechtung). The author assumes that Husserl uses the former model to demonstrate the system relationships of the selected areas of the reason, while the latter model is responsible for describing the functioning of this system.

Keywords

phenomenology, Husserl, reason, transcendental phenomenology, logical reason, practical reason, axiological reason, parallelism, interweaving

Acknowledgements

Work is performed with financial support of RFBR (project № 16-33-01169)

For citation

Berdaus S. V. Criticism of Reason in Husserl's Transcendental Phenomenology. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 63–76. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-63-76

Трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля по праву считается наиболее сложной и противоречивой составляющей феноменологии в целом. Стремясь к последовательному изложению своих взглядов, Гус-

серль в первой книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (далее – «Идеи») совершил значительный шаг – инкорпорировал в свою философию трансцендентального субъекта как носителя чистого сознания. Как известно, ряд последователей и сторонников феноменологии Гуссерля времен «Логических исследований» отказались принять подобное новшество и пошли по пути собственных философских изысканий. Вокруг сложившейся ситуации есть ряд дискуссий, центральной из них может считаться вопрос: являлся ли трансцендентальный поворот эволюционным или же он спровоцирован внутренними противоречиями Гуссерля и его желанием в этой связи прибегнуть к новому инструментарию. Нас в этой ситуации интересует скорее предметное содержание трансцендентального поворота, а именно, природа трансцендентализма Гуссерля. Разумеется, этот предельно широкий вопрос требует сужения рамок, поскольку объем статьи не позволит приблизиться к его полноценному освещению. Поэтому мы остановимся на более узком предметном поле – концепции разума, включающей его критику. Исследование этого предметного поля в силу его специфики поможет, на наш взгляд, расширить представление о трансцендентальной феноменологии, объемлющей, с одной стороны, органическим, а с другой – новаторским образом элементы как теоретической, так и практической философии.

Для начала коснемся некоторых сущностных особенностей трансцендентализма основателя феноменологии. Дэн Захави отмечает: «Гуссерль (в отличие от Канта и немецкого идеализма по большей части) не понимал трансцендентального субъекта как абстрактного, идеального, универсального (general) или трансперсонального субъекта. Напротив, трансцендентальный субъект, или, если точнее, *моя трансцендентальная субъективность* – это моя конкретная и индивидуальная субъективность» [Zahavi, 2003. Р. 48]. Подобное толкование трансцендентального есть сумма тех составляемых, из которых складывается феноменологический метод – (1) установки наук о фактах, в которых естествоиспытатель «...констатирует *существующее* по мере опыта, *опытное познание есть для него акт обоснования*, какой никак не возможно было бы заменить простым воображе-

нием» [Гуссерль, 2009. С. 43] и (2) установки наук о сущности, которые «...исключительно свободны от каких-либо полаганий фактического» [Там же. С. 42], которые не познают «...никакого положения дел помимо эйдетически значимого». Другими словами, это сумма или «слияние»¹ частного (опыт) и универсального (эйдос), это синтез, который возможен лишь при условии, что «...философу удалось пробиться к ясному пониманию самого себя как субъективности, функционирующей в качестве первоисточника <...> познающей субъективности как изначальному средоточию всех объективных смысловых образований и бытийных значимостей» [Гуссерль, 2013. С. 170]. Легко прослеживаемая здесь аналогия с другим эпохальным философским «слиянием», а именно эмпиризма и рационализма, произошедшего в результате совершенного Кантом «коперниканского переворота», вполне уместна. Гуссерль признает, что философия Канта находится на пути к подлинной трансцендентальной философии, а точнее, что она «соразмерна формально-всеобщему смыслу трансцендентальной философии в нашей (т. е. феноменологической. – С. Б.) дефиниции» [Там же]. Однако фундаментальное размежевание с этой традицией Гуссерль проводит по линии методологической обоснованности: «Кант никогда не погружался в необъятные глубины фундаментального картезианского воззрения, а его собственная проблематика никогда не давала ему повода искать в этих глубинах последние обоснования и решения» [Там же]. И как следствие, все трансцендентальные понятия Канта – «понятие Я трансцендентальной апперцепции, понятия различных трансцендентальных способностей, понятие “вещи по себе” [“Ding an sich”] (лежащей в основе и тел,

¹ Подчеркнем, что мы ведем речь о «слиянии» именно установок, а вовсе не наук о фактах и наук о сущностях. Мы ни на мгновение не упускаем из виду, что «чистая, или трансцендентальная, феноменология получит свое обоснование не как наука о фактах, но как наука о сущностях (как наука “эйдетическая”), как наука, которая намерена констатировать исключительно “познания сущности” – никакие не “факты”» [Гуссерль, 2009. С. 20–21]. При этом не следует забывать о дальнейших планах Гуссерля в разработке проблем трансцендентальной феноменологии, а именно вопроса о том, «в какой мере трансцендентальные феномены доступны исследованию в качестве единичных фактов и каково отношение такого исследования фактов к идее метафизики» [Там же. С. 22].

и душ) – суть конструктивные понятия, которые принципиально противятся последнему прояснению. Это в полной мере относится и к позднейшим идеалистическим системам» [Там же. С. 327]. Другими словами, только посредством «картезианского воззрения», а отнюдь не кантовского конструктивизма, философия может подойти к такому знанию души, такой универсальной психологии (очищенной от «нововременной идеи объективистской универсальной науки *more geometrico* с ее психофизическим дуализмом» [Там же. С. 333]) – трансцендентальной феноменологии – которая сможет реализовать идеал подлинной науки наук. Выполнение этой феноменологической программы, предполагающей глубокое проникновение в пласты субъективности, требовало от Гуссерля, с одной стороны, ясного, с другой стороны, авторского понимания источника этой субъективности – разума.

Теперь перейдем к смысловому полю термина «разум». На самом деле спорадическое появление в текстах Гуссерля этого термина, которому редко сопутствует концептуальное сопровождение (как, например, в четвертом разделе «Идей»), может вызвать недоумение. Принято считать, что предметное поле феноменологии – это сознание. Однако в ряде произведений Гуссерль либо мимоходом, реже концептуально предлагает говорить о разуме. Более того, в разделе «Разум и действительность» «Идей» можно и вовсе встретить такую конструкцию, как «сознание разума». Как отмечает Н. В. Мотрошилова, «хотя термины “сознание” и “разум” традиционны для философии, их соединение в одно слово (причем при главенстве сознания) нетрадиционно, необычно. Но как раз в таком соединении прочитывается специфика феноменологии» [2003. С. 489]. В чем же заключается эта специфика? Если говорить о соотношении сознания и разума в феноменологии, то можно увидеть следующую «расстановку сил». «Сознание – это <...> источник разума и неразумности, нрава и несправедливости, реальности и фикции, ценности и бросовости, деяний и злодеяний – всего и всяческого такого» [Гуссерль, 2009. С. 273]. Сущность сознания, по словам Гуссерля, заключается в том, «чтобы скрывать в себе “смысл” <...> квинтэссенцию “души”, “духа”, “разума”» [Там же]. Так что же вкладывает

Гуссерль в понятие разума? В первом томе «Логических исследований» сказано, что в рамках феноменологии понятие разума (в отличие от философии Канта) «не признается душевной способностью в собственном смысле», соответственно термин «разум» берется «просто как указание на направление в сторону “формы мышления” и ее идеальных законов» [Гуссерль, 2011а. С. 187]. Формальная природа разума подчеркивается и в «Картезианских медитациях», где разум есть «...название для универсальной сущностной структурной формы трансцендентальной субъективности вообще» [Гуссерль, 2010. С. 76]. Формально-структурная характеристика разума дополняется еще одной, по всей видимости, основополагающей функцией, а именно: разум несет ответственность за целостное протекание «жизни» сознания. Об этом Гуссерль пишет в не-большой работе «Феноменология и теория познания» (1917): «...сознание – это единство и единство под названием разума» [Husserl, 1987. S. 197]. Далее следует пассаж, в котором заключается одна из ключевых особенностей гуссерлевского трансцендентализма: «познающий, оценивающий и практический разум неразрывно связаны друг с другом, и нет никакой теории познания, отдельной от теории ценности и теории воли, никаких трансцендентальных наук, обособленных в соответствии с определенными типами разума, но есть единая трансцендентальная доктрина разума, которая сама сливается в единую трансцендентальную науку о чистом сознании в целом – чистую или трансцендентальную феноменологию» [Ibid.].

Итак, прибегая к сравнению, можно рассмотреть идущую от Аристотеля традицию разделения души на части, где обычно выделялась своего рода когнитивная элита – научная часть, добродетелью которой является мудрость (*софия*) – состоящая в чистом созерцании (*теории*) и направленная на вечные и неизменные предметы, а с другой стороны – менее благородная часть – рассчитывающая, которая направлена на становящиеся вещи и высшей добродетелью которой является рассудительность, отвечающая за выбор и достижение поставленных целей. Эта традиция (репрезентации которой могут носить самый разнообразный характер) играла одну

из ключевых ролей в западной философии вплоть до наших дней. Ее основным алгоритмом и целью было выискивание метафизической (часто божественной) частички в душе или сознании человека, которая отличала бы его от животного, позволяла ему абстрактно мыслить, выносить априорные синтетические суждения и т. д. Позиция Гуссерля отличается от этой традиции главным образом тем, что он не выискивает какие-либо части в сознании, а скорее предлагает наделить разумностью «сеть», матрицу, на основе которой живет сознание в целом. Таким образом, и теоретико-познавательные акты, и акты воления и оценивания (пускай и в разной степени) постулируются разумными и, как следствие, гомогенными². Какую же роль в этой ситуации играла критика разума?

Из приведенного выше пассажа мы узнали, что Гуссерль выделяет три области разума – познающий (в текстах он может называться логический или теоретический), оценивающий (аксиологический) и практический разум. В этом же пассаже он делает ударение на том, что эти виды разума не могут исследоваться порознь (ср. с автономией практического разума по отношению к теоретическому в философии Канта). Абсолютизируется эта неразрывность в «Кризисе европейских наук», где в заключительном параграфе Гуссерль утверждает, что «...разум не следует разделять на “теоретический”, “практический” и “аксиологический” и какой бы то ни было еще...» [Гуссерль, 2013. С. 442]. Соответственно, говоря о критике, Гуссерль, по всей видимости, имеет в виду именно разграничение, определение функций и прочие формальные структурные вопросы анализа чего-то единого, а не собственно разделение, разобособление.

Итак, с 1906 г. Гуссерль ставит себе основной задачей критику разума: «Прежде всего, я определяю для себя общую задачу, которая должна быть решена мною, с тем, чтобы я мог назвать себя философом. Я имею в виду критику разума. Критику логического и практического разума, а также оценивающего разума» [Husserl, 2004. S. 445]. Выше мы использовали образ разумной «сети», пронизывающей сознание. Этот образ удачно коррелиру-

² Различие этих элементов по критерию объективируемости и необъективируемости, разумеется, принимается во внимание, но об этом будет сказано позже.

ет с двумя предложенными Гуссерлем моделями соотношения типов (или областей) разума, а именно, *параллелизмом* (Parallelismus) и *переплетением* (Verflechtung).

Параллелизм

В текстах Гуссерля мы не найдем какого-либо прямого объяснения этой метафоры. Для философии ситуация непряясненной метафоры – не самая лучшая. Часто она может привести к злоупотреблениям и искажениям смысла. В целях соблюдения максимально корректных границ интерпретации, К. Шпан в своей работе «Феноменологическая теория поступка» предлагает придерживаться нейтральной, чисто «геометрической» стратегии: «“Быть параллельным” означает, прежде всего, что что-то движется в одном направлении и на одинаковом расстоянии рядом с чем-то другим, и что оно находится на одинаковом расстоянии друг от друга во всех точках. С другой стороны, это означает, что процесс существует, происходит одновременно таким же или аналогичным образом с чем-то другим. Под “параллелизмом” понимается соответствие, сходная природа или точная согласованность. Деятельность “распараллеливания” предполагает сравнительное сопоставление» [Spahn, 1996. S. 62]. В целом мотив параллелизма пронизывает те рассуждения основателя феноменологии, где он пытается предложить некий систематический взгляд на природу сознания, на целостную модель теории познания и трансцендентальной психологии (см. таблицу).

Еще раз отметим, что, устанавливая параллелизм указанных идей, актов и структур, Гуссерль пытается охватить все области сознания, создать для них единую теорию познания. Первая сторона параллелизма – развиваться в непосредственной близости друг от друга. Вторая – это все-таки необходимость сохранения расстояния между областями. И действительно, за счет параллелизма сохраняется сущностное различие: «“этика” не есть “логика”; “любить” – это не “судить”» [Mariani, 2012. P. 17]. В этом месте наиболее четко вырисовывается общий принцип критики разума, осуществляемой Гуссерлем, исходящий из исконного значения древнегреческого слова ἡ κριτική – искусство разбирать. Основной задачей выступает

Область разума	Класс интенциональных переживаний, характер актов	Философско-феноменологические дисциплины *	Фундаментальные философские идеи **	Уровни человеческого знания ***
Логический разум	Акты представления и мышления	Формальная логика	Истина	Теоретический
Аксиологический разум	Акты чувствования	Формальная аксиология	Красота	Нормативный
Практический разум	Акты воления	Формальная практика	Благо	Практический

Примечания

* «...перейдём к параллелям логики и этики в соответствии с параллелями типов актов (Акт) и разума, на которых эти дисциплины сущностно основаны: с одной стороны, разум, выносящий суждение, с другой – практический разум, в связи с чем напрашивается идея, что теперь и логике – в определенном и узко ограниченном смысле формальной логики – параллельным образом должна соответствовать в аналогичном смысле формальная и равным образом априорная практика. То же самое относится и к параллелям с оценивающим разумом, оценивающим именно в самом широком смысле, а не только в смысле эстетической оценки. Это приводит к одной из тех мыслей, которые являются сущностными основами тесной связи формальной практики с формальной аксиологией в качестве априорной формальной дисциплины о ценностях, и, соответственно, содержания ценностей и значения ценностей» [Husserl, 1988. S. 3]. Таким образом, мы видим, что Гуссерль предлагает ввести в феноменологический дискурс две новые формальные дисциплины: формальную практику и формальную аксиологию. Идеи этих новых формальных дисциплин, которые в философской традиции никогда не становились концепциями, а также их разграничение и исследование являются главной темой «Лекций об основных вопросах этики и аксиологии 1914 г.».

** «Истина, добро и красота традиционно изображаются как согласованные философские идеи, и им соответствуют параллельные нормативные философские дисциплины: логика, этика, эстетика» [Husserl, 1988. S. 3].

*** Исходной в этом случае является тема, развиваемая Гуссерлем в первом томе «Логических исследований», где утверждается что «каждая нормативная, а также и каждая практическая дисциплина опирается на одну или несколько теоретических дисциплин, поскольку норма ее должна обладать теоретическим содержанием, отделимым от идеи нормирования (долженствования), и научное исследование этого содержания является задачей соответствующих теоретических дисциплин» [Гуссерль, 2011а. С. 51]. Подробнее мы писали об этом в статье [Бердаус, Карпович, 2015]. Если коротко: «Теоретическая стадия составляет фундамент истины, на котором основывается значение законов (value of laws); нормативная стадия конституирована (этими) законами и, наконец, техническая стадия представляет собой область применения законов» [Fettagello, 2009. P. 165], соответственно, формальная этика (формальная аксиология и формальная практика) должна соответствовать себе эти три стадии, «чтобы четко отличать эмпирическое или психическое содержание от чистого сознания» [Ibid.].

установление границ, а вместе с этим и соответствующих функций, и компетенций для отдельно взятой области. Надо признать, что обрисованная нами в общих чертах концепция спецификации разума согласно модели параллелизма оставляет впечатление камерного произведения, предназначенного скорее для экспозиции основных идей, для пропедевтики и т. д., поскольку любые попытки начать работать по существу с этой концепцией тут же оборачиваются рядом трудностей, во многом обусловленных природой интенциональности.

Переплетение

Моделью, позволяющей нам увидеть соотношение теоретического, практического и аксиологического разума в динамике (обусловленной процессуальной природой интенциональности), является модель переплетения. В эскизных чертах модель переплетения встречается впервые во «Введении и заключении к лекциям по основным проблемам этики и аксиологии 1911 г.»: «исходя из естественного эмпирического факта душевной жизни человека, мы должны сказать, что познание (Erkenntnis) – всего лишь одна из функций этой душевной жизни, постоянно переплетаемая с другими» [Husserl, 1988. S. 183]. Теоретическим ядром этой модели является различие, проводимое в рамках феноменологии, между объективирующими и необъективирующими актами, например, «когда мы испытываем удовольствие от какой-либо вещи или когда она нас отталкивает, как неприятная, то мы ее *представляем* (курсив наш. – С. Б.). Однако мы имеем не просто представление и [в добавление] к этому еще чувство – как нечто в себе и для себя лишенное отношения и в таком случае просто ассоциативно присоединенное к вещи, но удовольствие или неудовольствие направлены на представленный предмет, и без такой направленности они вообще не могут существовать» [Гуссерль, 2011б. С. 357]. Таким образом, необъективирующие акты суть те самые акты чувствования и воления, которые являются параллельными актам мышления, которые, в свою очередь, являются объективирующими. Это взаимоотношение имеет прямое следствие из концепции интенциональности как направленности на объ-

ект. Объект должен быть всегда, а поэтому акты чувствования и акты воления как бы впечатаны в акты логического разума, «переплетены» с ним и, как следствие, являются зависимыми от него. Как образно выражается Гуссерль: «факел логического разума должен быть направлен на то, что скрыто в формах и нормах в сфере чувства и воли, подведя их к яркому свету» [Husserl, 1988. S. 69]. И хотя далее Гуссерль пишет, что «логические акты освещают и делают видимым только то, что есть. Они составляют только логические формы, а не своеобразное содержание параллельных сфер разума, представленных в этих формах» [Ibid.], тем не менее многие исследователи³ видят противоречие в том, что на фоне установления параллелизма областей разума один из них, а именно логический, играет ключевую и подчиняющую роль для двух других. Мы, в свою очередь, выступаем за позицию автономного использования модели параллелизма и модели переплетения, что позволяет устранить противоречия, вызванные скорее методологическими, нежели сущностными факторами.

Представленная нами карта трансцендентальной феноменологии Гуссерля, с акцентом на проводимой им критике разума, очевидным образом сделана в очень малом масштабе. Своей задачей мы видели именно набросок целостной картины, с тем, чтобы уже в дальнейших исследованиях осуществлять более глубокий анализ всех тех проблем, которые кроются за этой картиной. В заключение хотелось бы сказать, что при исследовании трансцендентальной феноменологии Гуссерля мы сталкиваемся с примером переосмысления классической рациональности (в «лице» ее субъекта), в которой мышление вытесняет чувства, а поступки являются строго целенаправленными. Трансформация этой модели рациональности, будучи одной из задач феноменологии, производилась Гуссерлем посредством инверсии субординации между разумом и сознанием. Расположив сознание в центре своей философии, Гуссерль модифицировал разум в формальную структуру, которая универсальным образом заполняет все поле трансцендентальной субъективности. Отныне субъект рассматривается через призму сознания, т. е. единого поля актов, в котором не может идти речи о ка-

³ См.: [Ferrarello, 2009; Loidolt, 2009; Mariani, 2012] и др.

кой-либо автономии одних актов в отношении других. Напротив, познающие, оценивающие акты, а также акты воления находятся между собой в теснейшей связи, на описание и объяснение которой и направлены модели параллелизма и переплетения в феноменологической критике разума.

Список литературы / References

Бердаус С. В., Карпович В. Н. Этика как нормативная дисциплина в феноменологии Гуссерля // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 3. С. 186–192.

Berdaus S. V., Karpovich V. N. Etika kak normativnaja disciplina v fenomenologii Gusserlja [Ethics as Normative Disciplines in Husserl's Phenomenology]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2015, vol. 13, no. 3, p. 186–192. (in Russ.)

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. А. В. Михайлова. М.: Академ. проект, 2009. 489 с.

Husserl E. Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy]. Moscow, Akademicheskyy Proekt Publ., 2009. (in Russ.)

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В. И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2010. 229 с.

Husserl E. Kartezijskie meditacii [Cartesian Meditations]. Moscow, Akademicheskyy Proekt Publ., 2010. (in Russ.)

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию. СПб.: Наука, 2013. 494 с.

Husserl E. Krizis evropeiskih nauk i transcendentalnaya fenomenologiya: Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy]. St. Petersburg, Nauka, 2013. (in Russ.)

Гуссерль Э. Логические исследования. Прологомены к чистой логике / Пер. Э. А. Бернштейна. М.: Академ. проект, 2011а. 563 с.

Husserl E. Logicheskie issledovanija. Prolegomeny k chistoj logike [Logical Investigations. Prolegomena to Pure Logic]. Moscow, Akademicheskij Proekt Publ., 2011. (in Russ.)

Гуссерль Э. Логические исследования / Пер. В. И. Молчанова. М.: Академ. проект, 2011б. Т. 2, ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. 563 с.

Husserl E. Logicheskie issledovanija [Logical Investigations]. Moscow, 2011b, vol. 2. (in Russ.)

Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология–Герменевтика, 2003. 720 с.

Motroshilova N. V. “Idei I” Edmunda Husserlya kak vvedenie v fenomenologiyu [Edmund Husserl’s “Ideas I” as an Introduction to Phenomenology]. Moscow, Fenomenologiya – Hermenevtika Publ., 2003. (in Russ.)

Ferrarello S. The Ethical Project and Intentionality in Edmund Husserl. In: Tymieniecka A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2009, vol. CIII: Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century, p. 161–178.

Husserl E. Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). In: *Husserliana, Gesammelte Werke*. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publ., 2004, Bd. 24, 553 S.

Husserl E. Phänomenologie und Erkenntnistheorie (1917). In: Husserl E. Aufsätze und Vorträge: 1911–1921: *Husserliana, Gesammelte Werke*. Hrsg. von T. Nenon und H. R. Sepp. Dordrecht, Boston, Martinus Nijhoff Publ., 1987, Bd. 25, S. 125–205.

Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914. In: *Husserliana, Gesammelte Werke*. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publ., 1988, Bd. 28, 523 S.

Loidolt S. Husserl and the Fact of Practical Reason – Phenomenological Claims Toward a Philosophical Ethics. *Santalka. Filosofija*, 2009, vol. 17, no. 3, p. 50–61.

Mariani E. L'éthique à l'épreuve de la raison. Critique, système et méthode dans les Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908–1914) de E. Husserl. In: Ubiali M., Wehrle M. (eds.). *Phaenomenologica* 216. Feeling and Value, Willing and Action. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2012, p. 13–30.

Spahn C. Phänomenologische Handlungstheorie: Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, 250 S.

Zahavi D. Husserl's Phenomenology. California, Stanford Uni. Press, 2003. 182 p.

Материал поступил в редколлегию

Received

12.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Бердаус Светлана Владимировна, младший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Svetlana V. Berdaus, Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

s.berdaus@yandex.ru

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-77-98

Д. Деннет и научный реализм: эмпирическая эквивалентность и эвиденциальное подкрепление теоретических утверждений^{*}

Н. В. Головки

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Цель работы – проинтерпретировать рассуждения Л. Лаудана и Дж. Леплина о несостоятельности тезисов эмпирической эквивалентности и недоопределенности теории

^{*} Это третья работа, посвященная, в широком смысле, рецепции работы Л. Лаудана «Опровержение конвергентного реализма» [Laudan, 1981] в свете авторской интерпретации определения существования «по Д. Россу» и сопутствующей концепции «тропического (rainforest) реализма». В последней работе [Головки, 2018б] мы обращались к критике Л. Лауданом абдуктивного вывода, связывающего успешность науки и истинность научного знания, а чуть раньше – рассматривали его критику идеи сходимости научного знания [Головки, 2018а]. Таким образом, формально, с точки зрения концепции существования Д. Росса мы уже рассмотрели основной аргумент в пользу научного реализма – аргумент «Чудеса не принимаются», а также основной аргумент против – «Аргумент от пессимистической метаиндукции». В этом смысле традиция (лучшее современное изложение которой, на наш взгляд, представлено С. Псилосом [Psilos, 1999]) предписывает нам также проанализировать еще один аргумент – «Аргумент от недоопределенности теории данными». Примечательно то, что десять лет назад мы уже проводили анализ этих ключевых для научного реализма аргументов (см.: [Головки, 2006; 2007; 2008]), однако тогда основная наша идея заключалась в том, чтобы построить авторскую интерпретацию натурализованного научного реализма М. Девитта в сочетании с идеями «внутреннего реализма» Х. Патнэма. Наша цель сейчас – показать, насколько значимым эвристическим потенциалом обладает перенос концепции реальных паттернов Д. Деннета в область метафизики науки.

© Н. В. Головки, 2019

данными в рамках «тропического (rainforest) реализма» Д. Росса и соответствующей фундаментальной концепции существования, в основании которой лежит концепция реальных паттернов Д. Деннета. Следуя Л. Лаудану и Дж. Леплину, основная проблема связана с абсолютизацией представления о том, что единственно значимой формой эвиденциального подкрепления теории является эмпирическое подтверждение ее следствий (консеквентализм). Мы полагаем, что концепцию «спасти явление» (П. Дюгем), как стратегию эвиденциального подкрепления, можно связать с нарративным типом объяснения. Определение «перспективы», которая задает паттерн, в терминах понятия «информационный канал» гарантирует, что объяснение в концепции Д. Росса – это не дедуктивный аргумент, это именно «рассказывание истории», которая дает возможность выделить значимое в предполагаемом объяснении. При этом не-консеквенталистский характер эвиденциального подкрепления паттерна обосновывается тем, что паттерн, который определяется как «отношение между данными», является реальным только в том случае, если содержит информацию о другом паттерне, воспроизводит только структурные характеристики реальности и отвечает характерному для концепции «спасти явление» представлению о возможной причине явления, отражая представление о «естественной классификации».

Ключевые слова

эмпирическая эквивалентность, недоопределенность теории данными, нарративное объяснение, реальные паттерны, перспектива, П. Дюгем, Дж. Леплин, Л. Лаудан, Д. Росс

Для цитирования

Головкин Н. В. Д. Деннет и научный реализм: эмпирическая эквивалентность и эвиденциальное подкрепление теоретических утверждений // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 77–98. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-77-98

D. Dennett and Scientific Realism: Empirical Equivalence and Evidential Support of Theoretical Statements

N. V. Golovko

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The paper aims to interpret the reasoning of L. Laudan and J. Leplin on the inconsistency of the theses of empirical equivalence and underdetermination of the theory by data within D. Ross's rainforest realism and D. Dennett's real patterns concepts. Following L. Laudan and J. Leplin,

the main problem is with the absolutization of the idea that the only significant form of evidential support of a theory is the empirical confirmation of its consequences (consequentialism). We believe that the conception “to save the phenomena” (P. Duhem), as a possible alternative strategy of evidential support, could be connected with the narrative type of explanation. The definition of “perspective” that defines a pattern in terms of the “information channel” concept ensures that the explanation within D. Ross’s conception is not a deductive argument, it is precisely a “story telling” that makes it possible to single out what is significant in the intended explanation. At the same time, the non-consequentialist nature of the evidential support of the pattern (that is defined with respect to the relations between data) is justified by the fact that the pattern is real only if it contains information about another pattern, reproduces only the structural characteristics of reality, and represents the probable causes of the phenomena explained via the idea of “natural classification” within “to save the phenomena” conception.

Keywords

empirical equivalence, underdetermination of theory by evidence, narrative explanation, real patterns, perspective, P. Duhem, J. Leplin, L. Laudan, D. Ross

For citation

Golovko N. V. D. Dennett and Scientific Realism: Empirical Equivalence and Evidential Support of Theoretical Statements. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 71–90. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-71-90

Как отмечают Л. Лаудан и Дж. Леплин, в XX в. философский анализ научных теорий придал неоправданно большое эпистемическое значение двум тезисам: «для каждой успешной теории всегда есть эмпирически эквивалентная... и, по большей части в силу эмпирической эквивалентности, – выбор между теориями радикально недоопределен (underdetermined) любыми доступными (conceivable) данными. Мы отвергаем оба [этих тезиса]» [Laudan, Leplin, 1991. Р. 449]. Отличительная особенность рассуждений Л. Лаудана и Дж. Леплина заключается в том, что они сводят оба этих тезиса к проблеме выбора подходящей «логики подкрепления»: «Предполагается, что если теории разделяют одни и те же эмпирические следствия, то они одинаковым образом подкрепляются (supported) ими. Мы оспорим это предположение, а также редукцию эвиденциальных (evidential) отношений к семантическим, на которую оно [предположение] опирается... Мы покажем, что эвиденциальное подкрепление теории не

сводится к подтверждению ее эмпирических следствий... быть эмпирическим следствием гипотезы не является ни необходимым, ни достаточным условием того, чтобы быть ее позитивной инстанцией – быть ее эвиденциальным подкреплением... теории идентичные до эмпирических следствий могут по-разному подкрепляться, а значит, одна может быть эпистемически предпочтительнее другой» [Ibid. Р. 460–461]. Подобные сомнения в абсолютности связи между эвиденциальным подкреплением и эмпирическим подтверждением следствий теории, и, как результат, – во всеобщности сопутствующих этому представлению уэвелловской гипотетико-дедуктивной модели развития научного знания, гемпелевской модели объяснения и т. д. – т. е. фактически во всем том или в основаниях того, что составляет «джентльменский набор» современной философии науки, либо, по крайней мере, той ее части, которая традиционно ориентирована на аналитическую традицию (в первую очередь на работы Р. Карнапа и У. Куайна), являются одним из ключевых моментов позиции Л. Лаудана и Дж. Леплина. В этом смысле соотнесение данной позиции и ее интерпретация в рамках концепции «тропического (rainforest) реализма» Д. Росса (см.: [Ross, 2000]), а также производной от нее концепции теоретико-информационного структурного реализма Дж. Лэдимена (см.: [Ladyman et al., 2007]), может продемонстрировать преимущества переноса концепции реальных паттернов Д. Деннета (см.: [Dennett, 1991]) в область метафизики науки.

Проблема недоопределенности теории данными как следствие допущения существования эмпирически эквивалентных описаний является одним из ключевых аргументов против научного реализма. Классическую постановку, по-видимому, формулирует Р. Бойд: «Предположим что T – теория, описывающая ненаблюдаемые явления. Назовем теорию эмпирически эквивалентной T , если она делает те же самые предсказания относительно наблюдаемого, что и T . Всегда можно сконструировать произвольное количество альтернативных T , эмпирически эквивалентных ей, теорий, каждая из которых будет одинаковым образом подтверждаться или опровергаться любыми возможными данными наблюдения... имеющиеся данные никогда не позволят выбрать теорию, описывающую ненаблюдаемые явле-

ния, а значит, знание о ненаблюдаемом невозможно» [Boyd, 1983. Р. 46–48]. Мы не можем принять *T*, описывающую «ненаблюдаемые явления», поскольку она недоопределена данными. С точки зрения Л. Лаудана и Дж. Леплина, выбор теории затруднен, только если единственно значимой формой эвиденциального подкрепления теории объявляется эмпирическое подтверждение ее следствий, т. е. если принято допущение, которое они называют – «консеквентализм». Подчеркнем, что само по себе представление о недоопределенности – это эпистемический тезис (мы обсуждаем достаточность данных для выбора теории), но его важность, конечно, связана с участием в решении онтологических вопросов, вопросов объяснения.

С точки зрения эпистемологии эвиденциальное подкрепление не обязательно быть ограничено только каким-то одним классом данных и хорошая философская теория должна оперировать не только «подтверждающими» (консеквентализм), но и иными типами подкрепляющих инстанций. С нашей точки зрения, представление об эвиденциальном подкреплении при определении паттерна у Д. Росса и Дж. Лэдимена включает в себя не только «консеквентализм» (никто не говорит о том, чтобы отказаться от него или принизить его значимость, так как в защиту консеквентализма свидетельствует сама практика научного исследования), но и классическое представление «спасти явление» (П. Дюгем), отчасти являющееся следствием классического же представления о «позитивных инстанциях» (Дж. Милль). Проблема может заключаться в том, что «спасти явление», как представление о том, что теория «должна давать аккуратное описание релевантных явлений, и только», традиционно отождествляется с инструментализмом. Однако обращение к концепции «спасти явление», как к стратегии эвиденциального подкрепления, может иметь и другой смысл – подчеркнуть значимость противопоставления (и особенности противопоставляемых точек зрения) индуктивной (Дж. Милль) и гипотетико-дедуктивной (У. Уэвелл) моделей научной теории. Критика инструментализма (как метафизической концепции), по сути, является частью концепции «тропического (rain-forest) реализма» Д. Росса, но это не мешает выбрать в ее рамках «спасти

явление» как стратегию эвиденциального подкрепления и тем самым показать возможность концепции научного реализма свободной от проблемы недоопределенности теории данными. Ниже мы отдельно остановимся на критике Л. Лауданом и Дж. Леплином представления о том, что эвиденциальное подкрепление теории должно быть ограничено исключительно эмпирическим подтверждением ее следствий, и покажем, как представление «спасти явление» можно проинтерпретировать с точки зрения концепции существования Д. Росса, оставаясь при этом научным реалистом. Мы полагаем, что концепцию «спасти явление» (П. Дюгем), как стратегию эвиденциального подкрепления, можно связать с нарративным типом объяснения. Определение «перспективы», которая задает паттерн, в терминах понятия «информационный канал» гарантирует, что объяснение в концепции Д. Росса – это не дедуктивный аргумент, это именно «рассказывание истории», которая дает возможность выделить значимое в предполагаемом объяснении. При этом не-консеквенталистский характер эвиденциального подкрепления паттерна обосновывается тем, что паттерн, который определяется как «отношение между данными», является реальным только в том случае, если содержит информацию о другом паттерне, воспроизводит только структурные характеристики реальности и отвечает характерному для концепции «спасти явление» представлению о возможной причине явления, отражая представление о «естественной классификации».

Л. Лаудан, Дж. Леплин и «консеквентализм»

Иллюстрируя значимость проблемы недоопределенности теории данными, Л. Лаудан и Дж. Леплин отмечают особую роль, которую играет апелляция к этой проблеме в аргументации противников научного реализма: «Сторонник эмпиризма подчеркнет, что какими бы ни были данные (evidence) в пользу теории, наличие или возможность существования точно так же подтвержденной альтернативы сделает невозможным принятие именно этой теории. Инструменталист скажет, что существование альтернативы для теории, постулирующей ненаблюдаемые объекты, делает

рассуждения на этом уровне эпистемически неуместными. Сторонник прагматизма сошлется на то, что только рассуждения внешнего, неэпистемического характера могут определять выбор теории» [Laudan, Leplin, 1991. Р. 459–460]. Авторы подчеркивают, что независимо от поставленных целей тезис недоопределенности опирается на представление о возможности эмпирически эквивалентных описаний, которое, в свою очередь, является следствием допущения, что множество данных, эвиденциально подкрепляющих теорию, должно сводиться к множеству эмпирических проверяемых следствий из этой теории. Чтобы убедиться в том, что последнее допущение не работает, Л. Лаудан и Дж. Леплин показывают, что даже истинные эмпирические следствия не обязательно служат эвиденциальным подкреплением теории, а также обратное – эвиденциальное подкрепление теории может быть не связано с ее эмпирическими следствиями.

В общем случае, проверка теории и подтверждение ее эмпирических следствий – это разные вещи. Предположим, что у нас есть стройная теория ненаблюдаемых духов лифта, ответственных за перемещение лифта между этажами (ритуалы почитания божеств, подношения, сакрализация знания, культ священников, ереси, вероотступники и т. д. – все прилагается). Как следствие этой теории, нажатие на клавишу с цифрой «5» переносит нас на пятый этаж. Считая нажатие клавиши священным ритуалом, мы каждый раз убеждаемся, что теория работает. Однако никто не считает эмпирический результат свидетельством в пользу теории только на основании того, что результат был ею предсказан и оказался подтвержденным. С точки зрения современной науки концепция эмпирической проверки теории всегда подразумевает наличие независимых дополнительных условий на то, что считать данным – свидетельством в пользу теории, начиная с требований повторяемости и воспроизводимости экспериментов, до независимости множеств данных, на которых теория строится и на которых проверяется, целей построения теории, включенности данной теории в более широкий теоретический контекст и т. д. Как отмечают Л. Лаудан и Дж. Леплин, само по себе подтверждение следствия теории не может

играть той эпистемической роли, которой это следствие нагружают сторонники допущения, что эвиденциальное подкрепление теории – это исключительно ее эмпирические следствия.

Демонстрация того, что эвиденциальное подкрепление теории может быть не связано с ее эмпирическими следствиями, по мнению Л. Лаудана и Дж. Леплина, также может опираться на научную практику. Пусть T_1 и T_2 – разные, но эмпирически эквивалентные теории. Пусть T_1 каким-то образом содержательно связана с другой, например, более общей теорией T_0 . «Общность» T_0 подчеркивается тем, что у нее также есть «содержательное следствие» – теория T_3 , которая никак не связана с T_1 или T_2 . Пусть T_3 предсказывает событие E , и однажды E эмпирически подтверждается. В этом случае E не только напрямую поддерживает T_3 , но и косвенно поддерживает T_0 , а также T_1 , следствием которой E не является. Л. Лаудан и Дж. Леплин приводят пример: «Теория смещения континентов утверждает, что каждый участок поверхности отвечает сейчас другой долготе и широте, чем те, которые занимал когда-то. Как следствие, эта теория принимает гипотезы: H_1 – климат в каждом из регионов отличается от климата в прошлом [именно в силу смещения континентов]; и H_2 – направление стрелки компаса на магнитный полюс в каждом из регионов ранее было другим [предполагаем, что положение магнитного полюса неизменно]. Существует бесчисленное множество данных, подтверждающих H_2 . И эти же данные подкрепляют H_1 , несмотря на тот факт, что они не являются следствиями H_1 . Подкрепляя H_2 , эти данные подтверждают теорию континентального смещения и тем самым ее следствие – гипотезу H_1 » [Laudan, Leplin, 1991. Р. 461–462]¹. Таким образом, подтверждение следствий теории не является ни необходимым, ни достаточным условием для того, чтобы считать полученные эмпирические данные ее эвиденциальным подкреплением, а значит, «консеквентализм» (представление

¹ На наш взгляд, приведенного примера самого по себе уже достаточно для того, чтобы показать, что переход от эмпирической эквивалентности к представлению о недоопределенности теории данными недостаточно обоснован.

о том, что единственная мера эвиденциального подкрепления теории – это эмпирическое подтверждение ее следствий) должен быть ограничен.

«Спасти явление»

Не вдаваясь в детали обоснования того, почему консеквентализм стал единственным критерием эвиденциального подкрепления теории в современной философии науки, которое приводят Л. Лаудан и Дж. Леплин (основная причина – подмена эпистемической аргументации семантической), отметим, что, исторически, можно выделить другую, в определенном смысле, альтернативную консеквентализму форму или стратегию эвиденциального подкрепления теории: «Еще до возникновения неопозитивизма, в 1920-х, общая идея проверки и оценки теорий сводилась к представлению о том, что должна существовать область явлений, по отношению к которой теория должна быть эпистемически подходящей (*epistemically accountable*). Например, в астрономии такими явлениями могут быть наблюдения позиций планет, Солнца и Луны. Успешность теории определяется по отношению к этим явлениям, с учетом возможности теории дать их описание (*to give an account*). Теория, конечно, была ответственной за свои следствия, но она полагалась одинаковым образом подходящей (*accountable*) по отношению ко всем релевантным, установленным явлениям, и не могла избежать этой ответственности, не принимая их во внимание. Для Ньютона, Птолемея или Маха “спасти явление” означало быть способным объяснить все существенные (*salient*) факты в заданной области. С появлением неопозитивизма эпистемическая ответственность теории была радикальным образом переинтерпретирована. Теория становится ответственной только по отношению к ее следствиям. Неспособность принять во внимание релевантные явления или, по крайней мере, быть косвенно применимой к ним, теперь подается как дешевый способ демонстрации степени успешности теории, но не ее ответственность. Там, где эмпирическая адекватность ранее означала способность объяснить и предсказать все значимые явления, теперь требуется только наличие истинных эмпирических следствий... До нашего времени никто бы не предположил,

как делает Фраассен, что спасение явлений означает только наличие эмпирической модели. Никто бы не предположил, как делает Фраассен, что теория будет оцениваться только по отношению к корректности ее наблюдаемых следствий, независимо от полноты класса этих следствий, независимо от применимости теории к решению независимо поставленных проблем» [Laudan, Leplin, 1991. P. 471–472]. Важно отметить, что стратегия «спасти явление» репрезентирует именно другую (чем консеквентализм) логику эвиденциального подкрепления, буквально возвращая нас к эмпиризму, или в тот исторический период развития философии науки, который по большей части связан с именами Дж. Милля, Э. Маха, П. Дюгема, П. Бриджмена и А. Пуанкаре.

Следуя канонам эмпиризма, наука должна быть связана исключительно с опытом, а не с объяснением, поскольку объяснение – это предмет метафизики. Как отмечает П. Дюгем, объяснение явления нацелено на то, чтобы «освободить (strip) реальность от явлений, покрывающих ее как вуаль, для того, чтобы увидеть реальность саму по себе» [Duhem, 1954. P. 7]. Явление демонстрирует нам не более чем «внешнее проявление (appearance)» вещи, и, как следствие, научная (физическая) теория – это абстрактное представление отношений между внешними проявлениями явлений, а не попытка «заглянуть за вуаль». В этой ситуации, когда истинностными значениями могут обладать только утверждения относительно эмпирических фактов, хорошая теория должна обеспечивать наиболее полное описание и классификацию явлений в своей области определения. С. Псиллос отмечает: «[Для Дюгема] именно система Ньютона давала унифицированное описание и спасала *все* явления... И именно тем, что система Коперника может быть встроена (embedded) в эту систему, а Птолемея – нет, Дюгем обосновывал принятие системы Коперника и то, что “ложность системы Птолемея должна быть признана”» (курсив автора. – Н. Г.) [Psillos, 1999. P. 29]. Естественно, к тому времени, когда работает П. Дюгем (его «Цель и структура физической теории» выходит в 1906 г.), методология эмпирического исследования, ограничивающая эпистемическую доступность и пределы знания «вуалью», за которой скрывается «ненаблюдаемая» ре-

альность, уже хорошо разработана, – книга Дж. Милля «Система логики» выходит в 1843 г. Разделение П. Дюгемом «репрезентативной» и «объясняющей» частей теории, «классифицирующей [эмпирические] законы и ответственной за реальность, скрывающуюся за явлениями» [Duhem, 1954. Р. 32] соответственно, связь между которыми «неустойчивая (frail) и по большей части искусственная» [Ibid.], достаточно четко укладывается в представление о подтверждении эмпирических законов у Дж. Милля, – применение метода элиминативной индукции в содержательном эпистемическом плане гораздо больше свидетельствует в пользу принятия обнаруживаемых эмпирических закономерностей (или законов), чем в пользу предполагаемых «возможных причин» явления². В этом смысле закон всемирного тяготения И. Ньютона принадлежит именно «репрезентативной» части теории, так как он отвечает всем доступным эмпирическим данным, «спасает» все явления и при этом не объясняет природу гравитационного взаимодействия содержательно, а только постулирует его. Более того, оставаясь на уровне позитивных инстанций и эмпирических законов (т. е. определяя достоверность знания только в терминах доступных эмпирических данных, не предполагая консеквентализм), можно ввести эмпирическое же представление об объяснении. Объяснение, как движение необходимых условий объясняемого явления, здесь можно свести к демонстрации того, как объясняемое явление или эмпирический закон можно вывести из более общего и комплексного (эмпирического же) представления. Так, например, законы небесного движения И. Кеплера можно «объяснить», демонстрируя, что они следуют из законов И. Ньютона при определенных начальных условиях. Планеты подчиняются законам И. Кеплера, поскольку их поведение (свидетельствующие об этом эмпири-

² К сожалению, объем и общая направленность статьи не позволяют нам в достаточной мере проинтерпретировать здесь содержание представлений Дж. Милля и в полной мере коснуться полемики Дж. Милля и У. Уэвелла, а также противопоставления индуктивной и гипотетико-дедуктивной стратегий подкрепления теории, которые, на наш взгляд, сыграли решающую роль в становлении взглядов на эпистемическое обоснование научной теории у ключевых представителей философии науки конца XIX – начала XX в. Это предмет отдельного исследования.

ческие данные) определяется законами И. Ньютона³. Мы даже можем сказать, что концепция И. Ньютона является более успешной, поскольку «объясняет» (из нее выводятся) эмпирические закономерности более низкого порядка.

Еще один момент концепции «спасти явление», который также важен с точки зрения реконструкции стратегии эвиденциального подкрепления, отличной от консеквентализма, связан с тем, как П. Дюгем интерпретирует само явление. Хорошая научная теория не требует объяснений и гипотез относительно причин явлений, а значит, в том числе, мы не можем свести эвиденциальное подкрепление к эмпирическому обнаружению следствий, так как выведение этих следствий уже предполагает, что мы наполняем каким-то содержанием «объясняющую» часть теории. Однако (и в этом причина того, что мы обращаемся здесь именно к работам П. Дюгема, а, например, не к работам Э. Маха, А. Пуанкаре или П. Бриджмена) П. Дюгем также известен как автор тезиса о теоретической нагруженности наблюдения: «Эксперимент в физике – это не просто наблюдение явления. Это, кроме прочего, теоретическая интерпретация этого явления» [Duhem,

³ Учитывая то, что представление о «комплексной (comprehensive)» классификации явлений у П. Дюгема сопряжено с соответствующим математическим описанием явлений: «[Физическая теория] это система математических утверждений, дедуцированных из небольшого числа аксиом, которая нацелена на то, чтобы представить как можно более просто, и полно, и настолько точно, как это возможно, множество эмпирических законов» [Duhem, 1954. Р. 19], то здесь, в рамках исключительно эмпирического представления об эпистемической достоверности знания, мы можем говорить не только о сводимости («объяснении») одних эмпирических закономерности к другим, но и о закономерностях «более теоретических». Например, преобразования Г. Галилея, как важную составляющую механики И. Ньютона, можно считать получающими надлежащее (в эпистемическом смысле) эмпирическое подтверждение в смысле подтверждения эмпирических закономерностей по Дж. Миллю и стратегии «спасти явление». Тот факт, что преобразования Г. Галилея могут математически «объясняться» (быть сводимыми) через преобразования К. Лоренца, равно как и «досветовая» механика И. Ньютона – через «околосветовую» механику А. Эйнштейна, как предлагающих более «комплексное» математическое описание явлений, может свидетельствовать о возможности эвиденциального подкрепления теорий, описывающих даже конвенционально ненаблюдаемые явления (здесь, движение со скоростями, близкими к скорости света), не прибегая к консеквентализму.

1954. Р. 144]. На первый взгляд это представление несет угрозу достоверности научного знания, так как «Цель физической теории – это репрезентация эмпирических законов. Слова “истинность” и “достоверность” имеют только одно значение; они выражают соответствие (concordance) между выводами теории и правилами, установленными наблюдателем» [Duhem, 1954. Р. 144], но это затруднение, как отметили бы Л. Лаудан и Дж. Леплин, также является следствием устоявшейся привычки «подменять эпистемический дискурс семантическим». В общем случае, из того, что теория не является носителем утверждений, которые могут быть истинными или ложными, а есть согласованная система описания явлений, не следует, что в эпистемическом смысле утверждения этой теории не могут считаться знанием. Например, М. Штойп отмечает: «Неконклюдентных данных, оставляющих возможность ошибки, достаточно для приписывания утверждению статуса знания» [Steup, 1998. Ch. 1]. Требование, что данные, которые мы используем для эвиденциального подкрепления теории, должны быть конклюдентными (гарантирующими истинность утверждений, которые они подкрепляют), является слишком сильным в эпистемическом плане. По П. Дюгему, явления полагаются осмысленными, только если они получают интерпретацию с точки зрения какой-то теории, в рамках которой они занимают соответствующее место и играют определенную роль. С. Псиллос отмечает: «Я утверждаю, что для Дюгема теория – это теоретическое повествование (story), элементами которого являются полезные фикции (fictions). Интерпретация явления, в этом случае, – включение его описания в вымышленную (fictitious) историю, которую рассказывает теория. Так что когда мы интерпретируем движение стрелки омметра как “по проводу течет электрический ток”, мы не говорим ни об истинности данной истории, ни об истинности данного теоретического описания. В этом смысле, понимание того, о чем говорит физик, предполагает *две вещи*: принятие (accepting) теоретического повествования и расширение (extending) этой истории таким образом, чтобы движение стрелки омметра нашло в ней свое место (курсив мой. – Н. Г.)» [Psillos, 1999. Р. 31]. Отметим, что с точки зрения проблемы эвиденциального подкрепления подобное

представление о «теоретической истории», задающей интерпретацию анализируемых явлений, не противоречит приведенному выше представлению об «объяснении», как выведении объясняемого явления (или эмпирического закона) из более общего и комплексного представления. Более того, как мы видели выше, данному представлению об «объяснении» может соответствовать релевантное представление об «успешности», которое также можно переписать для анализируемого представления о «теоретической истории», задающей интерпретации явлений. При этом, в данном случае, истинность «истории» не будет являться ни необходимым, ни достаточным условием успешности.

Традиционно, в гемпелевском (номологическом) смысле, объяснение – это аргумент, когда объясняемое дедуцируется из посылок, состоящих из множества хорошо подкреплённых утверждений, выражающих исходное состояние системы, и множества универсальных гипотез или законов (см.: [Hempel, 1942]). Структурно, такое представление об объяснении идентично поиску предсказаний (информация об исходных состояниях и универсальных гипотезах известна до того, как мы найдем объяснение), или, как отметили бы Л. Лаудан и Дж. Леплин, – отвечает порочному представлению о сведении подкрепления к подтверждению дедуцируемых следствий. На наш взгляд, для того, чтобы более последовательно (с точки зрения представления об эвиденциальном подкреплении теории не сводящегося к эмпирическому подтверждению следствий) проинтерпретировать отмеченное представление об объяснении в рамках концепции «спасти явление», нужно обратиться к альтернативным, по отношению к гемпелевской, концепциям объяснения. «Некоторые философы, занимающиеся проблемами философии биологии и философии истории, отстаивают (advocate) нарративный стиль объяснения. Событие объясняется посредством *рассказывания истории*, частью которой оно является. Часто утверждается, что теория эволюции Дарвина не удовлетворяет гемпелевской модели объяснения, но, тем не менее, является объясняющей. Рассмотрим простой пример: почему у жирафа длинная шея? Объяснение: Предки современных жирафов питались листьями с деревьев и те, у кого шея была длиннее, мог-

ли достать больше листьев, когда тех становилось меньше, например, вследствие засухи. Наличие длинной шеи было важным признаком, обеспечивающим выживание, а значит, естественный отбор двигался в этом направлении. Является ли это предположение истинным с точки зрения эволюционной теории? Нет. Здесь описывается только один из *возможных* сценариев, который могла выбрать природа. Нарративное объяснение, равно как и статистически релевантное, не содержит ни необходимых, ни достаточных условий тому, что объясняется. Но оно содержит нечто, что является важным, для предполагаемого объяснения... Мы не можем предсказать, когда именно распадется радиоактивный атом, но когда это произойдет, мы можем объяснить, почему это произошло. Тот факт, что квантовая теория дает такие *post hoc* объяснения, свидетельствует в ее пользу (курсив мой. – Н. Г.)» [Brown, 1985. Р. 62–63]. В этом смысле объяснение – это не дедуктивный аргумент, приводящий к заключению (собственно к объяснению явления), это именно «рассказывание истории», которая дает возможность выделить значимое в предполагаемом объяснении⁴. Следуя П. Дюгему, объяснение в эмпиристской парадигме не должно предполагать погружения за границу, отделяющую «наблюдаемое» от «ненаблюдаемого» (как бы эта граница ни задавалась), объяснение – это пред-

⁴ Достаточно полно многообразие моделей объяснения, отличающихся от гемпелевской, представлено в книге «История и эволюция» [Nitecki, 1992]. Есть модели, предлагающие редуцировать универсальные гипотезы, заменив их обобщениями, не претендующими быть универсальными (так, мы не можем говорить об объяснении как о дедукции). Одной из таких моделей является модель статистически релевантного объяснения У. Салмона. Есть модели, в которых универсальные гипотезы вообще не играют никакой роли. Например, явление может объясняться посредством обращения к множеству достаточных условий возникновения этого явления. Полнота объяснения, в данном случае, может ограничиваться независимостью множества необходимых условий, повлекших возникновение явления. Нарративное объяснение в теории эволюции Ч. Дарвина должно быть в достаточной степени связным, быть встроенным в более широкий контекст, например, с точки зрения удовлетворения другим теориям в области эволюционной биологии. Наконец, есть модели предполагающие, что явление может получить объяснение, если мы сначала перечислим необходимые условия его возникновения, а затем покажем, какие из них фактически выполняются для того, чтобы явление возникло.

мет метафизики. Однако, не в последнюю очередь следуя Дж. Миллю, допуская «возможные причины явлений» (и, например, полагая их фиктивными), в рамках эмпиризма можно говорить о надлежащем эвиденциальном подкреплении «объяснения», понимаемого в этом ограниченном смысле, которое не сводится к эмпирическому подтверждению следствий.

Д. Росс, Дж. Лэдимен и нарративное объяснение

Определение паттерна, которое дает Д. Деннет, нельзя назвать исчерпывающим: «реальные паттерны» – это устойчивые элементы, которые мы выделяем из некоторого набора данных, «как описания, которые являются более продуктивными (efficient), чем тривиальное (bit-map) представление заданной области, независимо от того, может ли кто-либо его [паттерн] зафиксировать (consoct)» [Dennett, 1991. Р. 34]. Очевидно, что прежде чем сделать это определение достаточно функциональным, по крайней мере, сначала нужно решить проблему распознавания паттерна. Следуя логике, заложенной Д. Деннетом в определение паттерна, Д. Росс дает следующее определение существования: «Существовать – значит быть реальным паттерном; паттерн является реальным, если (i) он может быть проекцией (projectible) относительно, по крайней мере, одной физически возможной перспективы; (ii) он содержит [нетривиальную] информацию относительно, по крайней мере, одной структуры события или об объекте S. При этом, эта информация (закодированная в теоретико-информационных терминах) является более продуктивной (efficient), чем тривиальное представление (bit-map encoding) S, в том смысле, что в рамках заданной проекции, отвечающей выбранной физически возможной перспективе, существует такой аспект S, который невозможно было бы обнаружить (track), если бы данная перспектива не была бы зафиксирована» [Ross, 2000. Р. 161]. Здесь Д. Росс (по его собственным словам) некритически использует соответствующие представления Г. Рейхенбаха о «проекциях» и «физически возможных перспективах», но его поправляет Дж. Лэдимен: «Паттерны определяются как определенные интерпретации физических данных в определенных физических же условиях... Существование пат-

тернов интерпретируется в терминах теоретико-информационного содержания проекций в рамках физически (но не логически или математически) возможных перспектив... Паттерн, который нельзя зафиксировать (track) с точки зрения перспективы, которую считает возможной современная физика, нельзя эмпирически верифицировать» [Ladyman et al., 2007. P. 234–235]. На наш взгляд, с таким пониманием «проекции» и «физически возможной перспективы» у нас есть все основания считать «тропический (rainforest) реализм» Д. Росса концепцией, которой отвечают представления и о нарративном характере объяснения, и об эвиденциальном подкреплении теории, отличном от подтверждения ее следствий.

Дж. Лэдимен отмечает: «[Наша концепция существования], в основе которой лежит натурализм в области метафизики, представляет собой диалектическое сочетание реализма и эмпиризма» [Ibid. P. 303]. При этом под основной характеристикой обозначенного «эмпиризма» Дж. Лэдимен по большей части понимает верификационизм, «являющийся следствием натурализма» [Ibid.]. Этот ход рассуждений прост, – по определению, натурализация превращает все философские вопросы (эпистемические, онтологические, семантические и т. д.) в методологические, и приведенный выше комментарий Дж. Лэдимена, что паттерн определяется как отношение между физическими данными в рамках физической же теории, действительно может говорить о выборе верификационизма как стратегии эвиденциального подкрепления. Но что именно понимает Дж. Лэдимен под этим «верификационизмом»? «Верификационизм обычно рассматривают как идею, что мы можем знать только то, что в принципе можно подтвердить (или проверить) с помощью наблюдения, [однако наш] реализм находит противоречивой (repugnant) тезис эмпиризма, что различие между наблюдаемым и ненаблюдаемым имеет большое эпистемическое значение» [Ibid. P. 304]. Более того: «Мы утверждаем, что наука описывает модально структурированную реальность, которая выходит (extends) за рамки наблюдаемого. [При этом] мы отрицаем, что наука описывает ненаблюдаемые объекты... она описывает [объективные] характеристики (в терминах структуры)... ненаблюдаемые проявления (instances) этих характеристик.

Наша поддержка (endorsement) верификационизма означает, что наука не описывает ненаблюдаемые *типы* характеристик (курсив автора. – Н. Г.)» [Ladyman et al., 2007. Р. 306]. Выше мы уже говорили, что одна из причин отказа от гемпелевской модели объяснения заключается в том, что мы сомневаемся в необходимости универсальной гипотезы, которая участвует в объяснении. Противопоставление здесь «проявлений характеристики» и «типов характеристик» как раз отражает отход от гемпелевской модели объяснения, так как универсальные гипотезы, по определению, формулируются именно для «типов характеристик». «Посмотрим на понятие “наблюдение”. Традиционно “субъект X наблюдает P ” означает, что X выводит (transduces) какую-то характеристику или характеристики из числа тех, которыми обладает P , оперируя одной или более из доступных X сенсорных модальностей. Когда представитель классического или логического эмпиризма выступает в поддержку (endorse) верификационизма, он предполагает, что тот факт, что субъект X наблюдает P , вносит вклад (bears) в обоснование для X убежденности в p – верифицируемого утверждения относительно P . Наш верификационистский критерий основан на другом отношении – “быть информационно связанным с”. X информационно связан с P , если и только если существует информационный канал от P к X . По определению, информационный канал от P к X – это множество независимых условий, необходимых для того, чтобы X получал информацию о P .» И далее: « X – это “перспектива”, это наш суррогат для философской идеи наблюдения» [Ibid. Р. 307]. Без преувеличения можно сказать, что такое определение «перспективы» соответствует той роли, которую П. Дюгем отводит «теоретической истории», интерпретирующей наблюдения. Почему такое определение паттерна будет отвечать концепции «спасти явление» как стратегии эвиденциального подкрепления теории, отличной от консеквентализма? Потому что паттерны определяются как отношения между физически возможными эмпирическими данными наблюдения, играют роль возможных причин явлений в смысле концепции «спасти явление», фиксируют эмпирические закономерности, воспроизводят именно структурные характеристики реальности, как мы видели, в терминах «проявле-

ний характеристики», а не их «типов», а также отражают представление П. Дюгема о «естественной классификации».

Мы уже отмечали, что концепция «спасти явление», ограниченная «эмпирическим» уровнем описания реальности, предполагает, что хорошая теория должна обеспечивать наиболее полное описание и классификацию явлений в своей области определения, – быть ориентированной на «естественную классификацию» явлений. «Чем более полным становится описание, тем больше мы понимаем, что логический порядок организации эмпирических законов отражает онтологический порядок, тем больше мы подозреваем, что отношения между данными наблюдения, которые устанавливает теория, соответствуют реальным отношениям между вещами, и тем больше мы чувствуем, что теория стремится стать естественной классификацией» [Duhem 1954. Р. 26–27]. С точки зрения С. Псиллоса, «реализм Дюгема распространяется только на структурный уровень описания. Естественная классификация, как таковая, схватывает отношения между реальными объектами, но не сами объекты» [Psillos, 1999. Р. 38]. Интерпретируя паттерны как возможные причины явлений в концепции «спасти явление», мы должны обосновать, что концепция «подтверждения следствия» здесь не работает. Дж. Лэдимен отмечает: «О чем же собственно несет информацию реальный паттерн? Ответ может быть только один: относительно *других* реальных паттернов (курсив мой. – Н. Г.)» [Ladyman et al., 2007. Р. 227]. Именно так, для того, чтобы паттерн получил статус «реального», он должен содержать информацию не столько о своей внутренней структуре, сколько о другом паттерне. На наш взгляд, именно это представление о «другом паттерне» позволяет окончательно подтвердить нашу гипотезу о том, что в рамках «тропического (rainforest) реализма» Д. Росса мы действительно имеем дело с эвиденциальным подкреплением, не сводимым к подтверждению следствий. «Второй» паттерн в той же самой «физически возможной перспективе» означает, что у нас есть другая, независимая от «первой», проекция. По определению, каждая из проекций вычленяет соответствующий ей паттерн именно для того, чтобы обеспечить наилучшую классификацию явлений на своем «уровне описания».

При этом связь между паттернами нельзя представить в логике «подтверждения следствия», так как независимость проекций гарантируется отмеченным выше представлением о модальном характере наблюдений – данных, на которых задается паттерн (разным проекциям будут соответствовать разные «информационные каналы»), определение которого имеет целью зафиксировать свои «нетривиальные модальные характеристики».

Список литературы / References

Головко Н. В. Натурализация эпистемологии и основные аргументы в пользу научного реализма // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2006. Т. 4, № 2. С. 51–57.

Golovko N. Naturalizatsiya epistemologii i osnovnye argumenty v polzu nauchnogo realizma [Naturalization of Epistemology and the Basic Arguments For Scientific Realism]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2006, vol. 4, no. 2, p. 51–57. (in Russ.)

Головко Н. В. Натурализация эпистемологии и основные аргументы против научного реализма. II: Недоопределенность и (мета)индукция // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2007. Т. 5, № 2. С. 9–16.

Golovko N. Naturalizatsiya epistemologii i osnovnye argumenty protiv nauchnogo realizma. II: Nedoopredelennost i meta-inductsiya [Naturalization of Epistemology and the Basic Arguments Against Scientific Realism. II: Underdetermination and Meta-Induction]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2007, vol. 5, no. 2, p. 9–16. (in Russ.)

Головко Н. В. Натурализация эпистемологии и основные аргументы против научного реализма. III: Абдуктивный вывод // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2008. Т. 6, № 1. С. 9–15.

Golovko N. Naturalizatsiya epistemologii i osnovnye argumenty protiv nauchnogo realizma. III: Abduktivnyi vyvod [Naturalization of Epistemology and the Basic Arguments Against Scientific Realism. III: Abductive Inference]. *Vestnik NSU. Series: Philosophy*, 2008, vol. 6, no. 1, p. 9–15. (in Russ.)

Головко Н. В. Д. Деннет и научный реализм: Пессимистическая мета-индукция и аргумент от ошибки // Сибирский философский журнал. 2018a. Т. 16, № 3. С. 49–59.

Golovko N. D. D. Dennett and Scientific Realism: Pessimistic Meta-Induction and the Argument From Error. *Siberian Journal of Philosophy*, 2018a, vol. 16, no. 3, p. 49–59. (in Russ.)

Головко Н. В. Д. Деннет и научный реализм: Подтверждение следствия и тезис существования с проецируемостью // Сибирский философский журнал. 2018б. Т. 16, № 4. С. 26–35.

Golovko N. D. Dennett and Scientific Realism: Affirming The Consequent And The Existence Dimension With Projectability. *Siberian Journal of Philosophy*, 2018b, vol. 16, no. 4, p. 26–35. (in Russ.)

Boyd R. On the Current Status of the Issue of Scientific Realism. *Erkenntnis*. 1983, vol. 19, p. 45–90.

Brown J. Explaining the Success of Science. *Ratio*. 1985, vol. 27, p. 49–66.

Dennett D. Real Patterns. *Journal of Philosophy*. 1991, vol. 88, p. 27–51.

Duhem P. The Aim and Structure of Physical Theory. Princeton, NJ, Princeton Uni. Press, 1954.

Hempel C. The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, 1942, vol. 39, no. 2, p. 35–48.

Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J. Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford, Oxford Uni. Press, 2007.

Laudan L. A Confutation of Convergent Realism. *Philosophy of Science*, 1981, vol. 48, p. 19–49.

Laudan L., Leplin J. Empirical Equivalence and Underdetermination. *Journal of Philosophy*, 1991, vol. 88, p. 449–472.

Nitecki M. History and Evolution. State Uni. of New York Press, 1992.

Psillos S. Scientific Realism: How Science Tracks Truth. Routledge, 1999.

Ross D. Rainforest Realism: A Dennettian Theory of Existence. In: Brook A., Ross D., Thompson D. (eds.). *Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment*. Cambridge, MA, MIT Press, 2000.

Steup M. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Upper Saddle River, NJ, Prentice Hall, 1998.

Материал поступил в редколлегию

Received

25.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Головко Никита Владимирович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Nikita V. Golovko, Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

golovko@philosophy.nsc.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-99-114

Понятие контекста в контекстуализме Марка Бивира

О. А. Доманов

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Рассмотрено понятие контекста в историко-философском контекстуализме на примере концепции М. Бивира. Критика Бивиром понятия контекста в теориях предшественников предполагает семантический сдвиг, который является основной темой статьи. В качестве наиболее существенной черты подхода Бивира выделяется недетерминистичность объяснения в отличие от детерминизма понимания и показывается, что эта черта является следствием отказа Бивира от интерпретационной семантической парадигмы. Это позволяет ему понимать контекст как то, что не фиксирует понимание, а задает проблему, требующую творческого решения.

Ключевые слова

контекстуализм, Бивир, история философии, история идей, объяснение, понимание, семантика

Для цитирования

Доманов О. А. Понятие контекста в контекстуализме Марка Бивира // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 99–114. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-99-114

© О. А. Доманов, 2019

ISSN 2541-7517
Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

The Concept of Context in Mark Bevir's Contextualism

O. A. Domanov

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The article is devoted to the concept of context in historical-philosophical contextualism which is examined using the example of M. Bevir's approach. Bevir's criticism of the notion of context in predecessors' theories presupposes a semantical shift, which is the main topic of the article. As the most important characteristic of Bevir's approach the indeterminism of explanation in contrast to the determinism of understanding is singled out. We show that this characteristic stems from Bevir's rejection of the interpretational semantic paradigm. This permits him to understand context as something that does not fix understanding but rather poses a problem demanding a creative solution.

Keywords

contextualism, Bevir, history of philosophy, history of ideas, explanation, understanding, semantics

For citation

Domanov O. A. The Concept of Context in Mark Bevir's Contextualism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 99–114. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-99-114

Контекстуализм является влиятельным подходом в историко-философском исследовании и истории идей. Он противопоставляется апроприационизму, т. е. позиции в истории философии, которая считает допустимым использование концепций прошлого для решения современных задач [Вольф, 2017; Вольф, Косарев, 2016]. Апроприационизм извлекает понятия из контекста, в котором они возникли и развивались, и помещает их, возможно, в совершенно чуждый им контекст. Напротив, контекстуализм стремится понять концепции в их собственном контексте, ориентируясь на их собственные задачи и цели. Для этого нужно прежде всего реконструировать этот контекст, восстановить системы убеждений соответствующего времени, даже если они кажутся абсурдными или невероятными,

с нашей точки зрения. Контекстуализм считает, что иначе невозможно понять в полной мере смысл этих концепций. Без этого прошлое неизбежно рассматривается как лишь подготовка настоящего, что во многих случаях является искажением и натяжкой. Однако внутри самого контекстуализма отсутствует единое понимание его основных понятий и методов. Это относится прежде всего к важнейшему из них – понятию контекста. Контекстуализм во многом опирается на философскую эпистемологию и семантику, заимствуя из них и понятие контекста. Однако в них самих контекст может пониматься по-разному, и это не только приводит к различным вариантам контекстуализма, но и в некоторых случаях требует существенной смены семантической парадигмы, что самим контекстуализмом не всегда в полной мере осознается. Рассмотрим, как это происходит на примере трансформации понятия контекста в работах одного из видных контекстуалистов – Марка Бивира.

В историческом исследовании разработка контекстуализма связана с Кембриджской школой (Скиннер, Покок и др.), наследие которой прежде всего и развивает Бивир. Покок первоначально опирался на Куна, а затем – на Соссюра, тем самым сместившись от философии науки к лингвистике. Однако в любом случае в основании этих взглядов лежат семантические идеи. Сам Бивир, соглашаясь с Кембриджской школой и присоединяясь к лагерю контекстуалистов, полагает, однако, что Покок и Скиннер вкладывали в понятие контекстуализма неверное содержание. При этом существует разница в подходе между Пококом и Скиннером. У Покока в качестве контекста выступает прежде всего язык. Интенции автора, его способ использования языка оказываются подчиненными лингвистическим и идейным парадигмам, которые исследуемый автор находит в своем времени. У Скиннера же как контекст выступают споры и дискуссии, в которых находится автор высказывания. Он критикует Покока и указывает, что, обращая внимание исключительно на анонимные аспекты языка, мы можем упустить индивидуальные намерения, иронию, иносказания и т. д., т. е. упустить существенные аспекты авторского высказывания. Слова, например, могут обладать смыслом, зависящим от намерений автора как уча-

стника того или иного интеллектуального спора, а не просто носителя языка. Что, однако, объединяет Покока и Скиннера, а также Кембриджскую школу в целом, так это настаивание на необходимости изучения лингвистических контекстов для понимания истории идей. Бивир соглашается с этим, однако видит недостаток подхода Кембриджской школы в том, что она считает свой метод логикой научного открытия, тогда как он сам отрицает возможность построения какой-либо логики открытия для исторического исследования [Бивир, 2010. С. 122]. Методология последнего должна быть направлена не на открытие, а на объяснение. Бивир формулирует свою задачу как трансформацию контекстуализма из учения о предпосылках понимания в учение о формах объяснения [Там же. С. 128]. Рассмотрим подробнее, что это означает.

Под логикой открытия Бивир понимает «метод, которому мы должны следовать, чтобы достичь обоснованного знания об объекте» [Bevir, 2000. P. 398]. Логика открытия означает, что для понимания языковых выражений мы должны прояснить детали контекста, в котором они высказываются, например, подразумеваемую автором иллокутивную силу [Bevir, 2000. P. 398 sqq.] (к сожалению, в русском переводе [Бивир, 2010] illocutionary force передано как «скрытый смысл», что делает текст гораздо менее понятным). Это, в свою очередь, предполагает, что мы не только подходим к пониманию с заранее данной предварительной теорией, но способны однозначным образом перейти от этой теории к собственно пониманию. Бивир различает априорные (prior) и непосредственные (passing) теории [Там же. С. 122–123]. Под первыми он понимает лингвистический контекст, не зависящий от обстоятельств конкретного высказывания, а под вторыми – ситуативный контекст самого высказывания. Согласно Бивиру, верная априорная теория не является гарантией правильного или неправильного понимания. Она также не является необходимой [Там же. С. 124]. В конечном итоге он пишет: «Никакой метод не может гарантировать успешное изучение истории, потому что любой, кто исходит из верной априорной теории, может прийти к ложной непосредственной теории. И ни один метод не может быть предпосылкой успешного изучения истории, потому что любой, кто исходит из ошибочной априорной теории, может прийти

к адекватной непосредственной теории. *В области истории идей не может быть логики научного открытия* (курсив мой. – О. Д.)» [Бивир, 2010. С. 125].

Хотя методы, разумеется, влияют на историческое исследование, могут делать его более или менее эффективным, их результат должен быть понятен и без обращения к ним: «Точно так же, как мы судим о математических доказательствах и научных теориях, не спрашивая, как те, кто их создал, к ним пришли, мы должны оценивать и интерпретации текстов, – не вникая в методы, использованные историками» [Там же]. Метод важен с точки зрения ремесла историка, но не результата его труда. Поэтому обращение к лингвистическому контексту имеет эвристическое значение – как способ познания, но не как логика научного открытия [Там же. С. 127].

Всё это не означает, однако, что историкам идей следует отказаться от контекстуализма. Не в этом состоит точка зрения Бивира. Он считает, что контекстуализм обладает несомненными достоинствами и революционизирует историческую методологию. Однако понятие контекста, на которое он опирается, должно быть модифицировано. Для этого нужно отказаться от контекстуализма как метода понимания и перейти к контекстуализму как методу объяснения: «Контекстуализм [...] должен быть переработан в учение о формах объяснения, а не о предпосылках понимания» [Там же. С. 128]. Рассмотрим подробнее, что означает этот переход; это позволит нам лучше понять, что Бивир подразумевает под логикой научного открытия.

Бивир называет предлагаемый им метод семантическим холизмом: «Семантические холисты верят, что истинностное значение любой пропозиции зависят от других пропозиций, которые мы принимаем за истинные» [Bevir, 2000. P. 400]. Семантический холизм утверждает, что смысл языкового выражения может быть понят лишь на основе его связей с другими компонентами языка, с другими выражениями. В предельном случае этими другими компонентами считается весь язык в целом. В семантике эта идея восходит к Фреге, утверждавшему, что слово получает свой смысл только в рамках предложения, в котором оно используется. Холизм противостоит

семантическому атолизму – убеждению, что смысл выражения определяется сущностью в реальности, которую оно обозначает, – тем самым существует однозначное соответствие между языком и реальностью. Холизм, напротив, отрицает это соответствие – выражения не имеют смысла сами по себе и обретают его лишь в отношениях с другими выражениями. Понятие семантического холизма позволяет Бивиру противопоставить понимание и объяснение. Объяснением называется выяснение того, какие основания или мотивы (reasons) имеют люди для того, чтобы придерживаться той или иной идеи либо мнения – насколько это разумно или обоснованно (reasonable) с точки зрения отношения к другим идеям и мнениям. Таким образом, объясняя, мы вписываем идею в контекст других (релевантных) идей. Бивир не приводит подробностей, касающихся того, как здесь следует понимать разумность или релевантность, его рассуждение разворачивается на наиболее формальном и абстрактном уровне: объяснить идею – значит встроить ее в согласованную сеть других идей. Однако понимание также предполагает некий род подобного встраивания. Особенность подхода Бивира состоит в конкретной конфигурации последнего.

Бивир распространяет модели и схемы философской эпистемологии на область исторического исследования. Он выделяет два возможных полюса в подобном объяснении, ссылаясь при этом на Айера и Фуко [Бивир, 2010. С. 129]. Первый подход он называет подходом логического эмпиризма. Согласно ему, знание основывается на непосредственном эмпирическом опыте, который затем синтезируется с помощью логических форм. Таким образом, объяснить – значит связать с суждениями непосредственного опыта. Второй подход (который Бивир приписывает иррационалистам или идеалистам), напротив, полагает, что имеются общие априорные истины, независимые от конкретного опыта, и тогда объяснить – значит соотносить с этими всеобщими положениями. Семантический холизм считает оба этих понимания некорректными. Не существует ни независимого от теории эмпирического опыта, ни предшествующих опыту априорных структур. Более того, картина объяснения как иерархического сведения к некоторому основанию – эмпирическому или априорному – также отвергается. С точки зрения семантического холиста, существуют сети представ-

лений, которые не имеют центра или краев, с которых можно было бы начинать какое бы то ни было иерархическое или последовательное развертывание. Бивир сравнивает это со сферической мозаикой, в которой «Игрок не имеет углов или краев, с которых можно было бы начать сборку, продвигаясь к центру картинки» [Бивир, 2010. С. 131]. Однако из его текста не всегда ясно, какие конкретно характеристики выделяют семантический холизм как метод исторического исследования. Как мы увидим ниже, холистические характеристики не только недостаточны для подхода Бивира, но и не являются наиболее существенными. Что же является существенным?

Когда Бивир поясняет, чем отличается объяснение как встраивание в понятийную сеть от понимания Покока как соотнесения с лингвистическим контекстом, то в качестве ключевого отличия он указывает то, что объяснение соотносит с сетью *индивидуальных* мнений, тогда как понимание имеет в виду *социальные* структуры [Bevir, 2000. Р. 404]. В другом месте Бивир отличает варианты контекстуализма Соссюра или Куна от герменевтических [Bevir, 1999. Р. 37–38]. Если в семантике речь идет об условиях истинности абстрактных пропозиций, то в герменевтике – о смысле конкретных авторских высказываний: что имел в виду автор, говоря то или это в таких-то конкретных условиях. Бивир обращается здесь к прагматическим аспектам высказывания. Различие семантики и герменевтики здесь состоит не столько в отношении к контексту, сколько в характере самого контекста: в случае герменевтики мы имеем зависимость от события говорения и его обстоятельств. Речь идет о различии всеобщего и индивидуального: «Герменевтические смыслы, который заботят историков, следует отличать как от семантических смыслов, понятых в терминах истинностных условий, так и от лингвистических смыслов, понятых в терминах конвенционального употребления» [Ibid. Р. 27]. Однако само это различие, как мы видели, проводит и Кембриджская школа – на него, в частности, указывает Скиннер. Таким образом, мы можем предположить, что это отличие не является определяющим. И действительно, подход Бивира имеет другие, более существенные особенности.

Еще одно важное отличие объяснения от понимания состоит, согласно Бивиру, в отсутствии детерминизма в зависимости идей и мнений от их оснований в первом случае. Если понимание предполагает, что контекст детерминирует убеждение, то в объяснении контекст задает лишь исходную точку, проблему, на которую люди дают индивидуальный, часто творческий и непредсказуемый ответ. Соответственно, и от историка объяснение требует творчества, угадывания, интуиции. Это отличие гораздо более существенно, чем отличие индивидуальности от социальности. В итоге именно к этому сводится смысл отказа Бивира от рассмотрения своего метода как логики открытия. Для него схема объяснения становится логикой открытия при двух условиях: «Объяснительные схемы порождают логики научного открытия только тогда, когда оказываются выполненными следующие два условия. Во-первых, ученые обладают предшествующим знанием механизма, посредством которого более раннее положение вещей вызывает к жизни более позднее. Во-вторых, природа этого механизма такова, что ученые могут предсказывать более позднее положение вещей, если известно, что они обладают знанием о более раннем положении вещей.» [Бивир, 2010. С. 149–150] В случае объяснения механизм известен, т. е. первое условие выполняется, однако он не позволяет делать предсказания, т. е. не выполняется второе условие. Чтобы показать это, Бивир конкретизирует концепцию объяснения с помощью понятия дилеммы. Оно возникает в ходе обсуждения отношений взглядов индивидов и традиции. Можем ли мы понимать эти отношения как зависимость от контекста? Именно ответ на этот вопрос демонстрирует наиболее ярко особенности подхода Бивира.

Обсуждаемый им вопрос состоит в том, определяются ли убеждения индивидов целиком и полностью традицией, которую они находят и в которую погружены, или, напротив, традиция состоит из убеждений индивидов и зависит от них. Логический эмпиризм и идеализм отвечают на этот вопрос противоположным образом. Однако Бивир отвергает и тот, и другой ответ. Его подход позволяет ему не признавать первичность ни традиции, ни индивидов. Действительно, обсуждая проблему зарождения традиции, он указывает на пример соритов [Там же. С. 132–133]: как

невозможно прибавлением одного волоска ухватить переход от лысого к нелысому, так невозможно выделить момент зарождения традиции, хотя в том и другом случае можно различить крайние состояния. Имеющий убеждения (или обладающий традицией) индивид появляется из состояния без убеждений (или без традиции) так, что невозможно определить момент этого появления: «Вместо этого мы должны вести речь об индивидах, с неизбежностью приходящих к своим сетям убеждений на основе унаследованных традиций, и об унаследованных традициях, с неизбежностью вырастающих из представлений индивидов. Грамматика наших концепций показывает, что индивиды с их представлениями и унаследованные традиции появились одновременно, а не последовательно» [Бивир, 2010. С. 135]. Как оказывается, проблема происхождения перестает быть релевантной, мы начинаем с состояния, в котором то и другое (убеждения индивидов и традиция) уже имеют место. Это невозможно ни в логическом эмпиризме, ни в идеализме, но, тем не менее, не обязательно выходить за рамки определенной семантической парадигмы, которую я назову интерпретационной. Эта парадигма является одной из стандартных в современной семантике и обретает законченную форму в семантике Тарского и подобных ей. Согласно этому подходу, смысл языковых выражений (а также их истинностные значения) определяется процедурой интерпретации. При этом контекст может здесь выступать в двух видах. Интерпретационная парадигма основывается на отношениях между инвариантами и вариациями, и интерпретация представляет собой отнесение того или иного опыта либо представления к всеобщему понятию, конкретизацией которого они считаются. Эта процедура предполагает, во-первых, систему понятий, в которых выражается интерпретируемый опыт, и, во-вторых, конкретную ситуацию, в которой происходит это отнесение. В результате контекстом может быть названа либо априорная система исходных понятий, либо ситуация, оказывающая влияние на интерпретацию. Первое мы находим у Покока, второе – у Скиннера. Однако семантический холизм, как его определяет Бивир, а именно, на основе понятия истинностных значений, также не обязательно выходит за пределы этой парадигмы, как показывает

пример Куна. Холизм лишь утверждает взаимозависимость общего и индивидуального, но не нарушает саму основанную на них схему.

Тем не менее, хотя в этой части Бивир остается в рамках традиции, у него мы можем найти аспекты, выходящие за пределы интерпретационной парадигмы. Действительно, рассмотрим, как разрешается им проблема описания того, каким образом люди развивают и пересматривают традиции. Здесь Бивир снова рассматривает два крайних подхода. Логический эмпиризм объясняет трансформацию столкновением с новыми наблюдениями, тогда как идеализм считает, что традиция трансформируется под влиянием обнаруженного в ней противоречия. Как семантический холист, отвергающий и независимое наблюдение, и самодостаточное убеждение, Бивир рисует иную картину. Новые сети представлений формируются как ответы на дилеммы, с которыми столкнулись старые сети. При этом существенно, каким образом Бивир определяет дилемму: «Под дилеммой следует здесь понимать всякое новое понимание – основанное либо на интерпретированном опыте, либо на размышлениях о существующих убеждениях, – которое не вписывается в существующие убеждения и поэтому требует их пересмотра» [Bevir, 2000. Р. 405]. Ответ на дилемму может состоять как в ее отвержении, так и в модификации сети убеждений. В последнем случае модификации зависят и от характера дилеммы, и от наличных сетей убеждений. Для Бивера существенно, однако, что историк, объясняющий подобную трансформацию, не может опираться на какой-либо метод, поскольку ответ на дилемму недетерминирован и заранее не может быть предсказан. Мы видим здесь ключевое отличие объяснения от понимания – отсутствие детерминизма. В чем состоит отличие этого подхода от традиционного контекстуализма? Согласно Бивиру – в том, что он не привязан к определенному методу [Бивир, 2010. С. 147]. Объяснение может быть найдено любым путем, важно лишь, чтобы оно было представлено в определенной форме, а именно: «Они [историки] должны объяснить его новую сеть представлений путем показа того, как она представляет собой ответ на дилемму, с которой столкнулись его прежние убеждения» [Там же. С. 148]. Эта форма представляет собой незаполненную схему, и это препятствует, согласно Бивиру, тому, чтобы она задавала логику на-

учного открытия. Существенно в этом случае то, что данная связь не является ни причинной, ни логической – новая сеть представлений не может быть *выведена* из старой. Хотя движение от старого к новому может быть реконструировано (задним числом, что существенно) как рациональное, это не означает, что мы можем вывести одно из другого, и именно это означает, что мы не имеем здесь логики научного открытия.

Однако наиболее важное отличие, подчеркиваемое Бивиром, относится к семантике. Семантический холизм не требует обращения к смыслу того, что объясняется: «Сети представлений и традиции помогают историкам объяснять убеждения. Они не есть часть смысла изучаемых произведений» [Бивир, 2010. С. 139]. Другими словами, объяснение не требует понимания (смысла). Рассмотрим пример Бивира [Там же. С. 138–139]: мы можем объяснить, почему Дживонс верил, что стоимость определяет цены без понимания того, что в точности означали для него стоимость и цены. Объяснение убеждений не требует их понимания. Релевантным контекстом является сеть представлений индивида, т. е. представлений самого Дживонса о стоимости, а не набор различных теорий его эпохи или предшествующих эпох, «не социальная парадигма или язык (*langue*)» [Там же. С. 141]. Противопоставление индивидуального и всеобщего не совпадает, таким образом, с тем, что мы видели на примере противопоставления подходов Покока и Скиннера. Это – противопоставление индивидуального непредсказуемого ответа детерминированному выводу. Бивир настаивает на учете не только традиции, в которой вырос тот или иной исторический персонаж, или специфической ситуации, в которой он находился, но и на индивидуальном ответе этого персонажа на возможно новые обстоятельства, приводящие к модификации традиции: «Традиции предоставляют только отправную точку для объяснения того, почему люди придерживались именно тех убеждений, которых они придерживались» [Там же. С. 142]. Мы видим, что отсутствие детерминизма является следствием отказа от интерпретационной семантической парадигмы.

Как я уже говорил, Бивир стремится трансформировать контекстуализм из учения о предпосылках понимания в учение о формах объяснения [Там

же. С. 128]. В том и другом случае речь идет о некотором типе рациональности. Несмотря на непредсказуемость ответа на дилемму и роль в ней интуиции, объяснение является рациональным. Как мы видели, Бивир выделяет два условия превращения схемы в логику научного открытия: 1) наличие механизма перехода от старого состояния к новому и 2) детерминистический характер этого механизма. Первое условие гарантирует рациональный характер процедуры, второе же условие не выполняется – ответ на дилемму является творческим актом и не может быть предсказан. Поэтому изучение контекста в том смысле, в котором его понимает традиционный контекстуализм, т. е. изучение ситуации, в которой находился исторический персонаж, как основания для его убеждений, оказывается если не бесполезным, то явно не достаточным. Задним числом ответ на дилемму вписывается в определенную логику, а именно, в логику ее разрешения, но эту связь невозможно установить, исходя из первоначальной ситуации. Бивир здесь фактически повторяет аргументацию интуиционизма в математике. Основатель интуиционизма Брауэр понимал математику как деятельность по творческому решению проблем, которая не может быть формализована как таковая, хотя и возможно формализовать ее результат. Теорема позволяет нам оценивать пригодность того или иного доказательства, но никаким образом не определяет спектр таких доказательств. Доказательство должно быть сконструировано, и это творческий процесс, не детерминированный ни формулировкой теоремы, ни наличной теорией.

Мы видим, что ключевой характеристикой подхода Бивира оказывается отсутствие детерминации. Переосмысление понятия контекста указывает здесь на смену семантической модели. В интерпретационной парадигме контекст задает параметры интерпретации. Существенно, однако, что задание контекста фиксирует смысл (который я здесь не отличаю от значения). Последнее остается верным как для логического эмпиризма, так и для идеализма. Именно это позволяет Бивиру говорить в данном случае о логике научного открытия. Напротив, в модели семантического холизма контекст понимается как сеть представлений, в которую должно быть вписано объясняемое представление. Вспомним, что дилеммой у Бивира называет-

ся то, что *не вписывается* в существующую сеть, поэтому проблема, которая требует решения, состоит в том, чтобы найти способ его вписывания – способ, который зависит не только от контекста, но и от человеческой изобретательности. Разумеется, в случае интерпретационной парадигмы мы также можем говорить о некоторого рода вписывании в контекст – опыт или представления включаются в некоторую систему априорных понятий. Однако если существует отличие подхода Бивира, то оно состоит в описанном отсутствии детерминизма.

В итоге мы можем выделить три различных понимания контекста. Во-первых, контекст можно понимать в согласии со схемой интерпретационной семантики. Этому случаю соответствуют два подхода, которые Бивир обозначает как логический эмпиризм и идеализм. Они различаются тем, чему в паре – всеобщему инварианту или индивидуальным вариациям – отдается предпочтение. В обоих случаях, однако, контекст определяет условия возможности и тем самым – возможные вариации представлений. Мы встречаемся с этим у Покока в лингвистическом и у Скиннера в индивидуальном контексте. Инварианты составляют набор возможных смыслов, и интерпретация или понимание является конкретизацией, т. е. отношением индивидуальной ситуации к возможным смыслам. Во-вторых, контекст можно понимать как ситуацию высказывания, задающую конкретную интерпретацию. Например, значение таких слов, как «здесь», «я», «сейчас», зависит от ситуации, в которой они произносятся, того, кто их произносит, и т. д. В этом случае мы остаемся в рамках интерпретационного понимания контекста, т. е. понимаем его как то, что детерминирует смысл представлений. Как и в первом случае, это позволяет Бивирu говорить о логике научного открытия.

Эти два понимания контекста часто смешиваются между собой, в том числе и в изложении Бивира. Историко-философское исследование имеет дело прежде всего с текстами (в том числе в широком смысле – графическими, архитектурными и пр.). Понимание текста включает в себя две процедуры: 1) понимание того, как вообще может выглядеть интерпретация данного текста; 2) собственно интерпретация с учетом релевантного кон-

текста, в котором текст написан или создан. В первом случае понять означает не установить соответствие языковых выражений реальности, но знать, каким образом это соответствие может быть установлено; другими словами, уметь установить, является ли данная индивидуальная ситуация действительно соответствующей данному тексту. Во втором же случае понять означает действительно установить это соответствие, что может зависеть от конкретных параметров создания текста, того, кто его произносит, на какую аудиторию рассчитывает и т. д. Когда мы говорим о лингвистическом контексте, то имеем в виду прежде всего первое, когда же призываем учитывать индивидуальную ситуацию – второе.

Наконец, третье понимание контекста появляется у Бивира при описании семантического холизма. Здесь контекст задает начальные условия, дилемму, которую требуется разрешить, однако не определяет спектр возможностей этого разрешения. Именно это понятие контекста имеет в виду Бивир. В определенном смысле, его можно рассматривать как обобщение предыдущих. Мы исходим здесь из сети представлений, характер связи которых не конкретизируется. Объяснить означает здесь встроить в сеть уже имеющихся представлений, при этом, возможно, модифицируя ее. Объяснить – значит согласовать и взаимоувязать. С точки зрения семантической теории мы наблюдаем аналогичный сдвиг при переходе от семантики Тарского, основанной на интерпретации, к теоретико-доказательственной семантике, в которой смысл выражения определяется его местом в сети логического вывода [Dummett, 1975]. При этом последняя семантика сама восходит к интуиционистской и конструктивистской идее истины, основанной на доказательстве и конструкции, а не интерпретации. Этот семантический сдвиг, однако, часто непросо рассмотреть за терминологией Бивира. Например, он говорит: «...когда критики приравнивают нашу концепцию сети убеждений к парадигмам и языкам контекстуалистов, они игнорируют аргументацию, стоящую за различием нами *понимания высказываний и объяснения убеждений*. Тогда как наша форма объяснения увязывает убеждение с сетью представлений индивида, контекстуалисты увязывают высказывание с социальной структурой» [Бивир, 2010. С. 139].

Здесь создается впечатление, что Бивир противопоставляет индивидуальные и социальные сети представлений, тогда как, как мы видели, для него речь идет вообще не о системе представлений, а об индивидуальном ответе, не имеющем значения, в рамках какой сети. Эта неясность накладывает отпечаток на рассуждения Бивира, затушевывая тот семантический сдвиг, который в них происходит. Несмотря на это, однако, понятие контекста, предлагаемое им, несомненно, служит полезным инструментом и существенно обогащает контекстуалистское направление историко-философских исследований.

Список литературы / References

Бивир М. Роль контекстов в понимании и объяснении: Пер. с англ. // История понятий, история дискурса, история менталитета: Сб. ст.: Пер. с нем. / Под ред. Ханса Эриха Бёдекера. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 112–152.

Bevir M. Rol' kontekstov v ponimanii i ob'yasnenii [The role of contexts in understanding and explanation]. In: Istoriya ponyatii, istoriya diskursa, istoriya mentaliteta [History of concepts, history of discourse, history of mentality]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010, p. 112–152. (in Russ.)

Вольф М. Н. Методологические споры вокруг истории философии: контекстуализм или апроприационизм? // Философия, наука: проблемы соотношения. Алешинские чтения 2016. М.: РГГУ, 2017. С. 393–400.

Volf M. N. Metodologicheskie spory vokrug istorii filosofii [Methodological debates on the history of philosophy: contextualism and appropriationism]. In: Filosofiya, nauka: problem sootneseniya. Alyoshinskie chteniya 2016 [Philosophy, Science: Problems of relationships]. Moscow, RSHU Publ., 2017, p. 393–400. (in Russ.)

Вольф М. Н., Косарев А. В. Неософистическая риторика в свете историко-философской методологии // Вестник Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2016. № 4 (36). С. 225–233.

Volf M. N., Kosarev A. V. Neosofisticheskaya ritorika v svete istoriko-filosofskoi metodologii [Neosophistic rhetorics in the light of historico-

- philosophical methodology]. *Vestnik of Tomsk State University. Series: Philosophy. Sociology. Political Science*, 2016, no. 4 (36), p. 225–233. (in Russ.)
- Bevir M.** *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge, NY, Cambridge Uni. Press, 1999.
- Bevir M.** The Role of Contexts in Understanding and Explanation. *Human Studies*, 2000, vol. 23, no. 4, p. 395–411.
- Dummett M. A. E.** What is a Theory of Meaning? In: *Mind and Language*. Ed. by S. Guttenplan. Oxford Uni. Press, 1975, p. 97–138. (Reprinted in Dummett, *The Seas of Language*, OUP, 1993, p. 1–93.)

Материал поступил в редколлегию

Received

05. 04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Доманов Олег Анатольевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Oleg A. Domanov, Candidate of Science (Philosophy), Senior researcher (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

domanov@philosophy.nsc.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-115-127

Феодор Безбожник и античный атеизм

В. В. Бровкин

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Антирелигиозные взгляды Феодора соотнесены с его морально-этическим учением. Показано, что все известные античные атеисты, за исключением Феодора, были непоследовательны в выводах, вытекающих из их критики религиозных представлений. Также показано, что взгляды Феодора о богах и религии сформировались в условиях усиления кризиса полисной системы и образования эллинистических монархий. Сделан вывод о том, что Феодор был самым последовательным и радикальным античным атеистом.

Ключевые слова

античный атеизм, Феодор Безбожник, Демокрит, Протагор, Продик, Критий, Диагор, Эпикур, Евгемер, Бион Борисфенский

Для цитирования

Бровкин В. В. Феодор Безбожник и античный атеизм // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 115–127. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-115-127

Theodorus the Atheist and Ancient Atheism

V. V. Brovkin

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

It is established that Theodore's anti-religious views were closely connected with his moral and ethical teaching. It is shown that all known ancient atheists, except Theodore, were incon-

© В. В. Бровкин, 2019

sistent in their criticism of religious views. It is established that Theodore's views on the gods and religion were formed in the conditions of the deepening crisis of the Greek polis and the formation of Hellenistic monarchies. It is concluded that Theodore was the most consistent and radical ancient atheist.

Keywords

ancient atheism, Theodorus the Atheist, Democritus, Protagoras, Prodicus, Critias, Diagoras, Epicurus, Euhemerus, Bion of Borysthenes

For citation

Brovkin V. V. Theodorus the Atheist and Ancient Atheism. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 115–127. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-115-127

В данной статье мы рассмотрим вопрос о том, какое место в истории античного атеизма занимал Феодор Безбожник (ок. 340 – ок. 250 г. до н. э.). Уже в Античности сформировалось два основных мнения о том, что собой представляли взгляды Феодора о религии и богах. Согласно Цицерону [1985. С. 60], Сексту Эмпирику [1975. С. 252], Лактанцию [2007. С. 89], Феодор отрицал существование богов. Согласно Клименту Александрийскому, Феодор критиковал заблуждения язычников о богах [Климент Александрийский, 2006. С. 64]. В современной научной литературе также не сформировалось единого мнения относительно взглядов Феодора о богах. Согласно К. Лампе, по данному вопросу существует две основные точки зрения (см.: [Lampe, 2015. Р. 160–161]). По одной из них, Феодор был бескомпромиссным атеистом, который отрицал существование богов. Согласно другой точке зрения, Феодор выступал не столько против существования самих богов, сколько против распространенных религиозных культов и представлений.

В случае с Феодором мы сталкиваемся с одной очень серьезной проблемой – крайне скудными сведениями о его жизни и учении. Высказывается даже мнение о том, что мы вообще не можем сказать ничего конкретного о его теологии, поскольку не располагаем надежными источниками (см.: [Bremmer, 2007. Р. 19]). В этой связи мы полагаем, что прояснить позицию Феодора о богах и установить то место, которое он занимал в истории античного атеизма, можно с помощью решения трех задач. Во-первых, следу-

ет рассмотреть представления Феодора о богах в контексте всего его философского учения. Во-вторых, необходимо сравнить позицию Феодора с позицией других античных философов, прославивших атеистами. В-третьих, следует рассмотреть социально-исторические условия формирования учения Феодора о богах.

Говоря о философском учении Феодора, следует отметить, что его интерес лежал в области морально-этической проблематики. Как представитель школы киренаиков, Феодор, вероятно, разделял основное положение этого направления о том, что «достаточно постичь смысл добра и зла, чтобы и говорить хорошо, и не ведать суеверий, и быть свободным от страха смерти» [Диоген Лаэртский, 1986. С. 120]. Главное отличие Феодора от остальных киренаиков заключалось в том, что он в качестве конечной цели и ее противоположности полагал радость и горе, а не чувственное удовольствие и страдание. Дальнейший ход мысли Феодора приводил его к радикальным морально-этическим выводам, связанным с крайним эгоизмом и индивидуализмом. Так, согласно свидетельствам античных авторов, Феодор отрицал ценность дружбы, патриотизм, допускал кражу, блуд, святотатство, открытые однополые отношения. Феодор явно придерживался космополитических взглядов. Он полагал, что мудрец выше законов и общественного мнения, которые установлены «только ради обуздания неразумных» [Там же. С. 122].

Как мы видим, согласно Феодору, задача обретения индивидуального счастья решается с помощью свободной жизни и отказа от всех моральных и общественных установлений. Данное обстоятельство, мы полагаем, является ключом к пониманию отношения Феодора к богам и религии. Очевидно, что для Феодора одним из главных сдерживающих факторов в обретении свободы и преодолении страхов являлась религия. Страхи, порождаемые религией, были для Феодора теми оковами, которые делали невозможным достижение счастья. Именно в этом, на наш взгляд, заключается источник глубокой неприязни и беспощадной критики Феодора по отношению к религии. Согласно сообщениям различных авторов, Феодор отрицал существование богов, божественное провидение (см.: [Лак-

танций, 2007 С. 90, 96]), благочестие, критиковал теодицею (см.: [Там же. С. 235]). Более того, в отдельных историях Феодор предстает в виде откровенного богохульника, смеющегося над богами (см.: [Диоген Лаэртский, 1986. С. 128]). Не случайно Феодор заслужил славу самого грубого философа и удостоился прозвища «Безбожник» (ἄθεος), которое стало его вторым именем (см.: [Там же. С. 128]). И неудивительно, что в Афинах он был обвинен в безбожии (см.: [Там же. С. 123]).

Важным аргументом в пользу того, что Феодор придерживался именно радикальных атеистических воззрений, является прямая связь между его этикой и учением о богах. Как мы могли убедиться, жесткая критика в отношении религии у Феодора согласовывалась с его морально-этическим радикализмом. Одно дополняло другое. Это хорошо понимали некоторые противники Феодора. Так, по мнению Епифания Саламинского, безбожие Феодора заключалось не только в отрицании богов и проведения, но также в чудовищной аморальности (см.: [The Panarion of Epiphanius of Salamis, 2013. P. 665]). В этой связи мы полагаем, что Климент Александрийский заблуждался, когда защищал Феодора от обвинений в безбожии. На наш взгляд, критика Феодора была направлена не только против языческого многобожия, как считал Климент, но и против любого проявления религиозного сознания.

Перейдем теперь к решению второй задачи. Рассмотрим взгляды других античных философов, которых обвиняли в атеизме, и сравним их со взглядами Феодора. К числу самых известных атеистов традиционно относились Протагор, Продик, Критий, Диагор, Евгемер, Феодор Безбожник и Эпикур¹. Одними из самых ранних атеистов считались представители первого поколения софистов. Наименее радикальная позиция о богах была у Протагора, который, как известно, только усомнился в их существовании. Тем не менее его религиозный агностицизм представлял огромную опасность для религии. Позиция Протагора являлась своего рода «ящиком Пандоры», открытие которого грозило обернуться для религии большими неприятно-

¹ Автором данного списка атеистов, судя по всему, был Клитмах – известный философ и глава Новой Академии (см.: [Шахнович, 2010. С. 7–8]).

стями. Как отметит В. П. Горан, в вопросе о существовании богов «Протагор проявил весьма предусмотрительную осторожность», заняв скептическую позицию, но и этого оказалось достаточно для того, чтобы его книги сожгли, а его самого изгнали из города [2001. С. 48].

Во взглядах Крития и Продика о богах критика религиозных представлений получила дальнейшее развитие. В научной литературе имеются разные точки зрения относительно того, являлись ли эти философы атеистами (см.: [De Romilly, 2002. P. 107–111; Guthrie, 1971. P. 241–244]). Обойдем стороной их рассмотрение и остановимся на одном моменте. В основе представлений Продика и Крития, безусловно, лежит идея о том, что люди выдумали богов и религию. Но в источниках подчеркивается, что сделали они это, преследуя благие цели. У Продика боги выступают в качестве обожествленных вещей и сил природы, которые приносят большую пользу людям (см.: [Маковельский, 1941. С. 15–16]). У Крития «великий и мудрый муж» придумал богов, чтобы утешить злодеев. Благодаря этой лжи, по мнению Крития, «беззаконие погасло, уступив место законам» [Там же. С. 69–71]. Таким образом, можно сказать, что, согласно Продику и Критию, религия и боги являются откровенным вымыслом, но вымыслом крайне полезным и необходимым. Религия, по их мнению, играет очень важную роль в обществе.

Близким к атеистическим взглядам философом считался Демокрит. По мнению ряда античных авторов, представления Демокрита о богах достаточно запутанны и туманны. Как сообщает Цицерон, Демокрит «то считал, что во вселенной есть “образы”, обладающие божественностью, то он утверждал, что боги – это атомы души, находящиеся в той же вселенной, то одушевленные “образы”, которым свойственно помогать или вредить нам, то некие образы, столь огромные, что они охватывают весь наш космос снаружи» (см.: [Лурье, 1970. Фр. 472a]). Не вдаваясь в подробности относительно учения Демокрита о богах, можно отметить, что традиционные представления о религии ему были чужды. К этому выводу подталкивают также и другие сведения, согласно которым Демокрит отрицал загробную жизнь (см.: [Там же. Фр. 583]), божественное провидение (см.:

[Там же. Фр. 589, 591, 592]), а также полагал, что вера в богов была основана на страхе и суевериях людей перед силами природы (см.: [Там же. Фр. 581]). Может показаться, что Демокрит был одним из самых радикальных атеистов античного мира. Однако в источниках нет ни одного упоминания о том, что Демокрит прямо отрицал существование богов. Несмотря на весьма своеобразные взгляды о богах, Демокрит как минимум признавал наличие божественного начала в мире (см.: [Там же. Фр. 572]). Вероятно, именно поэтому, а также в силу неясности его позиции, Демокрит не вошел в число главных античных атеистов.

В случае с Диагором мы сталкиваемся с той же проблемой, которая создает трудности и в изучении взглядов Феодора. Речь идет о серьезных проблемах в источниках. Доподлинно неизвестно даже то, был ли Диагор философом. Диагор считался одним из самых злостных античных атеистов. О том, что он отрицал существование богов, сообщают многие авторы, в том числе Цицерон, Секст Эмпирик, Лактанций. В то же время, его, как и Феодора, защищает Климент Александрийский. По его мнению, Диагор справедливо критиковал представления язычников о богах. Взгляды самого Диагора представлены всего в нескольких фрагментах у Цицерона, Климента и Аристофана. В них описываются истории, в которых Диагор отрицал божественное провидение, критиковал народную религию и высмеивал религиозные обряды. В вопросе об атеизме Диагора исследователи придерживаются разных точек зрения. Например, У. Гатри и М. М. Шахнович полагают, что прозвище «Безбожник» Диагор получил заслуженно и оно полностью отражает сущность его воззрений (см.: [Guthrie, 1971. P. 237; Шахнович, 2002. С. 41]). Но, на наш взгляд, более убедительным выглядит мнение М. Винярчика, согласно которому Диагор не был радикальным атеистом. По мнению исследователя, истории о безбожии Диагора были выдуманы эллинистическими биографами. Также нет убедительных доказательств философской основы «атеизма» Диагора. Единственным достоверным фактом из жизни Диагора является его критика Элевсинских мистерий (см.: [Winiarczyk, 2016. P. 114]). Таким образом, мы склоняемся к версии о том, что Диагор был не столько радикальным философом-атеистом, сколько поэтом, критиковавшим религиозные обряды.

Присутствие Евгемера в списке безбожников было связано с его критикой мифологических представлений, в основе которой лежала теория о том, что олимпийские боги были обожествленными людьми. Безусловно, историческая интерпретация мифологии, предложенная Евгемером в «Священном списке», подрывала традиционные религиозные представления. Однако его нельзя отнести к числу тех, кто отрицал существование богов. Свою цель Евгемер явно видел не в том, чтобы бороться с верой в богов или высмеивать религиозные обряды. Евгемер был представителем древней традиции в греческой культуре, которая занималась критическим толкованием мифа. Поэтому мы полагаем, что обвинения Евгемера в безбожии хоть и имели под собой основания, тем не менее были преувеличены.

Обвинения в атеизме Эпикура были связаны в основном с тем, что он отрицал божественное провидение, загробную жизнь и признавал смертность души. Однако при этом Эпикур настаивал на существовании богов и благочестивом к ним отношении. Такая двойственная позиция, как известно, не спасла Эпикура от обвинений в безбожии, которые преследовали его и его школу на протяжении более двух тысяч лет. Данная ситуация может показаться странной: всеобщую ненависть у защитников религии вызывал человек, который признавал богов и отличался удивительным благочестием. Но в действительности, ничего странного в этом нет, если учесть два момента. Во-первых, насколько можно судить по сохранившимся источникам, критика Эпикура в отношении представлений о проведении, бессмертии души, загробной жизни, гадании и различных суевериях была очень хорошо продумана и аргументирована. О силе аргументов Эпикура говорит такой факт, что его известный аргумент против теодицеи, о котором сообщает Лактанций, активно использовался критиками религии в Новое время, в частности Д. Юмом, Вольтером, Гольбахом, Дидро (см.: [Шахнович, 2002. С. 61]). Во-вторых, Эпикур был одним из столпов античной философии на протяжении многих веков. Никто из числа так называемых атеистов не мог сравниться с влиянием Эпикура в философской среде. Мы полагаем, что именно эти два обстоятельства обеспечили

Эпикуру репутацию самого известного атеиста античного мира. И в этой связи, особенно любопытным выглядит сообщение Диогена Лаэртского о том, что Эпикур якобы заимствовал большинство своих положений из книги Феодора «О богах» (см.: [Диоген Лаэртский, 1986. С. 122]). Сложно сказать, соответствует ли эта информация действительности, однако сам факт ее упоминания говорит о том, что Феодор вполне мог выступать в качестве источника теологии Эпикура.

Говоря об античных атеистах, нельзя не упомянуть о Бионе Борисфенском. Как сообщает Диоген Лаэртский, Бийон открыто демонстрировал неуважительное отношение к религии. Он, «на храмы не глядевший», «издевавшийся всегда над приносящим жертвы», заявлял, «что богов не существует!» [Там же. С. 184]. Весьма ценную информацию об антирелигиозных аргументах Биона сообщает Плутарх. Согласно его свидетельству, «Бийон считает бога, наказывающего детей злодея, еще более смешным, чем врача, который лечит деда или отца, давая лекарства внуку или сыну» [Ельницкий, 1979. С. 245]. Как мы видим, атеистические взгляды Биона отличались радикальным характером². И здесь очень важно отметить, что, согласно источникам, эти взгляды Бийон заимствовал у Феодора (см.: [Диоген Лаэртский, 1986. С. 183]). На наш взгляд, версия о влиянии Феодора на Биона выглядит очень правдоподобной. Бийон, как и Феодор, отрицал существование богов, остро критиковал религиозные представления, моральные нормы, общественные установления, а также насмехался над богами и верующими. Также оба этих философа отличались цинизмом и грубым юмором³. Возможно, заслужить репутацию одного из самых известных атеистов Античности Биону помешал отказ от своих собственных убеждений. Если верить Диогену Лаэртскому, когда Бийон сильно заболел, то он

² По поводу атеизма Биона в научной литературе существуют разные мнения. Л. Навия полагает, что нет никаких оснований сомневаться в атеистических взглядах Биона (см.: [Navia, 1996. P. 152]). Д. Дадли склоняется к мнению о том, что Бийон в типичном для киников духе ограничивался критикой в отношении религиозных таинств и оракулов (см.: [Dudley, 1937. P. 65]).

³ Следует отметить, что в философии Биона прослеживается влияние двух основных источников: киренаиков в лице Феодора Безбожника и киников в лице Кратета Фиванского.

надел на себя амулеты и «покаялся во всем, чем грешил перед богами» [Там же. С. 183].

Как мы видим, античные мыслители, прославившие атеистами, представляли собой очень пестрое сообщество. Их взгляды о богах и религии не просто отличались друг от друга, некоторые из них были диаметрально противоположными. Однако всех этих деятелей, на наш взгляд, объединяет один общий момент. Ни одного из них мы не можем назвать последовательным и радикальным атеистом. Одни из них признавали существование богов, другие признавали важность религии, третьи просто ограничивались критикой религиозных обрядов и мифологических представлений. Наконец, самый радикальный атеист из этого списка Бион Борисфенский, возможно, отрекся от своих убеждений. И вот здесь как раз и возникает фигура Феодора Безбожника – философа, который, судя по всему, занимал самую бескомпромиссную позицию в отношении богов и религии.

Последнее, что нам осталось рассмотреть, это социально-исторические условия формирования взглядов Феодора. Как мы уже установили, атеизм Феодора имел ярко выраженный радикальный характер. В этой связи нас интересует вопрос о том, в какой степени он мог быть обусловлен социально-историческим развитием. Мало кто обращает внимание на тот факт, что в истории античного атеизма выделяются два основных этапа. Первый этап пришелся на конец V в. до н. э. и был связан с такими именами, как Демокрит, Протагор, Продик, Критий и Диагор. Второй этап по времени совпал с периодом раннего эллинизма, и его хронологическими рамками были конец IV – начало III в. до н. э. Этот этап был представлен Феодором Безбожником, Эпикуром, Евгемером и Бионом Борисфенским.

Фактор социально-исторического развития оказал определенное влияние на формирование атеистических воззрений в Греции в конце V в. до н. э. Мы полагаем, что Греция в это время столкнулась с новым для себя вызовом. Речь идет о кризисе полисной системы, который наиболее полно проявился во время Пелопоннесской войны. Эта война, как мы знаем из источников, имела разрушительные последствия для морального и религиозного сознания греков. Но в период раннего эллинизма к про-

должающемуся кризису греческого полиса добавился еще один вызов – образование эллинистических монархий. Появление совершенно нового типа государства в идеологической и религиозной сферах сопровождалось стремительным развитием культа эллинистических царей, появлением новых богов, религиозным синкретизмом, ослаблением культа олимпийских богов. Все эти новые для Греции явления неизбежно должны были способствовать усилению недоверия и критики в отношении религиозного сознания. Особенно, если учесть тот высочайший уровень философии и науки, который был в Греции в это время. Кроме этого, военнополитическое ослабление Греции и войны диадохов за наследство Александра Македонского также способствовали росту индивидуализма, усилению атомизации греческого общества, ослаблению моральных и религиозных норм. Все это, на наш взгляд, и подготовило ту почву, на которой выросли такие крупные критики религиозных представлений, как Эпикур, Бион Борисфенский и, конечно, Феодор Безбожник. Социально-исторические условия в период раннего эллинизма оказались благоприятной средой для радикализации атеистических взглядов.

Подведем итоги. Как мы установили, антирелигиозная критика Феодора Безбожника была тесно связана с его морально-этическим учением. Феодор подвергал резкой критике представления о существовании богов, о божественном провидении, а также религиозные обряды. Своей последовательной и непримиримой позицией Феодор заметно отличался от других известных античных атеистов. Как мы показали, Демокрит и Эпикур признавали существование богов, Протагор остановился на сомнении в их существовании, Продик и Критий признавали важность религии в жизни общества, Диагор ограничился критикой религиозных обрядов, Евгемера интересовало только критическое толкование мифа, а Бион Борисфенский, возможно, отказался от своих собственных антирелигиозных взглядов. Также мы установили, что воззрения Феодора о богах и религии сформировались в условиях усиления кризиса полисной системы и образования эллинистических монархий. Проведенное исследование позволяет нам сделать вывод о том, что Феодор Безбожник был самым последовательным и радикальным атеистом в Античности.

Список литературы / References

Горан В. П. Кризис древнегреческой демократии и философия софистов: Протагор и Ксениад // Гуманитарные науки в Сибири. 2001, № 1. С. 43–48.

Goran V. P. Krizis drevnegrecheskoi demokratii i filosofiya sofistov: Protagor i Kseniad [The crisis of ancient Greek democracy and philosophy of the sophists: Protagoras and Xenias]. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia], 2001, no. 1, p. 43–48. (in Russ.)

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях, изречения знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.

Diogenes Laertius. O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov [Lives of Eminent Philosophers]. Moscow, Mysl' Publ., 1986, 571 p. (in Russ.)

Ельницкий Л. А. Плутарх. Почему божество медлит с воздаянием / Пер. и коммент. Л. А. Ельницкого // ВДИ. 1979. № 1 (147). С. 223–253.

El'nitsky L. A. Plutarch. Pochemu bozhestvo medlit s vozdayaniem [Plutarch. On the Delay of the Divine Justice]. *Journal of Ancient History*, 1979, no. 1 (147), p. 223–253. (in Russ.)

Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 288 с.

Clement of Alexandria. Uveshchanie k yazychnikam. Kto iz bogatych spasetsya [Exhortation to the Heathen. Salvation for the Rich]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2006, 288 p. (in Russ.)

Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 256 с.

Lactantius. O tvorenii bozhiem. O gneve bozhiem. O smerti gonitelei. Epitomy bozhestvennykh ustanovlenii [The Works of God. On the Anger of God. On the Deaths of the Persecutors. An Epitome of the Divine institutes]. St. Petersburg, Oleg Abyshko Publ., 2007, 256 p. (in Russ.)

- Лурье С. Я.** Демокрит. Тексты, переводы, исследования. Л.: Наука, 1970. 664 с.
- Lurie S. Ya.** Demokrit. Teksty, perevody, issledovaniya [Democritus. Texts, translations, research]. Leningrad, Nauka, 1970, 664 p. (in Russ.)
- Маковельский А.** Софисты. Баку: Изд-во Азербайд. гос. ун-та, 1941. Вып. 2. 100 с.
- Makovelsky A.** Sofisty [Sophists]. Baku, Azerbaijan State Uni. Publ., 1941, no. 2, 100 p. (in Russ.)
- Секст Эмпирик.** Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 399 с.
- Sextus Empiricus.** Sochineniya [Works]. In 2 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1975, vol. 1, 399 p. (in Russ.)
- Цицерон.** Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.
- Cicero.** Filosofskie traktaty [Philosophical treatise]. Moscow, Nauka, 1985, 382 p. (in Russ.)
- Шахнович М. М.** Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. 2010. № 4. С. 4–14.
- Shakhnovich M. M.** Genezis i transformatsiya ponyatiya "ateizm" [Genesis and transformation of the concept of "atheism"]. *Religiovedenie* [Religious studies], 2010, no. 4, p. 4–14. (in Russ.)
- Шахнович М. М.** Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2002. 284 с.
- Shakhnovich M. M.** Sad Epikura: Filosofiya religii Epikura i epikureiskaya traditsiya v istorii evropeiskoi kul'tury [Epicurus garden: the Philosophy of the religion of Epicurus and the epicurean tradition in the history of European culture]. St. Petersburg, 2002, 284 p. (in Russ.)
- Bremmer J. N.** Atheism in Antiquity. In: Martin M. (ed.). The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007, p. 11–26.

- De Romilly J.** The Great Sophists in Periclean Athens. Oxford, Oxford Uni. Press, 2002, 260 p.
- Dudley D. R.** A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D. London, Methuen and Company Limited, 1937, 224 p.
- Guthrie W. K. C.** The Sophists. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1971, 345 p.
- Lampe K.** The birth of hedonism: the Cyrenaic philosophers and pleasure as a way of life. Princeton, Princeton Uni. Press, 2015, 277 p.
- Navia L. E.** Classical cynicism: a critical study. Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1996, 228 p.
- The Panarion of Epiphanius of Salamis. Books II and III, De Fide. Transl. by Frank Williams. Leiden, Brill, 2013, 696 p.
- Winiarczyk M.** Diagoras of Melos. Berlin, Walter de Gruyter GmbH, 2016, 224 p.

Материал поступил в редколлегию

Received

10.03.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Бровкин Владимир Викторович, младший научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Vladimir V. Brovkin, Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

drakar@ngs.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-128-144

Партийная жизнь Афин времен Сократа

О. А. Матвейчев

*Национальный исследовательский университет –
Высшая школа экономики
Москва, Россия*

Аннотация

Предпринимается попытка реконструкции системы политических воззрений Сократа в широком контексте истории противостояния афинских политических партий второй половины V в. до н. э. По мнению автора, подобный подход позволяет преодолеть трудности, связанные со скудостью и, зачастую, недостоверностью ранних источников о Сократе. Раскрывается политическая подоплека формирования учения Сократа, мотивации принятия им на разных исторических этапах той или иной политической позиции, прежде всего, антидемократической установки.

Ключевые слова

история философии, политическая философия, Древняя Греция, партийная система Афин, Сократ

Для цитирования

Матвейчев О. А. Партийная жизнь Афин времен Сократа // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 128–144. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-128-144

Party Life of the Athens of Socrates' Time

O. A. Matveychev

*National Research University –
Higher School of Economics
Moscow, Russian Federation*

Abstract

The article attempts to reconstruct the system of political views of Socrates in the context of history of Athenian political parties in the second half of the 5th century BC. According

© О. А. Матвейчев, 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

to the author, this approach can overcome the difficulties associated with the scarcity and, often, the unreliability of early sources about Socrates. The article reveals the political background of the formation of the teachings of Socrates, the motivation for him to take a certain political position at different times, and, above all, his anti-democratic attitude.

Keywords

history of philosophy, political philosophy, Ancient Greece, Athens party system, Socrates

For citation

Matveychev O. A. Party Life of the Athens of Socrates' Time. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 128–144. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-128-144

Список ранних источников о Сократе исчерпывается книгой Ксенофонта, диалогами Платона, несколькими пьесами Аристофана и отдельными упоминаниями в трудах Аристотеля. Как можно видеть, источники эти скудны и зачастую недостоверны, что создает значительные трудности при реконструкции системы политических воззрений Сократа и, особенно, мотивации принятия им той или иной политической позиции. Подобная реконструкция представляется возможной лишь в широком контексте истории противостояния афинских политических партий второй половины V в. до н. э.

Политическая жизнь Сократа началась в золотой век афинской демократии – времена Перикла. Достигшие после Персидских войн пика процветания и могущества, Афины противостояли олигархической Спарте. Борьба шла за гегемонию в греческом мире и утверждение во всех греческих полисах своего политического строя. В контексте этого противостояния в Афинах сформировалось несколько политических лагерей.

Первая партия – большинство демоса, умеренные демократы, лояльные Периклу, чтящие его конституцию и поддерживающие его политику в отношении к Спарте, включая формы и методы военных действий.

Вторая – это «правая оппозиция»: лаконофильствующие аристократы, а также уставшие от войн крестьяне Аттики и простонародье Афин; их лозунгом был мир со Спартой любой ценой. «Лаконисты» подражали спартанцам даже своим обликом – они носили грубую одежду, косматые боро-

ды и длинные волосы (над чем, например, иронизирует Аристофан в комедии «Всадники»).

Третья – «левая оппозиция», выступавшая за активизацию военных действий. Ее составляли радикальные демократы, в том числе купцы и ремесленники, чье благосостояние напрямую зависело от экономической мощи полиса и его роли в международных делах. Их девизом была война до победного конца. Лидером этой группировки был сын кожевника Клеон, с исключительным упорством «копавший» под Перикла, в том числе провоцируя гонения на его учителя Анаксагора¹ (432 г.), обвиняя стратега в боязни дать решающее сражение пелопоннесцам (431 г.) и даже в обрушившемся на Афины бедствии – эпидемии чумы (430 г.) За пределами своего круга Клеон не пользовался популярностью. С крайней неприязнью, например, к Клеону относились сатирик Аристофан и историк Фукидид, называвший трибуна «наглейшим из граждан» (III 36, 6).

О политических пристрастиях молодого Сократа неизвестно ничего, равно как и о подробностях его биографии. По сведениям Ксенофонта, Сократ симпатизировал спартанской политической системе, но заключить из этого, что он поддерживал лаконофильствующих евпатридов, было бы преждевременно. Сын камнетеса и повивальной бабки, Сократ был социально далек от аристократических кругов, он не входил в гетерии и вряд ли мог посещать палестры и гимнасии, формировавшие своего рода аристократический «невидимый колледж». Вероятнее всего, в молодости Сократ принадлежал к «периклову большинству», умеренным демократам, чужающимся радикалов типа Клеона. Он честно исполнял свой долг гражданина, сражался гоплитом на Пелопоннесской войне, начавшейся, когда ему было уже почти сорок лет (431 г.). Его участие в осаде Потидеи (432 г.), к слову, – первый зафиксированный факт его биографии. В одной из битв этой кампании Сократ спас молодого Алкивиада, после чего по возвращении в Афины познакомился с Критием и Хармидом. Таким образом Сократ впервые обзаводится знакомствами в высших сословиях.

¹ D. L. II 12.

После смерти Перикла (429 г. до н. э.) часть наиболее имущих слоев из «периклова большинства» на некоторое время объединилась с аристократами-лаконофилами, которые желали заключить мир со Спартой, чтобы с ее помощью сокрушить радикальную демократию. Лидером группировки являлся стратег Никий – один из богатейших людей полиса, несмотря на свое незнатное происхождение. Его громадное состояние в сто талантов находилось по большей части в наличных деньгах (Lys. XIX 47), что недоброжелатели объясняли его готовностью бежать из страны в любой момент, чуть только над ним сгустятся тучи.

Если Никий пользовался поддержкой в основном со стороны военного командования – стратегов, то Клеон действовал через экклесию, народное собрание, снискав ее расположение за счет мер популистского характера. Народные массы приветствовали предложения Клеона обложить богатых особым военным налогом, казнить всех мужчин восставшей Митилены, а ее женщин и детей обратить в рабство, повысить введенную Периклом оплату гелиастам (членам суда) с 2 до 3 оболов (хорошее подспорье для городской бедноты, для которой заседания в суде нередко были единственным источником пропитания!), вдвое увеличить форос – денежную подать, взимавшуюся Афинами со своих союзников по демократическому альянсу.

Клеона и его соратников называли демагогами. Первоначальный смысл этого слова – «тот, кто ведет народ» – давно забылся. Как и то, что оно не имело негативного оттенка еще парой десятилетий ранее, когда демагогами называли защитников интересов народа, причем происходящих из древних аристократических родов, вроде Перикла или Фемистокла. После смерти Перикла к власти в Афинах стали пробираться выходцы из подлых сословий, таких как кожевник Клеон или лампадник Гипербол. Они играли на самых низких и темных инстинктах толпы, завидовавшей аристократам и желавшей денег и почестей. Аристотель считал, что государственные перевороты тех времен, как правило, были связаны с деятельностью демагогов: «то демагоги, желая подольститься к народу, начинают притеснять знатных и тем самым побуждают их восстать, либо требуя раздела их иму-

щества, либо отдавая доходы их на государственные повинности; то они наводят на богатых изветы, чтобы получить возможность конфисковать их имущество» (Pol. 1305a) [Аристотель, 1983. С. 536]. По словам философа, именно из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что чернили знатных, и вышло большинство тиранов (Pol. 1310b) [Там же. С. 552]. Въехав в большую политику на лозунге «Бей богатых!», они сами в мгновение ока сколотили огромные капиталы. Тот же Клеон, не имевший ни гроша за душой в начале карьеры, по переданным Элианом свидетельствам Крития, оставил после себя состояние в пятьдесят талантов (Var. hist. X 17) [Элиан, 1963. С. 79].

К концу 420-х гг. Сократ – уже публичная персона, известный учитель мудрости, в отличие от софистов, правда, не взимавший денег за обучение (Хеп. Мет. I 2, 5). Знакомство с Алкивиадом и Критием, а позднее Лахетом, с которым Сократ вместе сражался при Делии ² (424 г.), сделало его вхожим в высшие круги Афин. Сократ становится завсегдатаем гимнасиев и палестр, в обучение к нему желают отдать своих сыновей представители суперэлиты Никий и Лисимах (Plat. La. 200c-d), к его советам прислушивается Еврипид. По форме учительство Сократа напоминает деятельность софистов, и за это он подвергается насмешкам со стороны сатириков Аристофана («Облака» ³, «Птицы», «Лягушки») и Евполида («Льстецы»). Сократ критикуется «справа»: он, де, отрицает богов, признаваемых в полисе, высмеивает традиционную мораль, обожествляет природные стихии и отвлеченные сущности, занимается натурфилософией. Интерес к природным явлениям служил в то время признаком неблагонадежности. Физические науки воспринимались как дело пустое и бессмысленное, но главное – вредное: изучение небесных объектов могло вызвать гнев богов и навлечь бедствия на весь полис (Plat. Leg. X 910b).

² В битве при Делии Сократ спас жизнь Ксенофону, подхватив его, когда тот упал с коня (D. L. II 23).

³ «Облака» Аристофана (423 г.) – самый ранний документ, где встречается имя Сократа.

Занятно, что эта самая «критика справа» исходила от Аристофана, по ряду сведений ⁴, спонсируемого радикальным демократом Анитом, которому суждено будет сыграть роковую роль в судьбе Сократа. Впрочем, от насмешливого комедиографа доставалось решительно всем, и направо, и налево, включая и олигарха Никия, и плебея Клеона, и того же Еврипида.

Проводимая демагогами политика вызывала отторжение у философа, почувствовавшего вкус к общению с аристократией. Раздражала его и некомпетентность демоса, тщащегося управлять государством. «Неужели ты стесняешься валяльщиков, башмачников, плотников, кузнецов, земледельцев, купцов, рыночных торговцев, думающих только о том, чтоб им купить что-нибудь подешевле и продать подороже? – спрашивает он Хармида, испытывающего боязнь публичных выступлений. – А ведь из всех их и состоит Народное собрание» (Мет. III 7, 6) [Ксенофонт, 1993. С. 93].

Вероятно, именно в это время начинают складываться антидемократические политические воззрения Сократа, исходившие из требования профессионализации политики.

Собственно говоря, афинская демократия, несмотря на прокламируемое участие каждого гражданина в политике и государственном управлении, на деле не являлась взаимодействием равных. Существовала группа профессиональных политиков, которые специально обучались науке влияния на людей, ораторству и прочим политическим искусствам – и группа «голосующих», гораздо более многочисленная, которая поддерживала ей угодное и отвергала неужелюбимое. Ответственность за важнейшие решения для полиса, соответственно, лежала на представителях первой группы. По мысли Сократа, не от охлоса, но от компетентности тех, в чьих руках находятся реальные бразды правления, зависит судьба всего полиса, и поэтому *управлять должны лучшие*. И их знания, коль скоро они приносят пользу всему обществу, являются и высшей добродетелью.

Отождествление добродетели и знания – центральный принцип сократовской этики. «Сократ утверждал, – писал Ксенофонт, – что и справедли-

⁴ Например, Aelian. Var. hist. II 13.

вость и всякая другая добродетель есть мудрость. Справедливые поступки и вообще все поступки, основанные на добродетели, прекрасны и хороши. Поэтому люди, знающие, в чем состоят такие поступки, не захотят совершить никакой другой поступок вместо такого, а люди не знающие не могут их совершать и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. Таким образом, прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут и, даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость и всякая другая добродетель есть мудрость» (Mem. III 9, 5) [Ксенофонт, 1993. С. 97–98].

«Власть – знающим!» – этот лозунг подводил основание под властные устремления олигархии в постперикловых Афинах. «Цари и правители, говорил Сократ, – не те, которые носят скипетр или избраны кем попало или получили власть по жребию или насилием или обманом, но те, которые умеют управлять... И на корабле управляет знающий, а хозяин корабля и все пассажиры повинуются знающему» (Xen. Mem. III 9, 10–11) [Там же. С. 99].

Существует мнение, что Сократ – персонаж во многом легендарный, литературный, и сообщения о нем нужно воспринимать как «художественную литературу»⁵. Встав на эту позицию, легко сделать предположение, что проект «Сократ» явился своего рода политической технологией олигархических кругов. Эта мысль, однако, нуждается в отдельном обосновании, а потому развивать ее мы здесь не будем.

После гибели Клеона при Амфиполе⁶ (422 г.) радикальная демократия начинает терять влияние в эkkлeсии. Позиции «партии мира», которую, по словам Плутарха, составляли «люди зажиточные и пожилые, а также большинство земледельцев» (Nic. IX) [Плутарх, 1963. С. 220], значительно усилили и поражения афинян при Делии и на Халкидике, а также двуруш-

⁵ Этого мнения придерживаются, например, такие исследователи, как О. Гигон, Э. Дюпрель, А. Швейцер, И. Д. Рожанский.

⁶ В битве при Амфиполе, как известно, принимал участие и Сократ.

ничество союзников. Результатом стало заключение так называемого Никиевого мира (421 г.), на деле оказавшегося лишь кратковременной передышкой.

Афинская «партия войны» приобретала все больше сторонников из числа зарабатывавших на военных заказах ремесленников, армейской элиты и той части демоса, что жила от военной службы. Лидером антиникиевой оппозиции стал не преемник Клеона Гипербол, а молодой и амбициозный Алкивиад. Выходец из знатного рода, один из богатейших людей Эллады, он воспитывался у Перикла, наблюдая, как его на словах демократическое правление на деле являлось единоначалием. Со своим учителем – Сократом – Алкивиад разделял презрение к демократии. Называя демократию «общепризнанным безрассудством», он рассуждал о присущей ей «политической разнузданности» (Thuc. VI 89, 5–6) [Фукидид, 1981. С. 302].

До достижения тридцатилетнего возраста, дающего право претендовать на пост стратега, Алкивиад всеми путями завоевывает широкую известность. Он посылает на Олимпийские игры семь колесниц, причем получает одновременно первую, вторую и четвертую награды, заказывает хвалебную оду у Еврипида, тратит колоссальные средства на хорегии, учится произносить речи, виртуозно работает с повесткой дня, при необходимости отвлекая внимание общественности от той или иной нежелательной темы. Однажды, в очередной раз подвергшись нападкам со стороны сограждан, Алкивиад отрубил хвост своей собаке, удивительно красивой и дорогой (политик выложил за нее семьдесят мин). Своим удивленным друзьям он объяснил, что тем самым он перевел повестку с опасной для себя темы на нейтральную: «Все складывается так, как я хочу. А хочу я, чтобы афиняне болтали именно об этом, – иначе как бы они не сказали обо мне чего-нибудь похуже!» (Plut. Alc. IX) [Плутарх, 1961. С. 277].

По всем приметам – происхождение, ученичество у Сократа, давняя дружба его семьи со спартанской политической элитой ⁷ (Thuc. VIII 6, 3) – Алкивиаду лежал путь в партию «лаконистов». «Однако узвзлненное личное

⁷ Само имя Алкивиад было лаконское.

самолюбие в связи с тем, что спартанские послы предпочли обратиться при заключении мира к Никию, толкнули Алкивиада в антиспартанский лагерь. Таким образом, Алкивиад вынужден был примкнуть к демократическим группировкам в афинском народном собрании» [История Древней Греции, 1999. С. 308].

Соперничество Алкивиада и Никия, пользовавшихся в Афинах примерно равным влиянием, стало причиной того, что ок. 416 г. до н. э. демагог Гипербол инициировал в их отношении остракофорию, чтобы изгнать одного из них. Однако оба лидера занимали похожие позиции в отношении готовящейся Сицилийской операции, и афиняне, не зная, против кого им голосовать, изгнали из города... самого Гипербола. Это был последний остракизм в истории Афин. Одновременно и Алкивиад, и Никий по решению экклесии снова заняли посты стратегов.

В 415 г. за несколько дней до выхода военных судов на Сицилию было совершено общественное преступление – кто-то повредил большое количество герм – культовых изваяний, посвященных Гермесу. Дурной знак для собирающихся в дальний поход!

Виновным назначили Алкивиада. Чтобы избежать казни, Алкивиад переметнулся к спартам. Результатом стали крах Сицилийской кампании⁸ (413 г.) и последующее усиление лаконофильской аристократии в Афинах, выступившей под лозунгом «возвращения к отеческим законам», которые интерпретировались предельно широко – от демократической конституции Клисфена до законов Солона и даже Драконта.

К олигархам начинают примыкать представители богатейших афинских семей. Политической программой этого союза было лишение бедноты участия в государственных делах, для чего предлагалось, в частности, отменить жалование гелиастам и оплату за посещение народных собраний. Позицию лаконофилов – мир со Спартой и вычищение черни с управленческих позиций – выражала очередная комедия Аристофана «Лисистрата» (412 г.).

⁸ В последнем бою афинян на Сицилии был пленен и приговорен к казни Никий.

Сторонником возвращения к «законам отцов» был и Сократ, предлагавший, по свидетельству Ксенофонта, довольно нехитрую технологию «исправления нравов»: «разузнать, какие порядки были у предков, и соблюдать их столь же строго» (Мет. III 5, 14) [Ксенофонт, 1993. С. 84]. В качестве альтернативы Сократ предлагает обратиться к опыту его любимых спартанцев: «Если не это, то надо взять за образец тех, кому теперь принадлежит первое место, и завести те же порядки, что у них: тогда, при одинаковом укладе жизни, афиняне были бы ничуть не хуже их, а при более строгом даже и лучше» (Мет. III 5, 14) [Ксенофонт, 1993. С. 84–85].

Этим фактом, безусловно, опровергается утверждение А. Ф. Лосева, что «Сократ не сочувствовал никакой государственной системе, существовавшей в его времена в Греции, и также никакое реально существовавшее тогда общество не прельщало его своими обычаями, нравами и порядками... Сократ слишком глубоко чувствовал развал на стороне как демократов, так и аристократов, слишком хорошо видел нарушение и с той и с другой стороны законов справедливости, как он их понимал, чтобы питать какие-нибудь определенные социально-политические симпатии или антипатии» [1990. С. 17–18]. Лаконофильство Сократа и его симпатии к олигархическому строю более чем очевидны.

Тем временем Алкивиад навлек на себя гнев теперь уже Спарты, и от смерти он бежал к персидскому сатрапу Тиссаферну и оттуда начал искать контакты с афинской олигархической группировкой, суля ей поддержку со стороны персов в деле свержения демократии. Не дождавшись таковой, олигархи во главе с Писандром, Фринихом и софистом Антифонтом (крайнее крыло), а также Фераменом (умеренное крыло) устроили олигархический путч, вошедший в историю как «переворот четырехсот» (411 г.). Был введен имущественный ценз, перестали оплачиваться общественные должности, реальная власть сосредоточилась в руках 400 богатейших олигархов, хотя формально речь шла о 5000 богатых граждан, а к спартанцам было отправлено предложение о мире, на которое те ответили... неожиданным ударом по Афинам (глупо было бы упустить ситуацию полного разброда).

Вести о перевороте дошли до военно-морской базы Афин на Самосе, ставшей оплотом демократов. Моряки во главе с Фрасибулом и Фрасиллом провозгласили командующим флотом Алкивиада. Тот одержал ряд важных побед на море, обеспечив афинской коалиции временный перевес в Пелопоннесской войне.

В Афинах же произошел новый переворот, ликвидировавший крайнюю олигархию и передавший власть в руки 5 000 граждан. Писандр и некоторые другие крайние олигархи бежали к спартамцам, Антифонт был казнен. Переворотом руководил Ферамен, ставший на некоторое время самым влиятельным политиком Афин. Однако победы Алкивиада над спартамцами ослабили его позиции и вернули субъектность пассивному большинству, которое стало требовать возвращения к Перикловой конституции. Демократия в Афинах была восстановлена в 410 г.; во главе радикального демоса стал демагог Клеофонт, введший раздачу двух оболов беднейшим гражданам и начавший масштабное строительство в Афинах. Чтобы не допустить впредь реставрации олигархического строя, был принят специальный закон о демократии, текст которого был выбит на стеле перед афинским булевтерием. Он сохранился в речи Андокида «О мистериях»: «Если кто станет ниспровергать демократию в Афинах или станет исполнять какую-либо должность после ниспровержения демократии, то пусть он считается врагом афинян и пусть он будет убит безнаказанно, имущество же его пусть будет конфисковано, и десятая часть пусть будет выделена богине... Всем афинянам поклясться на совершенных жертвах, по филам и по демам, в том, что они убьют такого преступника» (And. De Myst. 96–98) [Андокид, 1996. С. 64].

В 407 г. Алкивиад в ореоле воинской славы возвратился в Афины. Ему вернули имущество, отменили проклятие и избрали его стратегом-автократом с неограниченными полномочиями. Было бы ожидаемо, если бы он на фоне своего триумфа захватил бы власть в полисе и многие бы его поддержали, однако Алкивиад по неизвестным причинам этого не сделал. Через год, однако, после поражения афинского флота в вынужденное отсутствие Алкивиада, стратегу вновь пришлось отправиться в изгнание.

В том же 406 г. Сократ волею жребия стал членом буле – рабочего органа экклесии. В совете рассматривалось дело афинских стратегов, одержавших победу над спартанским флотом при Аргинусских островах, близ острова Лесбос. Эта победа могла стать переломной, если бы не сильная буря, помешавшая победителям похоронить погибших, что было воспринято как религиозное преступление. Стратегов, принявших участие в битве, в том числе младшего Перикла, сына Перикла и Аспазии, предали скоропсему суду. Голосование по приговору решено было проводить не в суде присяжных (гелиее), а в народном собрании. Сократ оказался единственным из пританов, выступившим против подобного нарушения процедуры, что едва не стоило жизни ему самому.

Осудив на смерть цвет своего флота, афиняне обрекли флот на уничтожение, что и случилось в 405 г. в битве при Эгоспотамах, предопределившей окончательное поражение Афин в Пелопоннесской войне.

Дело стратегов стало первым случаем непосредственного участия Сократа в политической жизни Афин – прежде он этого успешно избегал, считая, что «кто в самом деле ратует за справедливость, тот... должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» (Plat. Apol. 32a) [Платон, 1990а. С. 86]. Теперь справедливость ему пришлось отстаивать наперекор воле большинства демоса. По Сократу, справедливость синонимична законности. В разговоре с софистом Гиппием Сократ настаивает, что «нежелание поступать несправедливо есть достаточное доказательство справедливости. Если ты с этим не согласен, посмотри, может быть, тебе больше понравится вот что: я говорю: *что законно, то справедливо*» (Mem. IV 4, 12) [Ксенофонт, 1993. С. 134].

Политический эскапизм Сократа, обычно преподносящийся едва ли не как признак мудрости, выглядит как своего рода гражданский инфантилизм. «Ему, похоже, не приходит в голову, – пишет Г. Властос, – что он в особом долгу перед своим городом, который поощряет свободу слова, позволяя ему годами, до самой смерти, досаждать согражданам. Подобной свободой он не пользовался бы так долго в Спарте, городе с “хорошим законодательством”, и в “совершенном” государстве S2» [2006. С. 144].

В 404 г. Афины, проиграв в последних решающих сражениях, были вынуждены сдаться спартанцам. По требованию наварха Лисандра афиняне срыли Длинные стены и распустили экклесию. Ферамен предложил учредить правительство из тридцати человек, которому будет передана вся полнота власти. Так началось правление Тридцати тиранов, во главе которых стал умеренный олигарх Ферамен, вскоре лишенный гражданских прав и казненный крайним олигархом софистом Критием. Руками персов Критий расправился и со своим весьма вероятным конкурентом, способным возглавить демократическую оппозицию, – Алкивиадом. Массовые казни неугодных потрясли города афинской коалиции. Счет казненных шел на тысячи, среди них были не только идейные сторонники демократии, но и просто богатые граждане, чье имущество конфисковалось в пользу тиранов.

Во время правления Тридцати на Сократа, которому было запрещено преподавание, вновь были возложены общественные обязанности. Тот их, впрочем, саботировал, в частности, отказавшись выполнить приказ Крития об аресте противника олигархов Леонта Саламинского, осужденного на казнь. Лишь скорое падение тирании избавило Сократа от неминуемой казни.

Эмигрировавший в Фивы Фрасибул, собрав своих сторонников, пошел в поход на Афины. К его войску по дороге присоединялись местные жители, метеки и даже рабы. Одержав ряд побед, Фрасибул восстановил демократию в Афинах (403 г.), на некоторое время став самым влиятельным политиком полиса – свое влияние он стал терять после начавшихся разногласий среди афинских вождей.

Выживший на войнах и в условиях свирепых репрессий времен олигархических переворотов, Сократ становится жертвой победившей демократии.

В 399 г. жертва тирании Тридцати, богатый кожевник Анит, оратор Ликон и стихотворец Мелет (нанятый Анитом за деньги) привлекли Сократа к суду. Обвинение, текст которого приведен у Диогена Лаэртского, звучало так: «Сократ повинен в том, что не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество;

а наказание за то – смерть» (II, 40) [Диоген Лаэртский, 1986. С. 105]. Гелиея, состоявшая из 501 члена, перевесом в 80 голосов приговорила его к смерти.

С точки зрения древнего грека, обвинение в асебии очень серьезно. Нечестие по отношению к богам могло вызвать их гнев и навлечь бедствия на весь полис. В связи с этим ряд ученых утверждают, что философ приговорен к смертной казни на законных основаниях. Так, разрушая миф о Сократе как жертве клеветы и невежества, профессор Кембриджского университета Пол Картледж утверждает, что приговор гелиеи являлся для своего времени совершенно законным и демократичным, вынесенным в интересах гражданской гармонии и солидарности [Cartledge, 2009. P. 76–90].

Однако не стоит сбрасывать со счетов и мотивы борьбы с политическим влиянием Сократа, на протяжении десятилетий оказываемым на афинскую элиту. Как говорил сам Сократ, «Афинян, мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он не был способен передать свою мудрость другим» (Plat. Euthphr. 3c) [Платон, 1990б. С. 296]. Среди воспитанников же Сократа были такие «воплощения абсолютного зла» с точки зрения реставрированной демократии, как Критий и Алкивиад, обучение которых просто не могло быть прощено философу (Xen. Mem. I 2, 12; Aeschin. In Timarch. 173). В особенности афинян злило то, что Сократ спас жизнь Алкивиада при Потидее, а ведь мог бы не спасать, и тогда «зло» погибло бы само...

Сократ не воспользовался возможностью бежать из тюрьмы, ведь тем самым он уклонился бы от действия законов, повиновение которым сродни сыновьему послушанию. Вероятно, и сам приговор Сократ мог воспринять как справедливый, так как, по его же максиме, «что законно, то справедливо». Однако его ученики из тех, кто остался в живых, решили уже не испытывать судьбу и на определенный срок покинули Афины, разнося по миру весть о Сократе, нередко одобренную фантазиями и преувеличениями. У каждого получился свой «Сократ». Один из них пережил века.

Его автором был самый известный ученик эксцентричного городского философа – Платон.

Список литературы / References

Андокид. О мистериях // Андокид. Речи, или История святотатцев. СПб.: Алетейя, 1996. С. 33–81.

Andocides. O misteriyakh [On the Mysteries]. In: Andocides. Rechi, ili Istoriya svyatotatcev [Speech, or History of the blasphemers]. St. Petersburg, Aletheia Publ., 1996, p. 33–81. (in Russ.)

Аристотель. Политика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.

Aristotle. Politika [Policy]. In: Aristotle. Works. In 4 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1983, vol. 4, p. 375–644. (in Russ.)

Властос Г. Сократ // Греческая философия / Под ред. М. Канто-Спербер. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. Т. 1. С. 135–157.

Vlastos G. Socrates. In: Kanto-Sperber M. (ed.). Grecheskaya filosofiya [Greek Philosophy] Moscow, Shichalin Greek-Latin Study, 2006, vol. 1, p. 135–157. (in Russ.)

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.

Diogenes Laërtius. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow, Mysl' Publ., 1986, 571 p. (in Russ.)

История Древней Греции / Сост. К. В. Паневин. СПб.: Полигон. АСТ, 1999. 639 с.

Panevin K. V. (ed.). Istoriya Drevnei Gretsii [History of Ancient Greece]. St. Petersburg, Poligon. AST Publ., 1999, 639 p. (in Russ.)

- Ксенофонт.** Воспоминания о Сократе // Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 5–152.
- Xenophon.** Vospominaniya o Sokrate [Memorabilia]. In: Xenophon. Vospominaniya o Sokrate [Memorabilia]. Moscow, Nauka, 1993, p. 5–152. (in Russ.)
- Лосев А. Ф.** Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 3–63.
- Losev A. F.** Zhiznennyyi i tvorcheskii put' Platona [Plato's life and career]. In: Plato. Works. In 4 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1990, vol. 1. p. 3–63. (in Russ.)
- Платон.** Апология Сократа // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990а. Т. 1. С. 70–96.
- Plato.** Apologiya Sokrata [Apology of Socrates]. In: Plato. Works. In 4 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1990а, vol. 1, p. 70–96. (in Russ.)
- Платон.** Евтифрон // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1990б. Т. 1. С. 295–313.
- Plato.** Evtifron [Euthyphro]. In: Plato. Works. In 4 vols. Moscow, Mysl' Publ., 1990, vol. 1, p. 295–313. (in Russ.)
- Плутарх.** Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1961. Т. 1. 504 с.
- Plutarch.** Sravnitel'nye zhizneopisaniya [Parallel Lives]. In 3 vols. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1961, vol. 1, 504 p. (in Russ.)
- Плутарх.** Сравнительные жизнеописания: В 3 т. М.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 2. 548 с.
- Plutarch.** Sravnitel'nye zhizneopisaniya [Parallel Lives]. In 3 vols. Moscow, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1963, vol. 2, 548 p. (in Russ.)
- Фукидид.** История. Л.: Наука, 1981. 544 с.
- Thucydides.** Istoriya [History of the Peloponnesian War]. Leningrad, Nauka, 1981, 544 p. (in Russ.)

Элиан. Пестрые рассказы. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 186 с.

Aelianus. Pestrye rasskazy [Historical Miscellany]. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1963, 186 p. (in Russ.)

Cartledge P. Ancient Greek Political Thought In Practice. Cambridge Uni. Press, 2009, xxiii, 169 p.

Материал поступил в редколлегию

Received

10.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Матвейчев Олег Анатольевич, кандидат философских наук, профессор Национального исследовательского университета – Высшей школы экономики (ул. Мясницкая, 20, Москва, 101000, Россия)

Oleg A. Matveychev, PhD (Philosophy), Professor, National Research University Higher School of Economics (20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation)

omlet@km.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-145-157

Антирелигиозные настроения в Италии на рубеже XVIII–XIX веков

В. Е. Луценко, В. А. Звягин, О. А. Елисеева

Владивостокский филиал

Дальневосточного юридического института МВД России

Уссурийск, Россия

Аннотация

Статья посвящена выявлению причин антирелигиозных настроений в Италии на рубеже XVIII–XIX вв. Авторы указывают на причины апологетических сочинений итальянских богословов. Их воззрения имели весьма заметное влияние на умственное и, в частности, на религиозное движение в Италии. Особое внимание уделяется анализу ситуации, сложившейся в Италии в XVIII–XIX вв. На основании этого анализа авторы делают вывод, что из-за постоянного противоборства с итальянским правительством за власть и свои интересы апологеты христианства, принадлежавшие к клиру католической церкви, вызывали у простых итальянцев враждебное отношение к католической церкви. В ходе проведения исследования была обоснована идея о существенном влиянии данной ситуации на распространение антихристианских идей в Италии на рубеже XVIII–XIX вв. А набравшее в то время силу национально-освободительное движение за объединение Италии открыло свободное поле для распространения различных антицерковных и атеистических учений.

Ключевые слова

христианская апологетика, атеистические учения, апологетические сочинения, итальянские богословы, свобода религиозных убеждений, возражения вольнодумцев

Для цитирования

Луценко В. Е., Звягин В. А., Елисеева О. А. Антирелигиозные настроения в Италии на рубеже XVIII–XIX веков // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 145–157. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-145-157

© В. Е. Луценко, В. А. Звягин, О. А. Елисеева, 2019

Anti-Religious Mood in Italy at the Turn of the 18–19th Centuries

V. E. Lutsenko, V. A. Zvyagin, O. A. Eliseeva

*Vladivostok Branch of the Far Eastern Legal Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia
Ussuriysk, Russian Federation*

Abstract

The article is devoted to identifying the causes of anti-religious sentiments in Italy at the turn of the 18–19th centuries. The authors point to the reasons for the apologetic writings of Italian theologians. Their views had a very beneficial effect on the mental and in particular on the religious movement in Italy. Special attention is paid to the analysis of the situation in Italy in the 18–19th centuries. Based on this analysis, the authors conclude that because of the constant confrontation with the Italian government for power and their interests, apologists for Christianity, who belonged to the clergy of the Catholic Church, caused hostility towards the Catholic Church among ordinary Italians. In the course of the study, the idea of a significant impact of this situation on the spread of anti-Christian ideas in Italy at the turn of the 18–19th centuries was substantiated. And the national liberation movement for the unification of Italy, which was gaining momentum at that time, opened up a free field for the dissemination of various anti-church and atheistic teachings.

Keywords

Christian apologetics, atheistic teachings, apologetic works, Italian theologians, freedom of religious beliefs, the objections of freethinkers

For citation

Lutsenko V. E., Zvyagin V. A., Eliseeva O. A. Anti-Religious Mood in Italy at the Turn of the 18–19th Centuries. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 145–157. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-145-157

Во Франции и Англии в XVII и XVIII вв. участилась критика христианства, наблюдался кризис религии. Некоторые протестантские мыслители, такие как Томас Гоббс, поддерживали философию материализма и скептицизма в отношении сверхъестественных сил. В начале XVIII столетия деизм стал открыто поддерживаться многими интеллектуалами того времени. Большинство французских и английских философов XVIII в.

придерживались деизма, высмеивая христианство, выражали неверие в Бога.

Антирелигиозные настроения, активно распространявшиеся в Англии и Франции, не могли не коснуться Италии. Но там церковная власть проявлялась еще настолько сильно, что проповедников неверия не могло быть много. Мы знаем, что еще в XVI в. в Италии появился Джордано Бруно (1550–1600) – пантеистический философ, которого инквизиция признала распространителем атеизма, и он был сожжен в Риме. Галилей (1564–1642), защищая систему Коперника, решил посмеяться над схоластикой, но инквизиция приняла свои меры, и он должен был, вопреки своим убеждениям, утверждать перед папой Римским – Урбаном VIII, что земля стоит неподвижно, а солнце вращается. Понятно, что при таком отношении римской церкви к проповедникам, не только неверия и безбожия, но даже и научных открытий, не у многих в Италии могло возникнуть желание распространения атеистических учений. Тем не менее деистические и натуралистические идеи, которые нельзя ни сжечь на костре, ни заключить в темницу, распространялись среди итальянцев и оказывали довольно сильное влияние на их мировоззрение и отношение к религии. Это обстоятельство вызвало энергичную апологетическую деятельность среди итальянских богословов, в особенности из ордена иезуитов. Одни доказывали истину христианской религии, отбивая нападки на нее со стороны атеистов, политеистов, а также деистов и материалистов. Другие опровергали возражения фаталистов и спиритуалистов, вели борьбу вообще с неверием своего времени, а также с оцениваемым ими как неверное понимание частных пунктов христианского учения, каким оно изложено в сочинениях различных писателей. Третьи прямо вступали в полемику с распространителями атеистического или деистического учения [Буткевич, 1899. С. 222].

Из апологетических сочинений итальянских богословов того периода особый интерес представляет труд Багатти Вальзекки «*Dei fondamenti della religion dei fonti dell' impieta*» (1765) («Основы религии и источники безбо-

жия») [Valsecchi, 1776]. Это сочинение состоит из трех книг и может быть названо систематическим изложением христианской апологетики.

В этом произведении автор излагает почти все существенные основоположения религии: о бытии Божьем, сотворении мира, духовности и бессмертии человеческой души, свободе воли, происхождении религии. При этом он постоянно полемизирует с представителями деизма и натурализма. Он оценивает негативно все возражения, которые были направлены против основательности общепринятых доказательств бытия Божьего. Вальзекки полемизирует с английским философом – материалистом Джоном Толандом, который приписывал материи способность самостоятельного движения и возможность самообразования Мира, и с французским философом Гельвецием, который, как и Толанд, утверждал, что Бог создал только вещество, но его образование в различные формы бытия предоставил уже присущим материи силам. Негативно он оценивает и мнение древних материалистов и материалистов того времени о вечном существовании материи, пытается показать полную несостоятельность мнений Локка, Вольтера и других, считавших вероятным предположение о материальности человеческой души. Вальзекки делает заключение, что атеисты даже для поддержания своего предположения об уничтожаемости человеческой души должны признать вообще отвергаемое ими бытие Божие. Далее Багатти Вальзекки полемизирует с английским деистом Коллинзом, отвергающим свободу человеческой воли и ответственность человека за его действия, грех и потребность в искуплении, причем настаивает вообще на несостоятельности учения фаталистов, пантеистов и материалистов об этом предмете. С особенной обстоятельностью он подходит к опровержению всех доводов Беля против всеобщности религии в роде человеческом, причем для подтверждения этой своей позиции ссылается на многочисленные свидетельства древних и новых историков, ораторов, путешественников, ученых и т. п., якобы единодушно свидетельствующих о том, что они не знают ни одного народа, который бы не веровал в бытие Божье. Наконец, опираясь на гипотезы английских деистов и французских энциклопедистов, он утверждает, что происхождение религии нельзя объяснять измышлением жрецов или законодателей, равно как нельзя выводить

ее из страха перед грозными явлениями природы или из незнакомства с окружающим нас миром [Valsecchi, 1776. P. 127].

В своем сочинении Вальсекки излагает основания религии, не упуская все-таки из виду тех возражений вольнодумцев, которые были направлены против Божественного откровения вообще. Возможность такого откровения он выводит как из свойств Божьих: всемогущества, всеведения, благодати и премудрости, так и из духовной природы человека. Существование религии он объясняет, с одной стороны, историческим путем: указанием на религиозно-нравственное состояние Древнего Мира и заблуждения философов, а с другой – психологической ограниченностью человеческого разума и испорченностью воли. Для отличия истинного Божественного откровения от ложного, Вальсекки привлекает определенные признаки или критерии, которые у него разделяются на внутренние и внешние. В частности, он утверждает, что христианство – есть Божественное откровение. Только оно оценивается им как оказавшееся способным произвести нравственное обновление человечества, распространить подвиги христианских мучеников во время гонений, чудеса и пророчества, о существовании которых якобы свидетельствует сама история. Вальсекки полемизирует с Локком, Тиндалем и другими английскими деистами и французскими энциклопедистами, пытаясь опровергнуть их возражения против чудес, пророчеств и возможности Божественного откровения вообще, а также оценивая как несостоятельные их предположения, будто бы человек собственными силами может найти средство достигнуть истинного богопочтения и примирения своей совести с Богом [Valsecchi, 1765. P. 271].

В тесной внутренней связи с этим сочинением находится другое сочинение Вальсекки – «*La religion vincitrice*» (1776) («Победившая религия») в двух томах. В этом сочинении он подвергает самому обстоятельному разбору весьма популярные материалистические и социалистические сочинения вольнодумцев того времени: «*Système de la nature*» («Система природы») и «*Système social, ou principes naturels de la Morale et de la Politique*» («Социальная система или естественные принципы морали и политики»), а также и воззрения Фререта. Особенное внимание богослов обращает

на то, какие ужасные последствия якобы будут иметь для нравственной и общественной жизни те вредные воззрения, которые приводятся в этих книгах современными вольнодумцами [Valsecchi, 1776. P. 113].

Кроме Вальзекки на защиту христианства против английских и французских вольнодумцев и «неверов» выступили со своими сочинениями Сансеверино, Муццарели, Розелли, Тассони и др.

Из итальянских апологетов христианства, стоящих не на богословской, но на философской почве, заслуживает внимания Гиацинт Сигизмунд Жедриль, последователь философского учения Декарта, или, вернее, Мальбранша. Его первый апологетический труд «L'immaterialite de l'Ame demontree contre M. Locke par les memes principes, par lesquels ce philosophe demontre l'existence et l'immaterialite de Dieu» (1747) («Бессмертие души, демонстрирующее против господина Локка посредством тех же принципов, которыми этот философ демонстрирует существование и нематериальность Бога»). Данный труд представляет собой критический разбор философского учения Локка. В этом сочинении он пытается обосновать нематериальность и духовность человеческой души теми же самыми предположениями и доводами, какими Локк аргументирует бытие и нематериальность или духовность Бога [Gerdil, 1747].

Затем, имея в виду мировоззрение Локка, Жедриль написал другое апологетическое сочинение – «Defence du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idees, contre l'examen de M. Locke» (1748) («Защита убеждений отца Мальбранша о природе и происхождении идей, против убеждений г-на Локка»), в котором он защищает учение Мальбранша о природе и происхождении идей, так как он и сам разделял это учение. В 1755 г. он издал еще одно сочинение «Introduzione alio studio della religione» («Введение в изучение религии»), в котором обозрел религиозные учения древнегреческих философов и этим наглядно показал, как несправедливо поступали атеисты, когда они, оправдывая свое неверие, ссылались на этих философов, отрицавших будто бы бытие Божье. Своим обзором древних философских учений Жердиль доказал, что древние философы только по-разному понимали существо Божие, но, за исключением эпикурейцев, не отрицали его, называя Бога первым и разумным двигате-

лем мировой жизни. Затем Жердиль указал на то, что атеисты не только разрушают религиозные верования, но и подрывают основы нравственности, которая якобы немыслима без связи с религией. Кроме того, Жердиль в своих сочинениях квалифицирует как ложь эмпирическую философию, раскрывает основные положения той нравственности, которую он оценивает как истинную, приводит доводы в пользу признания бытия Бога и бессмертия человеческой души. Жердиль написал много ученых трактатов, в которых он критически разбирал изданную Гольбахом книгу «*Systeme de la nature*» («Система природы»), указывая на различия между человеком и животным на основании разумной природы первого, защищая нематериальность души и. т. п. Далее он издал два своих сочинения: 1) «*Anti-Emile, ou reflexions sur la theorie et la pratique de l'education contre les principes I. I. Rousseau*» (1763) («Анти-Эмил или размышления о теории и практике воспитания против принципов Ж.-Ж. Руссо») и 2) «*Anti-Contrat social*» (1764) («Антиобщественный договор»). В этих трудах философ подверг критическому разбору взгляды Руссо на воспитание с теоретической и практической сторон, а также и его суждение о достоинстве различных видов государственного устройства. Наконец, в одном из своих трактатов Жердиль коснулся весьма важного вопроса – религиозного познания. Поводом к этому послужило требование известного английского деиста Коллинза предоставить человеческому разуму полную свободу исследования в делах веры и свободу религиозных убеждений. Жердиль настаивал, что именно такая свобода и есть настоящая причина всех религиозных заблуждений и погрешностей и что поэтому якобы весьма благотворными и необходимыми оказываются те границы, которые Коллинз хотел бы уничтожить, требуя для каждого полной свободы исследования и пропаганды в делах веры [Буткевич, 1899. С. 228].

Вообще, нужно сказать, что взгляды Жердиля очень близко сходятся с взглядами бл. Августина, Фомы Аквината, Бэкона, Декарта, Мальбранша и Лейбница, и потому его собственное мировоззрение нередко называлось эклектическим [Там же].

В XIX в. весьма благотворное влияние на умственное и, в частности, на религиозное движение в Италии имели воззрения известных итальянских философов Розмини, Джованни и Маммиани.

Антонио Розмини – Сербати (1797–1855) сначала простой католический священник, потом сардинский посланник в Риме и, наконец, министр просвещения при Пие IX, по всей справедливости, признан основателем нового религиозно-философского идеализма в Италии. В своем общем мировоззрении он во многом соприкасался с воззрениями Платона, Декарта, Шеллинга и Гегеля; но отличался от них тем, что не увлекался исключительно идеализмом, а уделял значительное место в своем философствовании эмпиризму. Его основной мыслью было положение, что наука должна быть неразрывно соединена с верою и что истинное знание никогда не может расходиться в своих выводах с учением Божественного откровения. Познание Бога, по его учению, не есть дело науки, но веры, и оно достигается не эмпирическим путем, а априорным. Все противоречия между опытом и откровением, при ближайшем рассмотрении, должны оказаться или мнимыми, или явившимися вследствие поспешности выводов [Эрн, 1914. С. 270].

В своих стремлениях к примирению веры и знания Розмини не остался одиноким. К числу его многочисленных последователей принадлежат: известный итальянский поэт Алессандро Мандзони (1784–1873) – бывший римский сенатор, а также основатель и глава итальянской романтической школы, затем итальянский философ, политик и публицист; Пиэтро Мария Ферре – католический епископ; Франческо Бонателли, сумевший с воззрениями Розмини соединить также воззрения Лотце, Гербарта и Тренделенбурга, и мн. др. Мало того, именно в 1879 г. в Италии был основан особый журнал «La Sapienza» («Мудрость»), задачей которого было распространять среди итальянского общества идеи Розмини и таким путем вести борьбу с усиливающимся неверием и враждебностью к христианской религии.

Также оставил по себе славу философа Винченцо Джоберти (1801–1852), сначала капеллан короля сардинского, потом профессор, глава демократического министерства и, наконец, добровольный изгнанник, умерший в Париже. Своим учением Винченцо противодействовал распростра-

нению атеизма в Италии. Подобно Розмини, он также близок к Платону, но еще более его мировоззрение родственно Декарту, и в особенности Мальбраншу. По его учению, бытие Божие не только безусловно реально, но оно является источником всех реальностей. Бог есть начало и конец всех вещей, а потому идея Божества должна проявляться во всем и отражаться во всяком познании и всякой науке. Поэтому всякая философия должна опираться на Божественное откровение и всякая философия, порвавшая связь с богословием, не есть философия истинная, как и истинным философом не может быть тот, кто не проверяет свои познания Божественным откровением, изъясняемым церковью. Но Бог непознаваем в своем существовании; а потому Он может быть объектом только непосредственного, чисто духовного созерцания [Эрн, 1915. С. 569]. Это учение Джоберти разделяли: Винченцо ди Джованни из Сицилии, граф Торенцио Мамиани, итальянский поэт, философ и политик.

Помимо уже указанных выше апологетических трудов итальянских ученых, можно отметить работу иезуита, бывшего профессором в Риме, а потом ректором в римском коллегииуме – Перроне (1838–1843) «*Praelectiones theologicae*» («Православный богослов»), а также труд историка и публициста Альбери «*Il problema dell' umano destine*» (1870) («Проблема человеческого предназначения»), работу итальянского богослова, преподавателя и религиозного публициста Франческо Нарди «*Verita della religione cristiana cattolica*» (1868) («Истина католической христианской религии»).

Однако набравшее в то время силу национально-освободительное движение за объединение Италии дало повод сильному проявлению враждебности итальянцев к католической церкви и открыло свободное поле для распространения различных антицерковных и атеистических учений. Проповедниками таких учений явились критические скептики Джузеппе Феррари и Христофоре Бонавино [Будкевич, 1899. С. 231]. Феррари (1811–1876) был профессором во многих университетах, но затем он избрал для своей деятельности политическое поприще – быть членом парламента и самым энергичным противником политики премьер-министра Сардин-

ского королевства Камилло Бенсо ди Кавура. В умственном движении Италии он стал представителем того критического скептицизма, который является одним из выводов позитивной философии Конта, а в религиозной области может быть назван скрытым атеизмом. Феррари не отвергал бытия Божия, но советовал лучше не говорить и не думать об этом предмете. К каким бы кто религиозным убеждениям не пришел, от этого он ничего не выигрывает и не проигрывает. Предмет религии не может быть предметом нашего познания; это область фантазии и грез. По словам Феррари, на первом плане должны стоять вопросы общественной и социальной жизни, а не средневековые схоластика и мистицизм [Там же].

Христофор Бонавино, более известный под псевдонимом Аусонио Франки, был откровеннее Феррари и явно проповедовал атеизм. Сначала он был католическим священником, работал некоторое время в качестве журналиста в Турине, затем занял в Милане профессорскую кафедру. Он разорвал всякую связь с католической церковью, но и не оставил ее в покое. Он стал самым непримиримым ее врагом и, будучи последовательным, стал врагом христианства вообще, даже более – врагом Бога. Вера в Бога, по его мнению, есть пустая, недостойная человека мечта; учение о Боге – есть то зловерное учение, которое более всего принесло горя человечеству. Его проповедники – наглые лжецы, ради корысти обманывающие людей. Неба нет, мы принадлежим земле и ей должны посвятить все свои заботы и труды. Это учение в то время распространялось в Италии и находило для себя большую поддержку в сочинениях итальянских представителей позитивной философии, каковыми были: Виллари, Рабелли, Ардиги, Сичилиани, Сержи, Морселли, Капорали, Буккола и др.

Борьба с неверием и атеизмом в Италии не достигла желаемых успехов. Кроме общего духа времени, господствующего в христианской апологетике, большие затруднения вызывало положение папства. Продолжая сопротивляться и вести антигосударственную пропаганду, запрещать католикам участвовать в политической жизни, домогаться светской власти, уличая постоянно итальянское правительство в узурпаторстве, папство само возбуждало среди итальянцев враждебное отношение к католической церкви,

тем самым содействовало более успешному распространению антицерковных и антихристианских идей.

Кроме того, невыгодное положение итальянских апологетов, особенно принадлежащих к клиру римской церкви, состояло еще и в том, что в борьбе с неверием они вынуждены были не столько доказывать истину христианства, сколько защищать интересы папства. Но время уже невозможно было остановить. Духовенству пришлось становиться на путь приспособления церкви к новым условиям. Представители церкви выступали с идеями необходимости сочетать веру и знания, а научные достижения использовать для укрепления веры. Была реорганизована библиотека Ватикана, она стала открытой. Католическим духовенством активно проводилась миссионерская деятельность во всех уголках мира. Благодаря таким мерам церкви удалось выйти из кризиса и удержаться в обществе.

Список литературы / References

Буткевич Т. И. Исторический очерк развития апологетического или основного богословия. Харьков, 1899. С. 222–232.

Butkevich T. I. Istoricheskii ocherk razvitiya apologeticheskogo ili osnovnogo bogosloviya [Historical sketch of the development of apologetic or basic theology]. Kharkov, 1899, p. 222–232. (in Russ.)

Эрн В. Учение Розмини о достоверности и критика его идеологии // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 123. С. 268–299.

Ern V. Ucheniye Rozmini o dostovernosti i kritika ego ideologii [Rosmini's doctrine of credibility and criticism of his ideology]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1914, book 123, p. 268–299. (in Russ.)

Эрн В. Философия Джоберти // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 129. С. 564–605.

Ern V. Filosofiya Dzhoberti [Joberty's philosophy]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1915, book 129, p. 564–605. (in Russ.)

Gerdil G. S. L'immaterialite de l'Ame demontree contre M. Locke par les memes principes, par lesquels ce philosophe demontre l'existence et l'immaterialite de Dieu. Turin, 1747, 562 p.

Valsecchi B. Dei fondamenti della religion e dei fonti dell' impieta. Padua, 1765. 306 p.

Valsecchi B. La religion vincitrice. Padua, 1776. 279 p.

Материал поступил в редколлегию

Received

10.04.2019

Сведения об авторах / Information about the Authors

Луценко Виктория Евгеньевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры специальных дисциплин Владивостокского филиала Дальневосточного юридического института МВД России (ул. Охотничья, 1а, Уссурийск, 692500, Россия)

Viktoriya E. Lutsenko, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior lecturer of the Department of special disciplines, Vladivostok Branch of the Far Eastern Legal Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (1a Ohotnichya Str., Ussuriysk, 692500, Russian Federation)

vika_04@bk.ru

Звягин Владимир Андреевич, кандидат юридических наук, доцент кафедры общеправовых дисциплин Владивостокского филиала Дальневосточного юридического института МВД России (ул. Охотничья, 1а, Уссурийск, 692500, Россия)

Vladimir A. Zvyagin, Candidate of Sciences (Legal), Docent of the Department of common law disciplines, Vladivostok Branch of the Far Eastern Legal Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (1a Ohotnichya Str., Ussuriysk, 692500, Russian Federation)

mao79us@mail.ru

Елисеева Оксана Анатольевна, старший преподаватель кафедры общеправовых дисциплин Владивостокского филиала Дальневосточного юридического института МВД России (ул. Охотничья, 1а, Уссурийск, 692500, Россия)

Oksana A. Eliseeva, Senior lecturer of the Department of common law disciplines, Vladivostok Branch of the Far Eastern Legal Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia (1a Ohotnichya Str., Ussuriysk, 692500, Russian Federation)

kiroks.74@mail.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-158-173

О «капитале» и «капитализме» в работах советских историков об истории Сибири XVII века, опубликованных до 1955 года

И. Р. Соколовский

*Институт истории СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Методология истории определяет, что авторы будут писать в своих исследованиях. Она является предметом социальной философии. Однако, проанализировав ведущие работы данного периода по истории Урала и Сибири XVII в., мы пришли к выводу, что историки не занимались механическим иллюстрированием выводов социальной философии на историческом материале. В конце XIX в. В. И. Ленин с опорой на К. Маркса нарисовал схему «нового периода русской истории». В 1930-е гг. эта схема стала обязательной для отечественных историков. Однако очень быстро выяснилось, что не все ее элементы можно было обнаружить в сибирской истории XVII в. Причины могут быть связаны с отсутствием у купечества достаточной автономии, большим налоговым гнетом, возможностями извлекать выгоды из социального статуса, военными действиями. Сохраняя полную лояльность официальному тезису, в своих конкретных исследованиях ученые сибиреведы оказались большими эмпириками и предпочитали указывать на исторические факты, даже если факты не вписывались в официальную концепцию.

Ключевые слова

историография, рынок, капитализм, идеология, Сибирь, XVII в., историки, сибиреведение

Для цитирования

Соколовский И. Р. О «капитале» и «капитализме» в работах советских историков об истории Сибири XVII века, опубликованных до 1955 года // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 158–173. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-158-173

© И. Р. Соколовский, 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

On “Capital” and “Capitalism” in the Works of Soviet Historians on the History of Siberia of the 17th Century, Published before 1955

I. R. Sokolovsky

*Institute of History SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The methodology of history determines what the authors will write in their books. The methodology of history is a subject of social philosophy. However, after analyzing the leading works printed before 1955 on the history of the Urals and Siberia of the 17th century, we came to the conclusion that historians did not mechanically illustrate the conclusions of social philosophy. At the end of the 19th century V. I. Lenin, relying on Karl Marx, drew a concept of the “new period of Russian history”. In the 1930s this scheme has become mandatory for all Russian historians. However, it quickly became clear that not all of its elements could be found in the Siberian history of the 17th century. The reasons may be related to the lack of sufficient autonomy for the merchants, great tax oppression, opportunities to benefit from social status, and military operations. Retaining full loyalty to the official thesis, in their concrete studies, the historians of Siberia have proved to be great empiricists and preferred to point out historical facts even if the facts did not fit into the official concept.

Keywords

historiography, market, capitalism, ideology, Siberia, 17th century, historians, Siberia

For citation

Sokolovsky I. R. On “Capital” and “Capitalism” in the Works of Soviet Historians on the History of Siberia of the 17th Century, Published before 1955. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 158–173. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-158-173

Общий взгляд на историю является предметом социальной философии. Она определяет методологию истории. Методика получения исторического знания носит научный характер. Методологии же у разных историков разные. Изучение методологии историографии позволяет понять, каким образом наши предшественники отбирали и группировались факты, и таким образом мы можем понять, что ускользнуло от их внимания.

Ранняя советская историография истории Сибири, труды, написанные в 1940–1950-х гг., нашла в свое время историографическое освещение как минимум в двух работах. Однако они опубликованы фактически «на излете» советского периода и связаны с ним более или менее тесно. Н. А. Миненко замечала те проблемы, которым посвящена данная статья, но не написала об этом. Кроме того, в ее работе не выделен отдельно период 1940-х – 1950-х гг., не рассматриваются работы историков об Урале, и нет четкой формулировки выводов [Горюшкин, Миненко, 1984]. Схожие проблемы есть и в работе О. Н. Вилкова, написанной на шесть лет позже [1990].

Общеизвестно, что идеология большевиков превратилась в методологию исторических исследований в результате сложного процесса на протяжении 1920–1930-х гг. и сохранялась в этом качестве до начала 1990-х гг. Однако базовые и самые общие трактовки этой идеологии существенно различались со временем даже в самых распространенных и проверенных текстах. Это влияло на историков. Одним из самых проблемных положений был тезис о формировании «буржуазных связей» – предпосылок «капитализма» и «капиталистических отношений», «складывания всероссийского рынка» со второй половины XVII в.

Однако поскольку К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин фактически ничего специально не писали по истории России и Сибири XVII в., то историкам «феодальной» Сибири пришлось довольствоваться всего несколькими цитатами из работ В. И. Ленина.

Большую роль в историографии играла цитата из работы «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов? (Ответ на статьи “Русского богатства” против марксистов)». В. И. Ленин в 1894 г. писал (обозначим буквами русского алфавита его основные тезисы, которые будем далее проследивать в других текстах): «...только новый период русской истории (примерно с XVII века) характеризуется действительно фактическим слиянием всех таких областей, земель и княжеств в одно целое (а). Слияние это вызвано было не родовыми связями, почтеннейший г. Михайловский, и даже не их продолжением и обобщением: оно вызывалось усиливающимся обменом между областями (б), постепенно растущим

товарным обращением (в), концентрированием небольших местных рынков в один всероссийский рынок. Так как руководителями и хозяевами этого процесса были капиталисты-купцы (г), то создание этих национальных связей было не чем иным, как созданием связей буржуазных (в)» [Ленин, 1958а. С. 153–154]. В обобщающей работе 1955 г. эта цитата называется «исходным положением для общей характеристики XVII века как особого периода русской истории» [Очерки истории СССР, 1955. С. 15].

В книге «Развитие капитализма в России» В. И. Ленин, как показывают его ремарки на страницах 403, 415, 430 и 600, сохранил прежнее отношение к «периоду новой истории». В книге содержится уточнение, что В. И. Ленин понимал рынок не просто как обмен товаров и услуг, а как элемент формирующегося нового порядка: «Рынок есть категория товарного хозяйства, которое в своем развитии превращается в капиталистическое хозяйство и только при этом последнем приобретает полное господство и всеобщую распространенность. Поэтому для разбора основных теоретических положений о внутреннем рынке мы должны исходить из простого товарного хозяйства и следить за постепенным превращением его в капиталистическое» (отметим буквами русского алфавита еще несколько важных для нас положений). «При натуральном хозяйстве общество состояло из массы однородных хозяйственных единиц (патриархальных крестьянских семей, примитивных сельских общин, феодальных поместий), и каждая такая единица производила все виды хозяйственных работ, начиная от добывания разных видов сырья и кончая окончательной подготовкой их к потреблению (д). При товарном хозяйстве создаются разнородные хозяйственные единицы, увеличивается число отдельных отраслей хозяйства, уменьшается число хозяйств, производящих одну и ту же хозяйственную функцию. Этот прогрессивный рост общественного разделения труда (е) и является основным моментом в процессе создания внутреннего рынка для капитализма. «...В товарном производстве и его абсолютной форме – капиталистическом производстве, – говорит Маркс, – продукты лишь постольку являются товарами, т. е. полезностями, имеющими меновую стоимость, подлежащую реализации – превращению

в деньги, – поскольку другие товары составляют эквивалент для них, поскольку другие продукты противоплагаются им, как товары и как стоимости; другими словами, постольку, поскольку эти продукты производятся не как непосредственные средства существования для тех, кто произвел их, а как товары, как продукты, превращающиеся в потребительные стоимости лишь посредством превращения в меновую стоимость (деньги), посредством отчуждения. Рынок для этих товаров развивается вследствие общественного разделения труда; разделение производительных работ превращает их продукты взаимно в товары, в эквиваленты друг для друга, заставляя их служить один для другого рынком» («Das Kapital», III, 2, 177–178)» [Ленин, 19586. С. 21–22].

В. И. Ленин пишет: «Соединение отработочной и капиталистической системы делает современный строй помещичьего хозяйства чрезвычайно похожим по экономической организации на тот строй, который преобладал в нашей текстильной индустрии до появления крупной машинной индустрии. Там часть операций купец производил своими орудиями и наемными рабочими (снование пряжи, окраска и отделка ткани и проч.) (ж), а часть – орудиями крестьян-кустарей, работавших на него из его материала (д); (...) Там переходная система держалась веками, основываясь на ручной примитивной технике, и была сломана в каких-нибудь три десятилетия крупной машинной индустрией» [Там же. С. 198–199].

По нашему мнению, В. И. Ленин выстраивает такую схему исторического процесса: политическое объединение страны (а) создает пространство для действий уже существующих купцов (г), которые получают возможность торговать в разных местах (б) во все возрастающих объемах, аккумулируя всё большие денежные средства, что приводит к переменам в их образе действий (в). Поскольку они скупают и продают то, что уже и так производится и потребляется в реальных хозяйствах (д), то достаточно легко происходит процесс перехода на следующую стадию развития. Поскольку купцы (г) аккумулирует в своих руках средства гораздо большие, чем раньше, то они, стремясь получить большую прибыль и снизить издержки, переходят к реорганизации производства, сначала превращаясь из простых скупщиков ремесленной продукции в организаторов рассеян-

ной мануфактуры, а потом и в заводчика, который организует производство (ж). Появление на рынке большого количества более дешевых товаров вынуждает ремесленников (д) либо подчиняться купеческому капиталу, либо разоряться, что выбивает их из структуры феодальных отношений на рынок труда, где они пополняют кадр мануфактурных рабочих. Рост городов и населения, не занятого в сельском хозяйстве, создает потребность в продуктах питания во все большем объеме, поэтому они также начинают производиться на капиталистических началах (е). Чтобы перейти от этой стадии собственно к капитализму, требуется лишь «промышленная революция», которая вызывает переход от мануфактуры к фабрике. Однако социальная основа этого перехода – купцы-капиталисты, превращающие свои деньги в «капитал» (т. е. деньги, способные приносить ежегодную прибыль), и разоренные ими ремесленники и крестьяне, выброшенные на рынок свободного труда, – уже есть.

Такая позиция вполне согласуется с точкой зрения К. Маркса, у которого во втором томе «Капитала» мы можем обнаружить следующие замечания: «Торговый капитал (г), или деньги, как они выступают в виде купеческого имущества, есть первая форма капитала (в), т. е. форма такой стоимости, которая проистекает исключительно из обращения (обмена), сохраняет, воспроизводит и увеличивает себя в обращении, так что исключительной целью этого движения и этой деятельности является меновая стоимость (в). Налицо оба движения – покупать для продажи и продавать для купли, но [VII–53] преобладает форма Д – Т – Т – Д. Деньги и их умножение являются исключительной целью операции (в). Купец не покупает товар для собственных потребностей, ради его потребительной стоимости, и не продает его для того чтобы, например, погасить денежные обязательства или чтобы получить другой товар для удовлетворения своих потребностей. Его прямая цель есть увеличение стоимости, и притом в ее непосредственной форме в виде денег (в)» [Маркс, 1969. С. 370, 371].

Отечественная историография Урала и Сибири в 1940–1950-е гг. медленно прирастала как качественно, так и количественно, но многие ключевые элементы схемы не до конца прослеживались в русском историческом

материале и историки часто делали выбор в пользу материала, а не в пользу концепции. Ближе к концу работы мы выскажем предположение, почему материал лишь частично попадал под эту схему.

С. В. Бахрушин писал так: «Эти наблюдения, касающиеся “земледельческой вотчинной колонизации”, приходится значительно расширить. Они не менее справедливы и в отношении колонизации промышленной и сохраняют полную свою силу и применительно к заселению Сибири. (...) Однако и тут организующей силой было не феодальное правительство, а частный предприниматель, который гнал бездомную голытьбу в “неведущие земли” (а) и присваивал себе результаты ее труда в новых колониях. В руках количественно небольшой, но экономически мощной группы крупного купечества (г) скоплялись, благодаря торговле компраторского типа и ростовщичеству, значительные денежные средства (б), которые не целиком пускались опять в торговлю и в рост. Наиболее энергичные представители этой группы находили выгодным помещать часть “прародительских пожитков” в разнообразные колониальные предприятия (ж), сулившие крупные барыши» [Бахрушин, 1940. С. 100]. Автор фиксирует наличие политического единства (а), расширение обмена (б), понуждающее агентов рыночных отношений (г) заниматься «капиталистической» колонизацией (ж).

Однако он приходит к неожиданным выводам: «Несмотря на широту и смелость охвата русский торговый капитал XVII в., развивавшийся в неблагоприятных условиях феодального строя, был еще очень слаб. Это выражалось, в частности, в том, что он не выработал никакой организованной системы кредита, – обстоятельство, которое ставило предпринимателя (г) в кабальную зависимость от казны, главной в стране финансовой силы, располагавшей свободными денежными и товарными ресурсами. Светешников умер на правеже, не расплатившись с казенными долгами, которые он наделал, ссужаясь у казны по принудительной расценке мехами для торговли» (здесь и далее выделено нами. – И. С.) [Там же. С. 99]. Капиталисты-купцы, которые должны были богатеть просто в силу развития торговых отношений (б), зачастую оказываются финансовыми агентами казны.

С. В. Бахрушин не всегда обнаруживал 1) представителей «экономически мощной группы крупного купечества» (г), 2) что они занимались колонизацией окраин независимо от казны, и данное обстоятельство 3) могло привести их не только к финансовому, но и личному краху как предпринимателей. При этом в начале своей работы С. В. Бахрушин подвергал критике тезис о том, что «в колонизации видели тогда в первую очередь результат правительственной деятельности, направляющей колонизационное движение по заранее намеченному руслу. Поэтому, изучая историю колонизации окраин, интересовались главным образом колонизацией правительственной, выразившейся в постройке новых городов» [Бахрушин, 1940. С. 128]. Н. А. Миненко пишет об этой работе С. В. Бахрушина в своем историографическом обзоре [Горюшкин, Миненко, 1984. С. 83].

В работе, вышедшей в 1951 г., В. В. Покшишевский принимает следующие моменты общей схемы: «миграции населения представляют собой одну из важных предпосылок для развития производительных сил – прежде всего за счет расширения территории хозяйственно освоенных площадей и территориального распространения (а) более передовых способов производства (в)». Какие же «передовые формы производства» (в) в Сибири находит автор на первом, из выделенных им этапов? Он пишет: «...например, горная промышленность здесь развивалась лишь в мануфактурно-крепостных формах (ж), и специфические приемы сибирской торговли и многое другое». Почему же эти формы сам автор не может признать передовыми? Потому что «для первого этапа существенно было, что, хотя в самой Сибири крепостные отношения не получили своего *классического выражения* (кроме горной промышленности (ж)), они безраздельно господствовали в Европейской России. Это определяло и то, что сам выход переселенцев (ввиду прикрепления крестьян к земле) был численно невелик, и то, что в Сибирь попадали в большом числе бежавшие от крепостного гнета люди (или сосланные крепостные) (д, е)». Даже для более позднего этапа он отмечает, что «то обстоятельство, что капитализм в самой Сибири, в частности в сибирском сельском хозяйстве, развивался в большей мере, чем в Европейской России, по американскому пути (ж) – не должно нас

обманывать. Это развитие все же испытывало могущественное влияние крепостнических пережитков в центре страны» [Покшишевский, 1951. С. 201].

Об одном из основных индикаторов распространения новых производственных отношений на зауральские территории (е) В. В. Покшишевский писал следующее: «...при сравнительно небольшом общем росте населения, умеренным был и рост городов. Это понятно: экономическая жизнь их стремилась главным образом к торговле (б), шедшей к тому же в отсталых, монопольных формах. Торговля отвлекала капиталы от промышленного употребления, а сама по себе не могла вызвать значительной концентрации населения» [Там же. С. 101].

Таким образом, у В. В. Покшишевского возникли иные проблемы, чем у С. В. Бахрушина, обнаружившего случаи отсутствия сильных и независимых купеческих капиталов (г). В. В. Покшишевский обнаружил, что на новых территориях (а) зачастую интенсивные торговые отношения не приводили к росту общественного разделения труда (е) и формированию производства на основании новых общественных отношений (ж), он склонен был обвинять в этом слабое развитие таких отношений в европейской части России [Там же. С. 201].

В середине 1950-х советские историки смогли перейти к обобщающим трудам. В предисловии к «феодальному» тому «Очерков истории СССР» авторы рисуют четкую модель поступательного развития экономических отношений: «лишь с образованием сильного Русского централизованного государства (а), обеспечившего серьезный хозяйственный рост (б), создались условия для устойчивого поступательного развития мелкого производства (в). В XVII в. в состоянии мелкого производства, вместе с ростом и углублением общественного разделения труда (е) и втягиванием непосредственных производителей города и деревни в рыночные отношения (ж), в хозяйстве страны произошли крупные сдвиги, отразившиеся в процессе складывания всероссийского рынка. В XVII в. ремесло продолжало развиваться вширь и совершенствоваться, но характерная новая черта его развития заключалась не в этом, а в превращении ремесла в товарное производство (е). Товарное производство, хотя и неодинаково во всех отрас-

лях ремесла, в течение XVII в. неуклонно растет. Наряду с этим наблюдается укрупнение производства (ж) и применение в нем наемного труда (ж); эта последняя тенденция отчетливо прослеживается в металлургии, металлообработке, солеварении, винокуренном и кожевенном деле и некоторых других видах промышленности. Можно говорить о новом качественном этапе развития мелкого производства в XVII в.» [Очерки истории СССР, 1955. С. 14]. «Домашняя крестьянская промышленность, составляющая «необходимую принадлежность натурального хозяйства», сохраняет свое значение (д), но уже не она характерна для промышленного развития в это время. (...) Развитие ремесла до уровня мелкого товарного (е)» [Там же. С. 15].

При конкретизации этой схемы оказывается, что «в XVII в. при сравнительной неустойчивости местного рынка, выражавшейся в быстрых изменениях спроса и предложения (б), а также при слабом развитии промышленности (е) существенное значение имел охват торговыми операциями большого числа пунктов. Благодаря этому торговые люди имели возможность использовать разницу цен в различных местах торговли и избегать убытков, связанных с колебаниями местных рыночных цен». Другими словами, констатируются вещи, идущие вразрез с основными положениями концепции в отношении последствий политической централизации.

Оказывается, что «полной специализации торговли еще не существовало. Даже крупные купцы торговали очень разнообразным ассортиментом товаров (е). Объясняется это медленным обращением капитала, вложенного в крупную торговлю, и связанным с такими операциями риском, отсутствием свободных средств и кредита. Торговый капитал к тому же был слабо связан с производством (ж). Ростовщичество еще не обратилось в профессиональное занятие. При разбросанности торговли требовалось множество посредников и агентов, которые у гостей исчислялись многими десятками. Более значительная торговля производилась или в форме общего нераздельного предприятия с участием всех членов семьи, или в виде складничества. (...) Крупный торговый капитал (г) выросал на торговых операциях как внутреннего, так и внешнего рынков, а также в торговле

с окраинами Русского государства, особенно с Сибирью, пушные товары которой только частично удовлетворяли внутренний спрос (е) и в большей части уходили за границу. Значительные капиталы образовались также благодаря участию торговых людей в казенных поставках». Авторы отмечают, что «накопление капиталов в торговле (г) было проявлением процесса первоначального накопления» [Очерки истории СССР, 1955. С. 127].

Получается, что политическая централизация не вела также к заметно-му разделению труда как в региональном, так и в профессиональном разрезе (е), а накопление капиталов не приводило к их вкладу в производство. Даже ленинская идея о превращении торгового капитала в промышленный («часть операций купец производил своими орудиями и наемными рабочими») не работает («торговый капитал к тому же был слабо связан с производством»). Кроме того, тут отмечается участие России в международном разделении труда. Отмечается уже выявленная ранее С. В. Бахрушиным тенденция тесной связи крупных купеческих операций и казенных денег.

Агентами рынка выступали не купцы (г), а феодалы и их зависимые крестьяне: «с другой стороны, феодальная эксплуатация в условиях развития товарно-денежного хозяйства оставляла возможность для некоторой немногочисленной группы крестьян достигать уровня значительного благосостояния и накапливать богатства. (...) Зажиточные крестьяне переносили свою инициативу из земледелия в сферу промысловой и торговой деятельности. В нижегородских вотчинах боярина Б. И. Морозова зажиточные крестьяне брали на откуп винокурни, производство кваса и сусла, мельницы и пр. (...) Феодалы через своих богатых крестьян пускали в оборот капиталы. (...) владельцы пользовались выгодами от (...) своих крепостных крестьян, облагая их повышенными оброками» [Там же. С. 191]. В таких случаях переход от торгового капитала к производительному должен был совершаться в рамках феодальной структуры, что не происходило в действительности.

Вместо превращения торгового капитала в промышленный через создание купцами мануфактур (ж), мы встречаем мануфактурное производство, которое существовало как дворцовое предприятие, не зависящее от коле-

баний рыночной конъюнктуры и неразвитости институтов, существующее прежде всего для удовлетворения роскошного потребления правящей верхушки [Очерки истории СССР, 1955. С. 627].

Происходило и то, о чем писал В. В. Покшишевский. Например, авторам приходилось признавать, что «первые русские мануфактуры, задуманные как предприятия капиталистического типа с эксплуатацией вольнонаемного труда, превращались в предприятия, в значительной мере эксплуатирующие и принудительный труд (ж). Удельный вес мануфактурного производства во всей промышленности России XVII в. был еще очень незначителен» [Там же. С. 16]. Это прямо противоречило представлениям не только В. И. Ленина, но К. Маркса, ибо не имело аналогов в Европе.

Хотя во «Введении» исследователи сначала делают вывод, что «в XVII в. товарное производство достигает заметных успехов, и на основе этих успехов начинает слагаться всероссийский рынок», а потом оговариваются, что «однако развитие товарного производства находилось еще в той стадии, когда оно лишь подготовляло *некоторые* условия для капиталистического производства и приводило к зарождению капиталистических отношений в рамках еще прочного и не исчерпавшего всех своих возможностей феодального, строя» [Там же. С. 27].

Мы предполагаем, что вне поля зрения В. И. Ленина и К. Маркса остался момент автономности купеческого капитала. В Московском государстве даже в дни мира фискальное давление на частный капитал было огромным. Даже если речь шла о патриотических или политических соображениях купцов, как в том случае, когда «Ярославец Надея (крещеное имя Епифаний) Андреевич Светешников принадлежал к той группе зажиточной посадской буржуазии, которая, *сильно пострадав* от расстройств экономической жизни страны, вызванного крестьянской войной и польской интервенцией начала XVII в., приняла деятельное участие в ликвидации последствий “смуты” и горячо приветствовала, а затем и широко использовала в своих интересах реставрацию 1613 г. Подпись Светешникова мы находим среди подписей других видных ярославских капиталистов под посланием, которое кн. Д. М. Пожарский, сосредоточив свои силы в Яро-

славле, разослал отсюда по русским городам с призывом к борьбе с польской интервенцией и к восстановлению государственного порядка» [Бахрушин, 1940. С. 101]. Таким образом политическое единство страны (а) не обязательно сопровождалось внутри- и внешнеполитической стабильностью.

Это приводило к усилению фискального гнета: «правительство рассматривало посады как один из крупнейших источников денежных поступлений и возлагало на них все возрастающее бремя налогов. Вполне естественно было стремление посадов втянуть в свой состав все торгово-промышленные элементы, пользовавшиеся привилегиями и обладавшие значительными капиталами, чтобы они также разделили с ними налоговое бремя» [Очерки истории СССР, 1955. С. 225]. Это, в свою очередь, не давало, например, сформироваться центрам финансового притяжения в «беломестных» слободах.

Постоянная и острая нуждаемость больших и маленьких дельцов-торговцев в оборотных средствах заставляла их обращаться к казне, как к источнику искомых средств, а это могло привести к последствиям, описанным С. В. Бахрушиным. Кроме того, конкурентами купцов и ремесленников оказывались лица, которые могли конвертировать в торговые операции свой социальный статус и близость к структурам феодальной власти, не образуя параллельную ей капиталистическую структуру.

В конце XIX в. В. И. Ленин с опорой на «Капитал» К. Маркса нарисовал схему «нового периода русской истории», когда политическое единство страны приводило к усилению межобластных связей, накоплению капитала купцами, которые вкладывали его в производство, разоряя мелкое ремесло или увеличивая его концентрацию, что приводило к созданию мануфактур, вызывавших рост городов, специализацию и капиталистическое развитие сельского хозяйства.

Однако С. В. Бахрушин обнаружил, что не все купцы были успешными и часть получала свои капиталы от казны. Позже В. В. Покшишевский констатировал, что крупные предприятия мануфактурного типа основывались в Сибири не на свободном, а на рабском труде. Авторы «Очерков истории СССР» показали, что на такую форму труда переходили даже те мануфак-

туры, которые были основаны на свободном труде, а кроме того, успехом пользовались мануфактуры, основанные казной. Авторы этого тома отмечали также, что предпринимательской деятельностью занимались не только купцы, но и зависимые люди феодалов, что мешало перетеканию их капиталов в производство. Отмечалось, что экономические связи были не столь интенсивными и эффективными, как это предполагалось в схеме Ленина – Маркса.

Причины, по которым развитие межобластных связей не приводило к овладению купеческим капиталом производством и развитием мануфактурного производства в XVII в., а также формированию рынка свободного труда, могут быть связаны с отсутствием у купечества достаточной автономии, большим налоговым гнетом, возможностями извлекать выгоды из социального статуса, военными действиями.

Таким образом, идеализированная картина «элементов буржуазных (капиталистических) связей», созданная в теоретических трудах В. И. Ленина в конце XIX в., который опирался на работы К. Маркса, делавшего свои выводы на анализе западноевропейского исторического материала, не могла найти своего полного подтверждения в эмпирическом материале истории Сибири XVII в. Конечно, освещенные нами сюжеты не были четко обозначены на страницах исследовательских работ, но все же следует признать, что отечественные историки были весьма осторожны в тех случаях, когда источники противоречили схеме. Сохраняя полную лояльность официальному тезису, в своих конкретных исследованиях они сопровождали этот тезис определенными уточнениями, которые делали более полным отражение реального положения дел в развитии торговли и ремесла на Урале и в Сибири XVII в., чем господствовавшие в тот период концептуальные подходы.

Список литературы / References

Бахрушин С. В. Промышленные предприятия русских торговых людей в XVII веке // Исторические записки. М.: Изд-во АН СССР, 1940.

Bakhrushin S. V. Promyshlennye predpriyatiya russkikh torgovykh lyudei v XVII veke [Industrial enterprises of Russian trade people in the XVII century]. In: Istoricheskie zapiski [Historical notes]. Moscow, Publ. house of the Academy of Sciences of the USSR, 1940. (in Russ.)

Горюшкин Л. М., Миненко Н. А. Историография Сибири дооктябрьского периода (конец XVI – начало XX в.). Новосибирск, 1984.

Goryushkin L. M., Minenko N. A. Istoriografiya Sibiri dooktyabrskogo perioda (konets XVI – nachalo XX v.) [Historiography of Siberia before the October Period (end of the 16th – early 20th centuries)]. Novosibirsk, 1984. (in Russ.)

Вилков О. Н. Очерки социально-экономического развития Сибири в конце XVI – начале XVIII в. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.

Vilkov O. N. Ocherki sotsialno-ekonomicheskogo razvitiya Sibiri v kontse XVI – nachale XVIII v. [Essays on the socio-economic development of Siberia in the late 16th – early 18th century]. Novosibirsk, Nauka, 1990. (in Russ.)

Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (Ответ на статьи «Русского богатства» против марксистов) // Ленин В. И. Соч. 5-е изд. М.: Политиздат, 1958а, Т. 1. 663 с.

Lenin V. I. Chto takoe «druz'ja naroda» i kak oni voyuyut protiv sotsial-demokratov? (Otvét na stat'i «Russkogo bogatstva» protiv marksistov) [What are the «friends of the people» and how are they fighting against the Social Democrats? (Response to the articles of «Russian wealth» against the Marxists)]. In: Lenin V. I. Sochinenia [Works]. Moscow, Politizdat Publ., 1958а, vol. 1. (in Russ.)

Ленин В. И. Развитие капитализма в России // Ленин В. И. Соч. 5-е изд. М.: Политиздат. 1958б. Т. 3. 792 с.

Lenin V. I. Razvitie kapitalizma v Rossii [The development of capitalism in Russia]. In: Lenin V. I. Sochinenia [Works]. Moscow, Politizdat Publ., 1958b, vol. 3. (in Russ.)

Маркс К. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1969. Т. 46, ч. 2. 619 с.

Marx K. Kritika politicheskoi ekonomii [Criticism of political economy]. In: Marx K., Engels F. Sochinenia [Works]. Moscow, Politizdat Publ., 1969, vol. 46, pt 2. (in Russ.)

Очерки истории СССР. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 960 с.

Ocherki istorii SSSR [Essays on the history of the USSR]. Moscow, Publ. Academy of Sciences of the USSR, 1955. (in Russ.)

Покшишевский В. В. Заселение Сибири: Ист.-геогр. очерки / Под ред. В. А. Кротова. Иркутск: Иркут. обл. гос. изд-во, 1951. 208 с.

Pokshishevskiy V. V. Zaselenie Sibiri: Istoriko-geograficheskiy ocherki [Settlement of Siberia: Historical-Geographical Essays]. Irkutsk, Irkutsk Region State Publishing House, 1951. (in Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

14.03.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Соколовский Иван Ростиславович, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Ivan R. Sokolovskii, Candidate of Science (History), Researcher, Institute of History of the SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

sokolowski@yandex.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-174-188

О риторической теории аргументации Х. Перельмана

А. В. Косарев

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

После утраты риторикой ее дисциплинарной специфики в XX в. отмечается волна возобновления интереса к ней, выраженная в развитии исследования аргументации как самостоятельного направления. Возникновение риторического направления в теории аргументации инициировано Х. Перельманом. Он отказывается от строгой логической формы построения аргумента, поскольку она не учитывает цели, условия, средства и контекст аргумента. Он рассматривает аргументацию как процесс взаимодействия оратора и аудитории, выявляет и анализирует техники, которые ведут к убеждению как результату. Основная задача Х. Перельмана заключалась в улучшении коммуникативных практик в современном обществе путем обоснования неразрывного единства концепций аудитории и аргументации. Специфика риторической теории аргументации выражена в концепциях аргументации как единой сети аргументов, нового понимания аудитории и ее типологизации, в смещении акцента в оценке качества публичной коммуникации с оратора на аудиторию, в понятии отправной точки аргумента и ценностной нагруженности аргументации.

Ключевые слова

теория аргументации, риторика, аудитория, Х. Перельман, С. Тулмин, аргументы

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках междисциплинарного проекта фундаментальных исследований «Конвергенция» № 18-00-01376 (18-00-00760)

Для цитирования

Косарев А. В. О риторической теории аргументации Х. Перельмана // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 174–188. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-174-188

© А. В. Косарев, 2019

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2019, vol. 17, no. 2

On Ch. Perelman's Rhetoric Theory of Argumentation

A. V. Kosarev

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

After the rhetoric has lost its disciplinary specifics, in the XX century there was a wave of renewed interest in it, expressed in the development of the study of argumentation as an independent field of knowledge. The origin of the rhetorical field in the theory of argumentation was initiated by Ch. Perelman. He rejects the strict logical form of the construction of the argument, since it does not take into account the goals, conditions, means and context of the argument. He examines argumentation as a process of interaction between the orator and the audience, and identifies and analyzes techniques that lead to conviction as a result. The main task of Ch. Perelman consists in improvement of the communicative practices in the society by justifying the indissoluble unity of the concepts of the audience and argumentation. The specific features of the rhetorical theory of argumentation consist in the concepts of argumentation as a unified network of arguments, a new understanding of the audience and its typology, a shift in the assessment of the quality of public communication from the orator to the audience, the concept of the starting point of the argument and the value of argument.

Keywords

theory of argumentation, rhetoric, audience, Ch. Perelman, S. Toulmin, argument

Acknowledgements

The study was carried out with the financial support of RFBR in the framework of the interdisciplinary project of fundamental research "Convergence" № 18-00-01376 (18-00-00760)

For citation

Kosarev A. V. On Ch. Perelman's Rhetoric Theory of Argumentation. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 174–188. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-174-188

Об аргументации можно говорить в различных отношениях. Изначально аргументацию рассматривали в качестве составного элемента риторики, как части общей техники создания речей, а именно *inventio* и *dispositio*, поиск аргументов и порядок их расположения в речи в зависимости от их

силы¹. Существует и другой вариант, базирующийся на рассмотрении аргументации и различных современных подходов внутри нее как самостоятельной теории аргументации.

После очередного расцвета в XVII–XVIII вв. к XIX в. европейская риторика испытала кризис, связанный с рядом причин. Формализм риторики этого периода, «застывшая» риторическая стилистика, которая предписывала опираться на определенные фигуры речи, формируя некий универсальный «нейтральный» стиль создания речей и литературных текстов, вошли в конфликт со свойственным в XIX в. интересом к литературе и ее стилистическому разнообразию. Однако это не помешало риторике сместить объект своего знания в область литературоведения, что фактически привело к размыванию ее собственных дисциплинарных границ. В связи с дифференциацией наук максимально широкое риторическое знание перераспределилось по разным гуманитарным областям: «инвенция дает материал для философии и логики, диспозиция – для теории литературы, элокуция – для стилистики» и т. д. [Безменова, 1991. С. 110]. Решающим фактором для ухода риторики в область литературоведения стало появление в XVIII в. «аффективной» риторики, противопоставленной рационалистической, в ней на передний план вместо мыслей и «идей» выходят чувства и страсть. Одновременно переориентация риторики из искусства устной речи в искусство письма привела ее к окончательной трансформации в литературоведческую дисциплину. Собственно риторическая техника аргументации (*инвенция* как поиск релевантных аргументов и *диспозиция* как

¹ Классическая риторика характеризуется пятичастной схемой, которая описывает весь процесс создания речи: *нахождение*, или поиск аргументов (*inventio*), который определял общий замысел речи; *расположение* (*dispositio*), подразумевавшее построение структуры речи и расположение аргументов в ней; *элокуция* (*elocutio*), процесс текстообразования, включавший работу с синтаксисом, грамматикой, языковой нормой и тем, что в итоге стало основной характеристикой риторики – украшенностью, т. е. выбор троп и фигур речи; *запоминание* (*memoria*) с использованием различных мнемотехник; *произнесение* (*pronunciatio, actio*), т. е. исполнение речи, для чего предполагалась проработка темпа, громкости, интонирования, позы и жестов оратора и т. д. Эта схема в ее окончательном варианте была выработана в I–II вв. н. э. [Колесникова, 2014. С. 25].

их расположение в речи) при таком положении дел не просто уходит на второй план, а оказывается бессмысленной с точки зрения литературы, что лишает риторику значимой части ее содержания.

Другой причиной заката риторики можно назвать повышение интереса к научному методу познания. Логический позитивизм как ведущее интеллектуальное направление конца XIX в. стремился приложить научные стандарты к любой области человеческого существования. Повседневные рассуждения и дискуссии, особенно построенные на метафорах и фигурах речи, оказались явно несопоставимыми по своей эпистемической значимости и результативности с научными методами. Позже история науки XX в. покажет, что научные методы, демонстрировавшие небывалые успехи в естествознании, оказались мало применимы для решения социальных и моральных проблем человечества. Мотивация поступков, общечеловеческие и частные ценности, моральные обязательства, вопросы власти и политические проблемы, агрессия, войны – достижение компромисса в этих областях требовало каких-то иных, не строго логических и не естественно-научных средств. Решение обычных, повседневных задач предполагало такие же ординарные, доступные и понятные каждому способы. В качестве таких способов вполне могли подойти «обычные» аргументы, но не научные теории².

В то время как в Европе риторика была сведена к стилистике и литературной критике, став разделом литературного знания там, где она еще изучалась и преподавалась, в США к концу XIX в. риторика, наоборот, испытывала подъем и приобрела уникальный вектор развития [Perelman, 1979. Р. 1–4]. Здесь фокус был направлен не на текст и его стилистическое оформление, а на речевую практику, на характер произнесения речи, т. е. *elocutio* и *actio*. В течение XX в. риторика в Соединенных Штатах обрела

² При этом и развитие самой науки подчинялось не формальным логическим законам, а в определенной мере тому, что можно назвать научной риторикой: становится ясно, что среди конкурирующих теорий побеждает не та, которая обладает наилучшей доказательной базой, простотой и т. д., а та, которая представлена самым убедительным образом [Косарев, 2016].

новую жизнь и достигла существенных результатов, о которых, однако, крайне мало известно за пределами США [Ibid. P. 5]. Этот возрожденный интерес к риторике на американской почве отразился и на содержании собственно американской философии – представители американского прагматизма постоянно обращались к риторической тематике, включали ее как в круг своих интересов, так и в содержание философских концепций [Вольф, Косарев, 2018].

Во второй половине XX в. в Европе начинает заполняться лакуна, образовавшаяся в области исследования аргументации в связи с утратой риторикой своей дисциплинарной специфики. В 1958 г. независимо друг от друга были изданы две книги: «Использование аргумента» С. Тулмина [Toulmin, 2003] и «Трактат о новой риторике» Х. Перельмана (в соавторстве с Л. Ольбрехт-Тытека) [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1958], послужившие точкой отсчета для возникновения нового направления – теории аргументации, которое изначально приняло сугубо междисциплинарную форму. Оба автора выказывали определенный интерес к юридической практике и тому, как в ней применяется риторическая техника аргументирования, однако в дальнейшем интерес первого сместился в сторону логики и эпистемологии, другого – к публичной практике, связанной с деятельностью юристов, политиков и журналистов, в области, которые изначально менее тяготеют к логике, и в большей мере к риторике. Вышеуказанные аспекты требовали некоей новой логики и вместе с тем новой риторики, которая оценивала бы не только аргументы и способы их подачи, но и аудиторию, которой адресованы эти аргументы. Именно эти аспекты – аргументы и аудитория – становятся ключевыми элементами неориторики.

Таким образом, резкое возобновление интереса к риторике привело к смещению риторических техник в область теории аргументации, к обсуждению понятия аргумента, его структуры и типологизации. Эти идеи не только мгновенно становятся популярны в Европе, но и незамедлительно импортируются в США. В результате оформляется неориторика как самостоятельная область, тяготеющая к восстановлению античных практик публичных выступлений, однако привлекающая для этого новые методологии и наработки.

Среди теоретиков риторики XX в. следует назвать такие имена, как К. Берк, У. Фишер, Л. Битцер и др. Риторика рассматривается ими как форма человеческого опыта, как нарративные структуры, присущие человеческому разуму, более того, возникают концепции, полагающие, что сама функция человеческого мышления является аргументативной [Mercier, Sperber, 2011]. Появляются такие концепции, как дарвинистская риторика, риторическая ситуация, риторика как символическое действие. Дж. Кеннеди формулирует раздел компаративной риторики, которая исследует западные образцы риторики.

В целом, в неориторике можно выделить следующие направления [Безменова, 1991. С. 120–121]:

- метариторика (история риторики и риторическая критика);
- общая риторика (новые теоретические разработки в области риторики, Льежская школа риторики, группа μ);
- парариторика (теория речевых актов, философия языка);
- аргументативная риторика.

Из них метариторика и общая риторика сохраняют прежнее доктринальное русло классической риторики и развивают по преимуществу унаследованные от классической риторики вопросы тропов и фигур речи, анализируют основные риторические концепты и техники. Парариторика тесно связана с областью философии языка. Аргументативная же риторика фактически может быть сведена к теории аргументации.

Важной особенностью новых риторических исследований являлось изучение структуры обыденных аргументов, использующихся в повседневной коммуникативной практике. Именно им в первую очередь были посвящены работы Х. Перельмана и С. Тулмина, направленные на выявление логической структуры аргументов, используемых в обыденной коммуникации, ценностной нагруженности таких аргументов, а также теоретическое осмысление условий, при которых такие аргументы оказываются наиболее действенными. Основная задача, которую решали эти исследования, состояла в улучшении коммуникативной практики в современном обществе.

На сегодняшний день сложилась практика различения трех направлений внутри теории аргументации: риторической, логической и диалектической теорий аргументации [Bench-Caron et al., 2004. P. 99]. Первые две связаны с именами Перельмана и Тулмина, соответственно, последнюю – наиболее новую, соотносят с работами Д. Уолтона и Ф. Х. Еемерена (см., например: [Walton, 2013; Важнейшие концепции..., 2006]).

Риторическая теория аргументации направлена на *процесс*. Оратор обращается к аудитории, которая испытывает воздействие речью. Важно установить, как происходит процесс убеждения, что именно, какие техники, средства, состояние аудитории приводят в результате к убеждению, к желательному для оратора эффекту. Логическая теория аргументации направлена на анализ *продукта* аргументации, т. е. собственно аргумента. Уже готовый аргумент раскладывается на составные части (тезис, посылки, заключение, возражение и пр.), и анализируется его структура, убедительность, сила и пр. Диалектическая теория направлена на анализ *процедуры*. В диалоге, дебатах участвуют, как правило, две и более стороны, которые берут на себя роли Обвинителя и Защитника определенного тезиса, последовательно выдвигающие аргументы и возражения на них. Задача данного направления – определить, как устраняются разногласия и какими средствами достигается соглашение сторон, установить маркеры достижения договоренностей и пр.

До 60-х гг. XX в. в изучении аргументации превалировал логический подход, согласно которому аргументация, чтобы быть состоятельной, должна соответствовать той или иной заранее установленной логической форме [Хизанишвили, 2014]. При этом логика не учитывает цели, условия, средства и контекст возникновения того или иного аргумента, она лишь оценивает его по стандартам правильности. Как указывает С. Тулмин, логика не дает адекватных средств для анализа естественных рассуждений. Иными словами, Тулмин продемонстрировал недостатки формально-логических средств оценки и формулирования естественной, повседневной аргументации, что дало толчок к появлению и развитию неформальной логики, тогда как Перельман предложил анализ собственно

повседневных, ординарных аргументов. Как итог, между подходами возникает тесная связь, и риторический подход становится одним из направлений неформальной логики [Там же. С. 156].

Хаим Перельман (1912–1985) – бельгийский философ и правовед, ставший одним из основоположников риторического подхода в теории аргументации, который способствовал переосмыслению функций риторики, содержания, а также ее переходу на качественно новый уровень. В своих работах он отвечает на вопрос, как можно рационально обосновать моральные утверждения в культуре, где сосуществуют различные представления о ценностях. Обычно ответы на подобные вопросы предлагались в рамках сфер научного или теистического дискурса, однако Х. Перельман обнаружил возможность ответа изнутри риторического дискурса, а именно, найдя основания для него в теории аргументации и в концепции аудитории. Испытывая неудовлетворенность результатами философского поиска, осуществляемого в пределах логического эмпиризма, который не дает возможности в полной мере реализовать запросы практического разума, построить и опробовать модель для разумных практических действий, Перельман задается вопросом о том, можно ли построить логику оценочных суждений, «...которая позволяет нам рассуждать о ценностях, а не заставлять их зависеть исключительно от иррационального выбора, основанного на интересе, страсти, предрассудках и мифе?» [Maneli, 1994. Р. 16]. Опираясь на метод, предложенный Готлобом Фреге, который анализировал способы рассуждений математиков, и перекрыв некоторые забытые положения логики Аристотеля, касающиеся диалектических, а не демонстративных рассуждений, Перельман формулирует способы анализа неформальных рассуждений, которые и называет *новой риторикой* [Ibid.]. Результаты этой работы, проделанной совместно с Л. Ольбрехтс-Тытека, опубликованы в книге «Трактат об аргументации: новая риторика» (1958) [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1958]³.

Основу рассуждений Перельмана и Ольбрехтс-Тытека составляет предположение, что ни одно утверждение не является самоочевидным. Они

³ Мы пользовались английским переводом: [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971].

также полагают, что в современном плюралистически организованном обществе апелляция к абсолюту, например к Богу или к некоторой очевидной истине, не является достаточно сильным аргументом в вопросах установления и обоснования ценностей [Maneli, 1994. Р. 28–32]. Признание тех или иных ценностей, той или иной политики осуществляется и проверяется только в процессе публичной аргументации. Поэтому пристальное внимание к аргументации, к выявлению и тестированию аргументов является основным содержанием «Новой риторики». Как пишет Х. Перельман, «новая риторика – это теория аргументации» [Perelman, 1979. Р. 9]. Чтобы понять ту роль, которую играют аргументы, нужно разработать новую теорию демонстрации. В старом варианте демонстрация предполагает расчет ситуации в соответствии с правилами, которые оговорены заранее, следование этим правилам сделает демонстрацию правильной или неправильной. «Чтобы перейти от корректного умозаключения к истине или к вычислимой вероятности заключения, следует признать как истинность посылок, так и согласованность аксиоматической системы», – пишет Перельман [Perelman, 1979. Р. 10]. Такая формализованная система не применима к обстоятельствам реального мира, в котором каждая ситуация может распадаться на множество непредвиденных обстоятельств, особенно в дискуссиях, происходящих в режиме реального времени, что делает формальный вывод по правилам в таких ситуациях практически неосуществимым. Поэтому авторы «Новой риторики» предлагают перечень «живых», повседневных аргументов. По сути, существенную часть книги занимает каталог различных видов аргументов, применяемых в практике повседневной коммуникации, а также рассмотрение того, как различные аргументы достигают необходимого эффекта на конкретных примерах для каждого типа аргументов [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971; Olbrechts-Tyteca, 2010. Appendix B]. «Новая риторика» предлагает классификацию, где все виды аргументов, используемых ритором, подразделяются на три типа (по терминологии Х. Перельмана, ассоциаций / диссоциаций идей):

- квазилогические аргументы;
- аргументы, основанные на структуре реальности;

- аргументы, отталкивающиеся от отдельных случаев, которые затем либо обобщаются, либо переносятся из одной сферы реальности в другую [Perelman, 1979. Р. 19].

В отличие от формальной демонстрации, где аргумент состоит из цепочки идей, которые получены одни из других согласно принятым правилам вывода, неформальный аргумент представляет собой скорее сеть различных аргументов и доводов, которые объединяются в единое целое для достижения желаемого результата, нужного эффекта [Ibid. Р. 18]. Собственно, процесс аргументации заключается в установлении связи между элементами дискурса, с использованием ассоциации или диссоциации различных идей.

Другой существенный раздел работы Перельмана и Олбрехтс-Тытека – это новое понимание аудитории [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971. Р. 17–47]. Всякая аргументация, по их мнению, направлена на то, чтобы завоевать умы слушателей, а значит, нацелена на установление интеллектуального контакта между слушателем и оратором. Это, по выражению Х. Перельмана, «встреча умов» [Perelman, 1979. Р. 11]. В таком случае для ратора концепции аудитории и аргументации неразрывны. По мнению авторов, качество и значимость аргумента зависят не столько от его содержания или силы, сколько от воспринимающей его аудитории, которую тот призван убедить. Иначе говоря, только аудитория определяет, каким будет предъявленный аргумент, какой характер, значение и силу он приобретет [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971. Р. 30].

В концепции новой риторики выделяются три типа аудитории, которые особенно важны с точки зрения надежной проверки качества аргументации, ее рациональной составляющей [Ibid.].

Первый тип аудитории – универсальная аудитория. Под ней авторы понимают все человечество, по крайней мере, всех вменяемых взрослых людей. Универсальная аудитория призвана оценивать на состоятельность и разумность такие аргументы, которые заведомо выходят за рамки локальных и личных предубеждений. Если оратор рационален, он будет взаимодействовать с любой аудиторией согласно таким принципам, кото-

рые должны быть приемлемы для всех без исключения, ориентируясь только на рациональность, выходящую за рамки узких локальных групп и их предпочтений.

Второй тип аудитории, способной выполнить проверку обоснованности аргументов, включает в себя одного-единственного собеседника, к которому говорящий обращается в процессе диалога. Именно отдельный слушатель, а не локальная группа, оказывается предпочтителен с точки зрения выработки рациональных аргументов, поскольку он очень тщательно проверяет каждый шаг, требует разъяснений, формулирует возражения и тем самым обеспечивает более рациональный отклик со стороны говорящего [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971. Р. 37]. Авторы полагают, что в универсальной аудитории каждый слушатель должен обладать такими качествами.

Наконец, третий тип аудитории – это сам субъект, адресующий в процессе размышлений самому себе аргументы и доводы относительно собственных действий. Это первая инстанция рациональной проверки аргументов, причем наиболее объективная, поскольку сам субъект не заинтересован в победе над самим собой в процессе аргументации [Ibid. Р. 40]. Его цель не в том, чтобы выиграть дебаты, а в том, чтобы сконструировать взвешенное, приемлемое решение. Рассматривая аргументы, он оценивает их именно на состоятельность с точки зрения рациональности и тем самым также символизирует универсальную аудиторию.

Каким образом аудитория может повлиять на качество публичной коммуникации? Все три типа аудитории обеспечивают важные моменты проверки разумности аргументов, однако социальные и личные ценности локализируются в рамках частных аудиторий. Частную аудиторию авторы определяют как актуальную аудиторию субъектов, к которой обращается оратор при публичном изложении аргументов. Фактически, говоря о частной аудитории, мы должны подразумевать присущий именно ей набор мнений и ценностей, в чем Перельман и Олбрехтс-Тытека видят качественное отличие риторического подхода к аргументации. Риторическая точка зрения в философии является основополагающей для установления соглашений относительно мнений и ценностей, к которым апеллирует го-

ворящий. Как и в античной риторической практике, вне зависимости от конечной цели своей речи, оратор должен следить за тем, что ценит и во что верит актуальная аудитория, с которой он непосредственно в данный момент вступает в коммуникацию, и адаптировать свои аргументы к убеждениям этой конкретной аудитории.

Еще одно понятие, которое Перельман и Олбрехтс-Тытека подробно обсуждают в «Новой риторике» – понятие отправной точки аргумента. Отправной точкой является пункт соглашений между оратором и аудиторией, которые позволяют аргументации развиваться. Поскольку риторика подразумевает рациональную дискуссию относительно человеческих ценностей, то важно найти такую точку в противоречивых позициях, которая сместит разногласия в сторону некоторых первичных соглашений, позволит заручиться согласием аудитории [Perelman, Olbrechts-Tyteca, 1971. Р. 63 ff]. Авторы новой риторики выделяют два типа отправных точек аргумента: реальные и предпочтительные. К первым относятся общеизвестные, хорошо установленные факты, общепризнанные истины и неоспоримые обязательства, или презумпции, ко вторым – значимые для всех ценности, их иерархии и предпочтительные линии аргументации, т. е. такие, которые оказываются более убедительными для групп индивидов, чем значимые с точки зрения индивидуальных предпочтений [Ibid. Р. 66]. И те, и другие являются источником соглашений, необходимых для начала конструктивной аргументации, поскольку их в равной мере разделяют и оратор, и аудитория. Дальнейшие соглашения оформляются уже на основании процесса аргументации.

В целом, авторы «Новой риторики» пришли к очень важным выводам. Ценности, разделяемые какой-то одной группой, равно как и риторика, основанная на убеждениях отдельной частной группы, могут быть предвзятыми. Именно поэтому аргументы должны быть адресованы к некой универсальной аудитории разумных людей, не подверженной предубеждениям любой частной аудитории, а сама аргументация является рациональным основанием любого дискурса.

Таким образом, не без оснований можно утверждать, что Х. Перельман заложил основу для развития идеи теории аргументации. Он утверждал, что в отличие от формальной логики, где принято, что, аргументы следуют друг за другом, исходя из пошагового построения всей цепочки аргументации, в неформальной логике аргументы самостоятельны. При этом разрозненные аргументы объединяются в единое целое. Процесс же аргументации есть не что иное, как установление связи между ними. Кроме того, для развития аргументации, по мнению Перельмана, необходима отправная точка аргумента, общая для аудитории и оратора.

Список литературы / References

Безменова Н. А. Очерки по теории и истории риторики. М.: Наука, 1991. 215 с.

Bezmenova N. A. Ocherki po teorii i istorii ritoriki [Essays on the theory and history of rhetoric]. Moscow, Nauka, 1991, 215 p. (in Russ.)

Важнейшие концепции теории аргументации / Пер. с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой; науч. ред. А. И. Мигунов. СПб.: Филол. фак. СПбГУ, 2006. 296 с.

Vazhneishie kontseptsii teorii argumentatsii [The most important concepts of the theory of argumentation]. Transl. from Engl. by V. Yu. Golubev, S. A. Chakhoyan, K. V. Gudkova; ed. by A. I. Migunov. St. Petersburg, Filologicheskii fakultet SPbSU, 2006, 296 p. (in Russ.)

Вольф М. Н., Косарев А. В. Риторический поворот основателей прагматизма // Вестник Томск. гос. ун-та. 2018. № 431. С. 47–53.

Volf M. N., Kosarev A. V. Ritoricheskii povorot osnovatelei pragmatizma [The rhetorical turn of pragmatism's founders]. *Vestnik of Tomsk State University*, 2018, no. 431, p. 47–53. (in Russ.)

Колесникова Э. Введение в теорию риторики. М.: Языки славянских культур, 2014. 161 с.

- Kolesnikova E.** Vvedenie v teoriyu ritoriki [Introduction to the theory of rhetoric]. Moscow, Yazyki slavyanskikh kultur Publ., 2014, 161 p. (in Russ.)
- Косарев А. В.** Риторический поворот: концепция риторического исследования в науке // Философия науки. 2016. № 4 (71). С. 13–25.
- Kosarev A. V.** Ritoricheskii povorot: kontseptsiya ritoricheskogo isledovaniya v nauke [The rhetorical turn: rhetoric of inquiry concept]. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]*, 2016, no. 4 (71), p. 13–25. (in Russ.)
- Хизанишвили Д. В.** Особенности когнитивного подхода к аргументации: аспекты моделирования // Изв. Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2014. Т. 134, № 4. С. 155–163.
- Khizanishvili D. V.** Osobennosti kognitivnogo podkhoda k argumentatsii: aspekty modelirovaniya [Features of the cognitive approach to argumentation: aspects of modeling]. *Izvestiya Uralskogo federalnogo universiteta. Series 3: Obschestvennyye nauki [News of the Ural Federal University. Series 3: Social Sciences]*, 2014, vol. 134, no. 4, p. 155–163. (in Russ.)
- Bench-Capon T., Freeman J., Hohmann H., Prakken H.** Computational models, argumentation theories and legal practice. In: Reed Ch. (ed.). *Argumentation Machines. New Frontiers in Argument and computation*. Springer Science + Business Media Dordrecht, 2004, p. 85–120.
- Maneli M.** Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century. Springer Science + Business Media Dordrecht, 1994, 146 p.
- Mercier H., Sperber D.** Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory. *Behavioral and Brain Sciences*, 2011, vol. 34, no. 4, p. 57–74.
- Olbrechts-Tyteca L.** The New Rhetoric. In: Hester J. D. (ed.). *Rhetorics in the New Millenium. Promise and Fulfillment*. New York, London, T & T Clark International, 2010, Appendix B: An Annotated List of Proofs from Perelman, p. 260–268.
- Perelman Ch.** The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning. In: Perelman Ch. *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Ap-*

plications. Introduc. by H. Zyskind. Dordrecht, Boston, London, D. Reidel Publ. Co, 1979, p. 1–43.

Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation. Transl. by J. Wilkinson, P. Weaver. Notre Dame, IN, Uni. of Notre Dame Press, 1971, 576 p.

Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L. Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique. Paris, Presses Uni. de France, 1958, 384 p.

Toulmin S. The Uses of Argument. Updated edition. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2003, 262 p.

Walton D. Methods of Argumentation. Cambridge Uni. Press, 2013, 308 p.

Материал поступил в редколлегию

Received

10.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Косарев Андрей Викторович, кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Andrey V. Kosarev, Candidate of Science (Philosophy), Senior Lecturer of Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

andrkw@rambler.ru

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-189-198

О различии подходов Сёрля и Дюркгейма к описанию социальной реальности

А. А. Санжениаков

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирск, Россия*

Аннотация

Сравнивается социальная онтология Джона Сёрля с социальной теорией Эмиля Дюркгейма. Показано, что по ряду характеристик подход Сёрля схож с подходом Дюркгейма. Общим является отказ от редукционизма социального к индивидуальному, внимание к языку как одному из наиважнейших условий появления социальной реальности, признание неосознанности и автоматизма в принятии правил социальной интеракции ее участниками. Несмотря на это, различия между концепциями Сёрля и Дюркгейма, безусловно, имеются, и в силу этого мы не можем отрицать потенциального влияния аналитической философии в лице Дж. Сёрля на социальную теорию. В качестве основания, из которого возникает это разночтение, указано на изменившееся ко времени Сёрля понимание науки и уровня объективности научных изысканий.

Ключевые слова

социальная онтология, индивидуальная интенциональность, коллективная интенциональность, социальный факт, институциональный факт

Благодарности

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-78-10082)

Для цитирования

Санжениаков А. А. О различии подходов Сёрля и Дюркгейма к описанию социальной реальности // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 189–198. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-189-198

© А. А. Санжениаков, 2019

On the Difference of the Approaches of Searle and Durkheim to the Description of Social Reality

A. A. Sanzhenakov

*Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk, Russian Federation*

Abstract

The article is devoted to the comparison of the social ontology of John Searle with the social theory of Emile Durkheim. It was shown that the approaches of Searle and Durkheim have a number of similar features. These common features are the rejection of reductionism of the collective to the individual, attention to language as one of the most important conditions of the emergence of social reality, the recognition of unawareness and automatism in accepting the rules of social interaction by its participants. However, there are certainly differences between the conceptions of Searle and Durkheim, and therefore the possibility of influence of analytic philosophy represented by Searle on social theory is obvious. As the basis from which this discrepancy arises, the author points to the understanding of science and the level of objectivity of scientific research that have changed since by the time of Searle.

Keywords

social ontology, individual intentionality, collective intentionality, social fact, institutional fact

Acknowledgements

Work is performed with financial support of RSF (project № 18-78-10082)

For citation

Sanzhenakov A. A. On the Difference of the Approaches of Searle and Durkheim to the Description of Social Reality. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 189–198. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-189-198

Свою книгу «Конструирование социальной реальности» Джон Сёрль начинает с признания, что вот уже много лет его занимает проблема существования определенной части реальности, которая представляет собой набор объективных фактов, существующих лишь в силу соглашения между людьми. В качестве примера он приводит деньги, частную собственность, правительство, институт брака. Он называет их «объективными», поскольку

ку их существование не зависит от личных предпочтений и оценок¹. Подобные факты существуют только благодаря соглашению между людьми и именуются «институциональными», поскольку их существование обеспечивается наличием определенных человеческих институтов (например, института денег). В отличие от них, грубые или же «неинституциональные» факты (такие как факт наличия снега и льда на вершине Эвереста) никоим образом не зависят от человека и его институтов. Чтобы ответить на вопрос, как возможно существование институциональных фактов, Сёрль создает фундаментальную онтологию, первым кирпичиком которой является интенциональность – «способность разума представлять объекты и состояния мира иначе, чем они есть сами по себе» [Searle, 1995. Р. 6–7]. Благодаря интенциональности, человек налагает на окружающие его вещи функции, которые по природе им не свойственны. Например, я могу использовать камень как пресс-папье, хотя в самом камне помимо его тяжести нет специфических качеств, которые предрасполагали бы его к такой роли. Помимо индивидуальной существует коллективная интенциональность, благодаря которой возможно существование социальных фактов и социальной реальности в целом.

Как полагает Сёрль, феномен коллективной интенциональности присущ как животным, так и людям. Точнее говоря, он присущ многим видам животных и в особенности нашему виду. Суть коллективной интенциональности заключается в том, что несколько субъектов разделяют между собой такие интенциональные состояния, как верования, желания и намерения. Подобные совместные состояния появляются, когда субъект что-либо делает не только и не столько из собственных намерений, сколько из общих намерений, присущих какому-то множеству людей. Так, виолончелист в оркестре играет свою часть как часть общей симфонии. Другой пример, если я нападающий игрок в футболе, то я буду вступать в борьбу

¹ Тем самым он снимает традиционное противопоставление природного и человеческого («*phusis* – *nomos*» в терминологии софистов) и задает специфическое содержание понятию «объективное», что не в последнюю очередь обеспечивается введением онтологической и эпистемической объективности и субъективности [Сёрль, 2004. С. 73–75].

с защитником, но моя борьба с ним будет частью *нашей* общей игры. Вторым пример важен, потому что в отличие от первого он показывает, каким образом возможна кооперация при видимой конфронтации. Несмотря на то, что на первый взгляд у участников конкурса или соревнования разные цели, они тоже представляют собой пример коллективной интенциональности, потому что они разделяют общее устремление к первому месту или к набору наибольшего количества очков. Для лучшего разъяснения того, чем кооперация не является, приводится пример с нападением – злоумышленник подкрадывается сзади к ничего не подозревающей жертве и нападает на нее. Поскольку здесь нет «мы намерения», этот случай не подпадает под определение кооперации и не включает коллективную интенциональность [Ibid. P. 23–24].

Представляется логичным описывать коллективную интенциональность как сумму индивидуальных интенциональностей (« S^1 верит, что x » + « S^2 верит, что x » + ... + « S^n верит, что x ») или же как кросс-референтную интенциональность («я верю, что он верит, что я верю, что он верит...»). Однако именно этот способ расценивается Сёрлем как неправомерный. С его точки зрения, нельзя «мы интенциональность» редуцировать до «я интенциональность». Причина в том, что коллективная интенциональность уже является простым явлением (дословно цитируя, «биологически примитивным феноменом»), и поэтому не может быть редуцирована или сведена к чему-то еще [Ibid. P. 24]. Главный довод Сёрля против редукации коллективной интенциональности к индивидуальной интенциональности заключается в том, что мое верование в то, что другой верит, что я верю и т. д. – является недостаточным, чтобы составить чувство коллективной интенциональности. Никакой набор верований и убеждений «Я сознания» не может стать «Мы сознанием». В целом, «моя коллективная интенциональность» выражается просто в «мы намерены сделать», а не в «я верю, что мы с S намерены сделать».

Несмотря на то, что при построении своей онтологии Сёрль широко обращается к собственной ранее разработанной понятийной системе, есть исследователи, которые высказывают сомнение в новизне его подхода

по сравнению с разработанным столетием ранее подходом французского социолога Эмиля Дюркгейма [1990]. Сёрль, с одной стороны, признает некоторое влияние своего знаменитого предшественника, с другой стороны, он резко отрицает обвинения в том, что его онтология ничего не добавляет к концепции социального факта и понятию коллективных репрезентаций Дюркгейма.

Первым, кто заговорил о связи идей Дюркгейма и Сёрля, был профессор Гарвардского университета Нил Гросс, который высказал свои соображения в статье с неприятным названием «Комментарий на Сёрля» [Gross, 2006]. Как отмечается во введении к статье, отличия между Сёрлем и Дюркгеймом, безусловно, есть, но сходства между ними важнее различий. Какие именно сходства между теориями этих авторов обнаруживает Гросс? Прежде всего, общим является отказ от редукционизма социального к индивидуальному. Дюркгейм полагает, что социальные факты представляют собой уникальную онтологическую область, которая не может быть сведена к психологии индивидов, и будучи внешним к индивиду, тем не менее, оказывает на него сильное воздействие [Дюркгейм, 1990. С. 412]. При этом он «не предполагал существование какого-то коллективного разума» и не поддавался иным «нелегитимным онтологизациям» [Gross, 2006. Р. 47], т. е. не скатывался к реализму. И в этом взгляды французского социолога также сходятся с убеждениями Сёрля, согласно которому коллективная интенциональность вовсе не предполагает существования «некоего гегелевского мирового духа» [Searle, 1995. Р. 25].

Следующим объединяющим фактором является особая роль языка в формировании социальной реальности, которую отмечают оба автора [Lukes, 2007. Р. 191]. Так, для Сёрля было очевидно, что язык является необходимым для создания институциональной реальности [Searle, 1995. Р. 59], хотя есть два обстоятельства, не подтверждающие справедливость этого заявления: во-первых, животные, у которых отсутствует язык, тем не менее участвуют в кооперации; во-вторых, язык, будучи также институтом, требует для своего создания язык, что является порочным кругом. Дюркгейм тоже верил, что язык по преимуществу является единственным кана-

лом трансляции коллективных репрезентаций, а также в то, что он есть частный случай социального факта [Дюркгейм, 1990. С. 412]. В то же время он вряд ли бы согласился, что животные могут участвовать в кооперативной деятельности: «Коллективная привычка существует не только как нечто имманентное ряду определяемых ею действий, но по привилегии, не встречаемой нами в области биологической, она выражается раз и навсегда в какой-нибудь формуле, повторяющейся из уст в уста, передающейся воспитанием, закрепляющейся даже письменно» [Там же. С. 416].

Далее, оба исследователя полагали, что многие социальные роли выполняются нами автоматически, т. е. без особой рефлексии относительно их содержания. По этому поводу Дюркгейм замечает, что довольно часто «нам неизвестны детали налагаемых на нас обязанностей, и для того чтобы узнать их, мы вынуждены справляться с кодексом и советоваться с его уполномоченными истолкователями» [Там же. С. 412]. Для объяснения того факта, что участники социальной интеракции не осознают тех правил, по которым они действуют, Сёрль вводит специальное понятие «фона» (the Background) способностей, возможностей, тенденций и диспозиций. Это связано с тем, что мы рождаемся и живем уже в созданной до нас социальной реальности и пользуемся уже имеющимися институтами. Чтобы использовать деньги, нам не нужно каждый раз конституировать институт денег, накладывать на купюры и монеты соответствующие функции. Нам не нужно этого делать, потому что до нас это уже было сделано, и мы просто присоединяемся к общей практике использования денег, не задумываясь об этом. Еще одна причина неосознанного включения в институты состоит в том, что создание институциональных фактов обычно есть дело естественной эволюции (a matter of natural evolution). «Деньги постепенно развиваются таким образом, что мы не можем этого отследить. Это не тот случай, когда в один прекрасный день мы все решили считать клочки бумаги деньгами» [Searle, 1995. P. 126].

Вопреки очевидным сходствам, которые только что были нами рассмотрены, Сёрль считает, что его собственная теория все-таки значительно отличается от подхода Дюркгейма. Прежде всего Сёрль обращает внимание на то, что в отличие от теории Дюркгейма в его социальной онтологии

существует онтологическое единство мира. Также он полагает, что у Дюркгейма нет четкого представления ни об индивидуальной, ни о коллективной интенциональности (коллективных репрезентациях, если говорить языком Дюркгейма), потому что он не дал ответа на следующие вопросы: каково их пропозициональное содержание? какова их психологическая модель? Он не объяснил их самореферентность, а значит, упустил из виду их конститутивную природу. Далее, Сёрль вменяет в вину Дюркгейму отсутствие разграничения между онтологической субъективностью и эпистемической объективностью, между «грубыми» фактами (*brute facts*) и институциональными фактами, а также между регулятивными и конститутивными правилами [Searle, 2006]. Но, пожалуй, больше всего он протестует против «принудительности» социальных фактов Дюркгейма и резко отказывается видеть что-то подобное в своей социальной онтологии. В самом деле, социальная реальность, в понимании Дюркгейма, обладает ярко выраженными чертами «тоталитарности» – она принуждает, навязывает, подчиняет. «Мы принимаем и усваиваем их (верования и обычаи предыдущих поколений. – А. С.), потому что они, как творение коллективное и вековое, облечены особым авторитетом, который мы вследствие воспитания привыкли уважать и признавать. А надо заметить, что огромное большинство социальных явлений приходит к нам этим путем» [Дюркгейм, 1990. С. 416]. Дюркгейм придает столь большое значение принудительной власти социального факта, что готов признать это свойство главным его отличительным признаком. «Социальный факт узнается лишь по той внешней принудительной власти, которую он имеет или способен иметь над индивидами» [Там же].

Сёрль заявляет, что эта точка зрения Дюркгейма является ошибочной и прямо противоположна его взгляду. В то время как социальный факт, по Дюркгейму, находится вне индивидуального сознания и оказывает на него принудительное воздействие, институциональный факт Сёрля локализован исключительно в сознании индивидов и не может иметь принудительной силы. Напротив, он характеризует институциональные факты как «разрешающие» (*enabling*) и «уполномочивающие» (*empowering*)

[Searle, 2006. P. 57]. В силу того, что мы находимся внутри социальных институтов, это «разрешающее» качество институтов нам может быть недоступно, и мы даже можем чувствовать ограничения, налагаемые правилами институтов. Однако, говорит Сёрль, необходимо помнить, что институты не столько ограничивают нашу деятельность, сколько создают саму возможность этой деятельности, которая в случае отсутствия этих институтов просто не могла быть реализована.

В этом месте следует напомнить о разделении регулятивных и конститутивных правил. Согласно Сёрлю, регулятивные правила призваны упорядочить уже имеющуюся деятельность, а не конструировать новую. Например, к таковым относятся правила дорожного движения, которые лишь определяют принципы вождения, но не создают само по себе вождение, именно поэтому мы можем водить как по правилам, так и вопреки им. Иначе говоря, нарушение регулятивных правил не ведет к разрушению той деятельности, которую они регулируют. Поэтому нарушение этих правил не ведет к разрушению регулируемой ими деятельности. Конститутивные правила в свою очередь создают саму возможность осуществлять ту или иную деятельность. Классический пример конститутивных правил – правила игры в шахматы, создающие возможность игры. Поэтому нарушение таких правил приводит к тому, что регулируемая ими деятельность становится невозможной [Searle, 1995. P. 27–28]. Институциональные факты, полагает Сёрль, существуют исключительно в рамках конститутивных правил, и именно поэтому они являются скорее разрешающими, нежели принуждающими.

Подводя итог, хочется отметить, что различия между концепциями Сёрля и Дюркгейма, безусловно, имеются, и в силу этого мы не можем отрицать потенциального влияния аналитической философии в лице Дж. Сёрля на социальную теорию. Однако следует также показать основания возникшего разночтения, основания, благодаря которым Сёрль смог создать нечто новое, отличное от социологии XIX в. Мы полагаем, что эти основания скрыты в общем понимании науки и научности, которое ко времени Сёрля в значительной степени претерпело изменения. Представляется, что, создавая свою социальную теорию, Дюркгейм руково-

дствовался классической научной парадигмой, согласно которой исследуемый предмет должен рассматриваться с объективистской точки зрения. Именно поэтому он настаивал на том, что социальные факты суть «вещи» (*choses*): «...социальные явления суть вещи, и о них нужно рассуждать как о вещах. Достаточно указать, что для социолога они составляют единственное *datum*. Вещью же является все то, что дано, представлено или, точнее, навязано наблюдению. Рассуждать о явлениях как о вещах – значит рассуждать о них как о данных, составляющих отправной пункт науки. Социальные явления бесспорно обладают этим признаком. Нам дана не идея, создаваемая людьми о стоимости, – она недоступна наблюдению, – а стоимости, реально обмениваемые в сфере экономических отношений» [Дюркгейм, 1990. С. 432]. Подобная объективистская точка зрения к середине XX в. значительным количеством западных философов была пересмотрена. Элементы субъективизма встречаются не только в гуманитарных и социальных науках прошлого века, но и проникают в естественные науки (см., например: [de Regt, 2009]). Сёрль, вводя различие между онтологической субъективностью и эпистемической объективностью, был одним из выразителей этой тенденции.

Список литературы / References

- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Пер. с фр. Л. Б. Гофмана. М.: Наука, 1990.
- Durkheim E. O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii [The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method]. Moscow, 1990. (in Russ.)
- Сёрль Дж. Рациональность в действии / Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004.
- Searle J. R. Ratsionalnost v deistvii [Rationality in Action]. Moscow, 2004. (in Russ.)
- Gross N. Comment on Searle. *Anthropological Theory*, 2006, vol. 6. no. 1, p. 45–56.

- Lukes S.** Searle versus Durkheim. In: Tsohatzidis S. L. (ed.). *Intentional Acts and Institutional Facts. Theory and Decision Library*. Dordrecht, Springer, 2007, p. 191–202.
- Regt H. W. de.** Understanding and Scientific Explanation. In: Regt H. W. de, Leonelli S., Eigner K. (eds.). *Scientific Understanding: Philosophical Perspectives*. Pittsburgh, Uni. of Pittsburgh Press, 2009, p. 21–42.
- Searle J. R.** *Construction of Social Reality*. New York, Simon and Schuster, 1995.
- Searle J. R.** Searle versus Durkheim and the waves of thought: reply to Gross. *Anthropological Theory*, 2006, vol. 6, no. 1, p. 57–69.

Материал поступил в редколлегию

Received

10.04.2019

Сведения об авторе / Information about the Author

Александр Афанасьевич Санженakov, научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Alexander A. Sanzhenakov, Candidate of Science (Philosophy), Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

sanzhenakov@gmail.com

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-199-211

О перспективах и прогрессе в философии

Рец. на кн.:

**Кротов А. А. Философия истории философии во Франции
(проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры).
М.: Изд-во МГУ, 2018. 479 с.**

Г. В. Драч, Е. И. Шашлова

*Южный федеральный университет
Ростов-на-Дону, Россия*

Аннотация

Дана развернутая оценка анализа методологических проблем истории философии, осуществленного в книге А. А. Кротова «Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры)» (М.: Изд-во МГУ, 2018). В качестве одной из особенностей, определяющей специфику этой книги, указано на то, что это первое русскоязычное обобщающее осмысление истории французской философии, рассмотренной как феномен интеллектуальной культуры Франции на протяжении от раннего Нового времени, вплоть до наших дней. При этом главное внимание уделено выявлению и анализу в рецензируемой книге Кротова закономерностей развития интеллектуальной культуры во Франции рассматриваемого исторического периода. И основным результатом этого анализа состоит в том, что А. А. Кротову удается убедительно показать, как концепции французских философов встроены в интеллектуальную историю Франции. Отмечена неприемлемость для Кротова распространенной сегодня позиции согласия со смертью философии. В качестве главного достоинства рецензируемой книги отмечено то, что в ней французская история философии предстает как осуществляемая самой философией концептуальная самооценка.

Ключевые слова

Франция, интеллектуальная культура, философия, история философии, философия истории философии

© Г. В. Драч, Е. И. Шашлова, рец., 2019

Для цитирования

Драч Г. В., Шаилова Е. И. О перспективах и прогрессе в философии. Рец. на кн.: Кротов А. А. Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры). М.: Изд-во МГУ, 2018. 479 с. // Сибирский философский журнал. 2019. Т. 17, № 2. С. 199–211. DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-199-211

On the Prospects and progress in Philosophy

Review of the book:

Krotov A. A. Philosophy of the History of Philosophy in France

(The Problem of Laws in the Development of Intellectual Culture)

Moscow, State University Publ., 2018, 479 p.

G. V. Drach, E. I. Shashlova

Southern Federal University

Rostov on Don, Russian Federation

Abstract

A detailed assessment of the analysis of methodological problems of the history of philosophy is given, which is essential in A. A. Krotov's book "Philosophy of the history of philosophy in France (the problem of laws in the development of intellectual culture)" (Moscow: Moscow state University Publ., 2018). As one of the features that determine the specificity of this book, it is indicated that this is the first Russian-language generalizing understanding of the history of French philosophy, considered as a phenomenon of intellectual culture of France from the early Modern to the present time. At the same time, the main attention is paid to the identification and analysis in the reviewed book of Krotov of the laws of the development of intellectual culture in France of the considered historical time. And the main result of this analysis is that Krotov manages to show convincingly how the concepts of French philosophers are embedded in the intellectual history of France. Marked by unacceptable for Krotov prevalent today positions the consent with the death of philosophy. As the main advantage of his book under review, it is noted that the French history of philosophy is presented as a conceptual self-assessment carried out by philosophy itself.

Keywords

France, intellectual culture, philosophy, history of philosophy, philosophy of history of philosophy

For citation

Drach G. V., Shashlova E. I. On the Prospects and Progress in Philosophy. Review of the book: Krotov A. A. Philosophy of the history of philosophy in France (the problem of laws in the development of intellectual culture). Moscow, State University Publ., 2018, 479 p. *Siberian Journal of Philosophy*, 2019, vol. 17, no. 2, p. 199–211. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-2-199-211

Истории философии во Франции посвящено немало отечественных исследований. Большую часть из них представляют монографии о творчестве отдельных авторов. Переведены ключевые классические тексты французских авторов. В отечественных научных исследованиях французской истории философии можно выделить два вектора. Прежде всего, исторические исследования французской философии от Декарта до настоящего времени. Среди них приобрели известность работы, посвященные Декарту, Дидро, Руссо, Вольтеру, в особенности – Анри Бергсону, Сартру, Камю. Не осталась незамеченной монография А. А. Кротова «Мальбранш и картезианство» [2012]. Но, если выделить анализ методологических проблем истории философии в работах французских авторов, то здесь картина иная – методология истории философии часто не входит в историко-философское содержание университетских курсов и учебников, к такого рода проблемам обращаются лишь в отдельных специализированных работах, в частности, И. И. Блауберг [2013]. Но обобщающих работ в данной области до публикации рецензируемой монографии А. А. Кротова [2018] не было.

Анализируемая работа открывает широкое пространство осмысления философии как истории философии и как феномена интеллектуальной культуры Франции. Нет нужды говорить о трудностях академического порядка, которые должен был преодолеть автор, прежде всего об огромном числе анализируемых работ, многообразии и разнотипности представляемых ими концепций и подходов. Но значение проведенного А. А. Кротовым исследования трудно переоценить и в социально-культурном плане: ни в одной стране, пожалуй, мнение интеллектуалов не имело такового воздействия на общественные настроения и политические события, как во Франции. Однако оговоримся сразу, автор избегает прямых социально-

политических редукций и сопоставлений. Его интересует гораздо более интересное и значительное: прикоснуться к потаенному, обнажить закономерности в развитии интеллектуальной культуры – вот цель, которую он перед собой ставит. При этом, помимо обстоятельного рассмотрения философских концепций ключевых авторов, стоит упомянуть и общенациональную специфику историко-философских исследований во Франции, не оставленную А. А. Кротовым без внимания. Например, можно поставить вопрос о самостоятельности методологических стратегий французских историков философии по отношению к немецкой мысли. Однако отнесение французской философии к континентальной традиции не только не решает частные вопросы национальных философий, но и приводит к заблуждению в вопросе о единстве европейской истории философии.

А. А. Кротов ставит целью проанализировать закономерности в развитии интеллектуальной культуры во Франции, обращаясь к французской истории философии. Причем автор входит в мыслительное пространство прошлого, оставаясь аутентичным содержанию анализируемых учений. Соответственно, он ставит вопрос: какие же цели преследовали французские исследователи «философии истории философии»? Этих целей множество: определение автономности философии от других областей знания, анализ историчности знания, поиск универсальных путей развития мысли и т.п. Они могли иметь разные историко-философские обоснования, так как не все авторы были уверены в том, что история философии представляет собой целостный процесс развития знания, который имеет место от древнегреческих истоков до сегодняшнего дня. Первоочередной оставалась и проблема прогресса в истории философии. Некоторые же современные историки философии утверждают, что история философии завершена. В связи с этим, при чтении той или иной монографии по истории философии важно определить, какой цели служит исследование автора: обозначить закономерности в трансформации философских традиций или продемонстрировать разрывы между традициями и неявные детерминации историко-философского процесса?

В монографии А. А. Кротова явно превалирует первое значение. Автор начинает с обращения к Декарту и Мальбраншу, позволяющего обрисовать

некоторую формирующуюся историко-философскую и культурную парадигму. Поиски правильного метода резюмируют интеллектуальную революцию XVII в. с ее скепсисом и борьбой со схоластизированным аристотелизмом. Опровержение господствующей в университетах философии, скептическое отношение к античной философской традиции, споры о возможностях и ограниченности человеческого разума – это вопросы интеллектуальной истории, которые для историко-философских исследований выливаются в некоторую методологическую интенцию, продуцируемую вопросом о существовании прогресса в истории философии. Такого рода вопросы рассматриваются во Введении (с. 9–29).

Поставленные вопросы формируют пространство французской философии в XVIII и XIX вв. и реализуются в конкретных историко-философских практиках классификации и систематизации. В XX в. закладывается новая модель – интуитивизма, католического модернизма. Что касается века Просвещения, то основные персоналии известны: Руссо, Ламетри, Гельвеций, Кондильяк, Дидро, и тем не менее их взгляды на историко-философский процесс изложены автором свежо и оригинально. А знакомство с Деландом, предоставленное в монографии, открывает много нового. То же относится и к Дютену. Обращение к XIX в. открывают Дежерандо (между идеологией и сравнительной философией) и Мен де Биран (от примирения философских систем к новой антропологии). На смену историко-философским классификациям приходит систематизация, с использованием методов – эклектизма, психологии, спиритуализма. Позитивизм, ставящий своей целью создание «научной философии», демонстрирует уверенность в интеллектуальном прогрессе, характерном для XIX в. Интересно показаны в монографии воззрения Ипполита Тэна, которого автор справедливо считает относящимся к историкам философии.

Прочтение глав I и II наводит на методологические размышления, которые целесообразно сопоставить с рядом положений Предисловия, которые в этом случае выступают не как предварительные декларации, а как работающие принципы. Человеческий опыт, как и история философии, не завершен. Поэтому один из основных вопросов, фундирующих исследова-

ние, звучит следующим образом: «Но все же, в какой мере прошлое философии позволяет спрогнозировать будущее?» (с. 6). Специфическим каркасом французской истории философии выступают интеллектуальная история и культурные эпохи Франции. Речь идет о логике, о закономерностях и тенденциях интеллектуальной истории. Последнее предполагает, что самосознание эпохи и культуры будет выражено не только в теориях, но и в мировоззренческих позициях, позволяющих выделить черты культуры в целом (с. 7). Как указывает автор, несмотря на имеющиеся первые попытки описания истории философии в период Нового времени, лишь в XIX столетии появляются критические исследования, не направленные на систематизацию учений прошлого для оправдания собственной системы. Но с XVII в. французская история философии обращается к определению автономности философии, ее отличий от других областей знания. И тут же возникают вопросы об историчности знания, поиске универсальных путей развития мысли и т. п. Искания заполняют целые века и жизни многих поколений. Эти цели могут иметь разные историко-философские следствия, так как не все авторы были уверены в том, что история философии представляет собой целостный процесс развития знания, от древнегреческих истоков до сегодняшнего дня. Тогда тем более злободневен вопрос, которым автор заключает свое исследование. Какова линия будущего, применимо ли представление о философии как о непрерывно возобновляемом опыте для наших представлений о месте философии в современной культуре?

Современная французская мысль сталкивает нас с проблемой конца философии, ее смерти: «философски исследуя историю философии, почти все наши современники готовы признать: сия история вступила в пору (быть может, нескончаемую) своего завершения» (Бадью). Эта проблематизация конца философии, описанная Аленом Бадью, в конечном счете призывает нас отказаться от историцизма в пользу вневременной истины. Но не только эта стратегия имеет место в постановке вопроса об истинном познании философии в контексте ее истории. Как писал Поль Рикёр, «нет такого историка философии, который не впадал бы в уныние, заглядывая в бездну мелькающих перед ним разночтений; и, тем более, нет такого фи-

лософа, который не приходил бы в возбуждение, предвкушая всеислие обретаемой истины, которая в мгновение ока отменяла бы историю...» [2002. С. 59]. Сегодня нельзя ответить на вопрос «что такое философия?», минуя вопрос «что такое история философии?». Философия истории философии, являясь одной из важнейших областей актуальных философских дискуссий, находится в русле данных вопросов.

А. А. Кротову удается убедительно показать, как концепции французских философов встроены в интеллектуальную историю Франции. Так, Виктор Кузен в описании А. А. Кротова предстает как автономный французский мыслитель, что позволяет показать самодостаточность, право на автономию, завоеванную французскими интеллектуалами. В отличие от упоминаемой статьи И. И. Блауберг о Кузене, где обозначено влияние немецкой философии во Франции, сам автор не редуцирует идеи Кузена ни к Гегелю (о чем нет ни одного упоминания), ни к политическому контексту. Большую часть книги занимает анализ историко-философских концепций XX в. Это объясняется и наличием сегодня большего числа конкурентных историко-философских подходов, и стремлением к признанию плюралистичности современной панорамы истории философии.

В книге отсутствуют привычные классификации французской философии. Например, вместо предложенной В. Декомбом смены содержания философии в послевоенный период – переход от эпохи «трех Н» (Гегель, Гуссерль, Хайдеггер) к эпохе «трех властителей дум» (Маркс, Ницше, Фрейд), т. е. переход от феноменологии и экзистенциальной философии к марксизму и психоанализу. Вместо этой внешней и определяющей для современной французской философии схемы Кротов обосновывает академический взгляд на множество конкурирующих историко-философских концепций XX в. В первом параграфе, посвященном XX в., автор предпринимает попытку доказательства наличия единой историко-философской концепции у Бергсона. В творчестве самого Бергсона автор находит сосуществование двух тенденций историко-философского процесса, которые было невозможно совместить идеальным образом. Кротов описал причи-

ны несостоятельности бергсоновского подхода в связи с поставленной под вопрос онтологией в дальнейшем развитии истории философии (с. 258).

Католический модернизм рассматривается в монографии как культурное явление во Франции, представители которого в первую очередь анализировали социально-политическую и религиозную проблематику. Впервые католический модернизм представлен для отечественного читателя как направление, авторы которого ставили перед собой задачи осмыслить историко-философский процесс. С одной стороны, может показаться, что указанные авторы являются второстепенными героями французской истории философии, однако указание на ссылки на Эмиля Брейе, цитирующего Лабертоньера, демонстрирует, что для французских историков философии первой половины XX в. основополагающими источниками были книги, неизвестные российскому читателю.

Критикуя программу Лабертоньера, автор монографии указывает на важность этики в современной истории философии: «Важно понимать, какое практическое отношение к миру несет с собой то или иное учение, особенно если это отношение высказывается в завуалированной, имплицитной форме» (с. 272). Определение философии через культуру объясняет и позитивное отношение Кротова к моральному измерению «анализируемых историком философии учений» в концепции Лабертоньера, несмотря на то, что выявление «этикоцентристского ядра» не представляется Кротову неотъемлемой частью всех современных концепций.

Философская компаративистика Поля Массона-Урселя, автора труда «Сравнительная философия» (1923), представлена в рамках позитивистской тенденции. Ставится вопрос: «Правильно ли считать позитивизм предопределившим пути развития компаративистики?» (с. 273). Этот вопрос связан с научностью сравнительного метода в философских исследованиях. Сравнительная философия основана на истории, которая позволяет объективно изучать человеческий дух. История философских фактов и их интерпретаций позволяет построить позитивную философию. При этом, в то время как история анализирует разнородные факты в их отличии, сравнительная философия выявляет «постоянства» и «общности» ментальных структур.

Критикуя несистемность историко-философского понимания сущности философии у Брейе, автор дает еще одно определение философии – как рационализованного мировоззрения, «всегда претендовавшего на доказательность и определенного рода системность» (с. 319). Связь историко-философской теории с практикой, анализируемая философами середины XX в., находит в книге отражение в параграфах, посвященных Сартру и Альтюссеру. Этот пункт, несомненно, мог бы быть дополнен французскими социологическими теориями, анализирующими историю философии не как автономную область, но как часть социально и иерархически определенных взаимодействий философов. Но это была бы совсем иная философия истории философии, которая выносила бы в широком смысле политический контекст в качестве ключевого. В этом заключается одна из особенностей книги А. Кротова – рассматривать философские тенденции в контексте культуры, но не редуцируя их к социально-политическому ландшафту. Данная позиция соответствует указанной в Предисловии задаче анализировать философские трансформации в контексте философского самосознания трех последних столетий. Таким образом, монографию следует рассматривать как исследование философских тенденций в их автономии и без излишнего редукционизма.

Обращение к работам Сартра и Альтюссера демонстрирует, что философия в качестве практики выступает важным маркером историко-философской оценки. Автором отмечено, что, выделяя «три философии» (Декарта и Локка, Канта и Гегеля, Маркса) в качестве основания любой современной философской концепции, Сартр объявляет философию «горизонтом всякой культуры» (с. 323). Даже в философии Сартра наиболее важным моментом Кротов называет определение философии как «культурной среды эпохи», история которой требует анализа мировоззрения (с. 333). Кротов критикует Альтюссера, считает его подход несоответствующим реальному положению дел в философии. Это подтверждает саму позицию Кротова по отношению к определению философии как квинтэссенции культуры, которое, разумеется, не соответствует альтюссеровскому

определению философии как заместителя политики или «продолжения политики другими средствами» (с. 340).

Для того чтобы четко определить специфику историко-философского подхода Кротова, необходимо выявить определение сущности философии, которое становится основанием историко-философского анализа. Кротов делает упор на истории философии как самосознании философии, это подтверждается и отсылкой к определению философии как квинтэссенции культуры, сознания эпохи (с. 6), и определением задачи книги: «акцентировать внимание на специфике философского самосознания различных столетий» (с. 7). Такой подход к философии и определил специфику историко-философского анализа Кротова, допускающего анализ не только теорий, но и мировоззренческих позиций. Следует отдельно отметить критику автором эпистемологических разрывов и прерывность философии. Это видно на примере анализа Делеза, который критикует последовательность систем в философии.

Анализируя наиболее привлекательные для автора идеи современных философов, можно выявить существо историко-философского подхода А.А. Кротова. Из анализа концепции Геру можно вывести, что наиболее важным для историков философии являются сохранение автономного предмета философии и отказ от его сведения к внешним факторам. Безусловно, эта позиция импонирует автору, для которого важен прогресс философского знания. Также мы видим, что Кротовым критикуется позиция метафизической сущности философии и истории философии.

Для Кротова неприменима позиция согласия со смертью философии. Автор критикует историко-философский подход Ревеля, в том числе и с помощью идеи о жизнеспособности метафизики у Ф. Нефа: «Констатируя смерть философии, Ревель в действительности выносит приговор не ей самой, но лишь устаревшему представлению о ней» (с. 418). Опираясь на Рикёра, Кротову также удастся развернуть критику смерти философии и увидеть герменевтические основы историко-философских исследований. Для Кротова важен вопрос о судьбе метафизики, в том числе в виде постметафизической концепции, так как антиметафизическая направленность

философии не получила окончательного ответа. Обновленная метафизика и рассматривается в концепции Нефа.

Новейшие концепции Кротов относит к симптомам эпохи, которые отражают плюралистичность и противоречивость философии. Философия расширяет свою сферу за счет изменений, которые происходят в современной культуре. Антиредукционизм указывается автором как один из методологических компонентов исследований наших французских современников. И наиболее важным моментом здесь предстает следующий: «Сущность самой философии определяется через саму историю, которая таким образом оказывается путем к более глубокому пониманию современных проблем» (с. 461).

Для того чтобы реализовать задачу выявления закономерностей истории философии, автор монографии исходит из установки, что в каждую историческую эпоху меняется соотношение факторов (метафизические, политические, общекультурные), определяющих развитие философии. К элементам современного историко-философского подхода, которые обнаруживаются благодаря анализу методологических концепций, автор относит: представления о философии как изменчивом, незавершенном опыте, о нелинейности истории философии с чередованием единства и разорванности, об изменчивых элементах философского знания, о случайности в конструировании концепций, и в противоположность этому – о непрерывной возобновляемости философии и об общих ментальных структурах (с. 470).

В значительной мере монография представляет собой анализ современного состояния истории философии во Франции, предваряемый исследованием предпосылок истории философии как теории философского знания. Но автору удалось дать целостную картину развития интеллектуальной культуры во Франции с XVII по XXI в., философского и культурного самосознания, носителем и выразителем которого он справедливо рассматривает философию истории философии. Философия – это всегда система вопросов, вечных в своей основе, и ответов на них, в самых разных обоснованиях. Видимо, потому она и оказывает влияние на развитие ин-

интеллектуальной культуры, становится ее самовозобновляющимся основанием. Вместе с автором мы начинаем понимать, что история философии – не только конструктивный элемент философского самосознания, но и стержень интеллектуальной культуры, определяющий отношение к прошлому и закладывающий перспективы будущего. Главным и несомненным достоинством книги является то, что французская история философии предстает в ней не как простая смена философских концепций, а как концептуальная самооценка философии, остающейся со-бытийной ее культуре на всем протяжении исторического развития. В России подобных целей никто не ставил и не реализовывал.

Список литературы / References

Блауберг И. И. Философские путешествия Виктора Кузена (к истории рецепции идей немецкой философии во Франции в XIX в.) // Философские науки. 2013. № 11. С. 104–118.

Blauberg I. I. The philosophical journey of Victor Cousin (the history of the reception of the ideas of German philosophy in France in the XIX century). *Philosophy of Science*, 2013, no. 11, p. 104–118. (in Russ.)

Кротов А. А. Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры). М.: Изд-во МГУ, 2018. 479 с.

Krotov A. A. Philosophy of the history of philosophy in France (the problem of laws in the development of intellectual culture). Moscow, Moscow State Uni. Publ., 2018, 479 p. (in Russ.)

Кротов А. А. Мальбранш и картезианство. М.: Изд-во МГУ, 2012. 320 с.

Krotov A. A. Malebranche and Cartesianism. Moscow, Moscow State Uni. Publ., 2012, 320 p. (in Russ.)

Рикёр П. История философии и единство истины // Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовиной, А. И. Мачульской. СПб.: Алетейя, 2002. 400 с.

Ricker P. History of philosophy and unity of truth. In: Ricker P. History and truth. Per. from French by I. S. Vdovina, A. I. Machulskaya. St. Petersburg, Aletheia Publ., 400 p. (in Russ.)

Материал поступил в редколлегию

Received

15.04.2019

Сведения об авторах / Information about the Authors

Драч Геннадий Владимирович, доктор философских наук, профессор Южного федерального университета (пер. Днепроvский, 116, Ростов-на-Дону, 344065, Россия)

Gennady V. Drach, Doctor of Science (Philosophy), Professor of Southern Federal University (116 Dneprovsky lane, Rostov on Don, 344065, Russian Federation)

gendrach@mail.ru

Шашлова Екатерина Игоревна, кандидат философских наук, доцент Южного федерального университета (пер. Днепроvский, 116, Ростов-на-Дону, 344065, Россия)

Ekateriva I. Shashalova, Candidate of Science (Philosophy), docent of Southern Federal University (116 Dneprovsky lane, Rostov on Don, 344065, Russian Federation)

shashlova@rambler.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Правила представления, рецензирования и опубликования научных статей

I. Общая информация

1. «Сибирский философский журнал» (до 2016 г. «Вестник НГУ. Серия: Философия», свидетельство ПИ № ФС77-40146 от 04.06.2010, ISSN 1818-796X) публикует научные статьи и критические материалы по широкой философской и научной (социально-гуманитарной) тематике. Журнал выражает общий настрой и позицию Сибирского отделения Российского философского общества, философского факультета Новосибирского государственного университета, а также дух новосибирского Академгородка, совмещающий интеллектуальную свободу и требовательность к обоснованности суждений, стремление к ясности и четкости мышления, рациональности аргументации.

2. Журнал зарегистрирован как средство массовой информации (свидетельство ПИ № ФС77-64829 от 02.02.2016). Подписной индекс по каталогу Роспечати – 18289 (договор № 6585 от 02.11.2006). Журнал зарегистрирован в системе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) – договор № 548-09/2014 от 17.09.2014. Периодичность издания – 4 раза в год.

3. Основные разделы журнала: «Аналитическая философия, эпистемология и философия науки» («Онтология, гносеология, логика»), «Социальная философия», «История философии» и «Научная жизнь, рецензии, переводы». Рубрики соответствуют Номенклатуре научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени кандидата и доктора наук, по следующим отраслям науки:

09.00.00 – Философские науки;

22.00.00 – Социологические науки.

4. Передавая рукопись статьи (произведение) в редколлегию журнала, автор тем самым предоставляет редакции следующие неисключительные права на использование произведения на весь срок действия авторского права, предусмотренного действующим законодательством РФ, следующие:

ми способами: обнародование, воспроизведение, распространение, и перевод произведения; доведение до всеобщего сведения путем размещения в сети Интернет, в том числе право на публикацию статьи как в виде твердой копии (в журнале), так и в электронном виде (в том числе на платформе Научной электронной библиотеки eLibrary.ru). Территория использования статьи способами, предусмотренными выше, не ограничивается территорией Российской Федерации.

5. Осуществляется рецензирование всех поступающих в редакцию материалов с целью их экспертной оценки. Привлекаемые рецензенты являются признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и имеют в течение последних 3 лет публикации по тематике рецензируемой статьи. Рецензии хранятся в редакции издания в течение 5 лет.

Все статьи проходят обязательное простое слепое (single-blinded) рецензирование. О принятом решении авторы извещаются по указанному автором адресу электронной почты. Редакция издания направляет авторам представленных материалов копии рецензий или мотивированный отказ, а также (при поступлении в редакцию издания соответствующего запроса) направляет копии рецензий в Министерство образования и науки Российской Федерации.

6. Недопустимо представлять в редакцию ранее опубликованные работы, а также не оригинальные рукописи, скомпилированные из цитат или представляющие собой изложение ранее опубликованных работ, которые могут вызвать подозрение в нарушении научной этики.

Если статья возвращается автору для доработки, исправления или сокращения, то датой представления ее в журнал считается день получения редакцией окончательного текста. Гонорар за публикуемые статьи, доклады, сообщения и рецензии не выплачивается. Не принятые к публикации материалы авторам не возвращаются.

7. Редакция оставляет за собой право редактировать, сокращать (по согласованию с автором) и адаптировать публикуемые материалы к рубрикам журнала. Обязательным условием публикации материалов является наличие УДК, отвечающего основным разделам журнала. Общий объем

статей с главным (первым) индексом УДК, не относящимся к разделу 1 «Философия», не может превышать четверти объема каждого выпуска.

8. Статьи иностранных авторов, выполненные на иностранных языках, публикуются по согласованию с автором при наличии ключевых слов и аннотации на русском языке объемом до 3 000 знаков с пробелами.

9. Рукописи принимаются только в электронном виде.

10. Примерные сроки подачи рукописей в соответствующий номер: № 1 – до 15 декабря; № 2 – до 15 февраля; № 3 – до 1 июля; № 4 – до 1 сентября.



Адрес редакционной коллегии журнала
Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права
ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090, Россия
Тел.: (383) 363-42-38. E-mail: philos@vestnik.nsu.ru

II. Правила оформления текста рукописи

1. Подаваемая в редколлегию рукопись формально делится на два раздела – «основное содержание статьи», соответствующим образом подготовленное для рецензирования, и «дополнительная информация», отвечающая техническим требованиям к публикации материалов. Предоставление полной информации по каждому из разделов является обязательным.

2. К «основному содержанию» относятся: УДК; ФИО автора; почтовый адрес места работы (с индексом); e-mail; название статьи на русском языке; аннотация на русском языке (до 100 слов); ключевые слова на русском языке (до 10 слов); текст статьи (до 30 000 знаков с пробелами); список литературы на русском языке.

3. К «дополнительной информации» относятся: ФИО автора на английском языке; название статьи на английском языке; аннотация на английском языке (до 100 слов); ключевые слова на английском языке (до 10 слов); список литературы в транслитерации и на английском языке, подготовленный по образцу; место работы и адрес места работы на английском языке; информация об авторе на русском языке (фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, место работы, почтовый адрес места работы с индексом, должность, а также контактный телефон, электронный и почтовый адрес автора). ФИО автора, название статьи, содержание аннотации и ключевые слова на английском языке проверяются редколлегией. За транслитерацию и перевод на английский язык списка литературы редколлегия ответственности не несет.

4. Текст статьи оформляется следующим образом. Основной шрифт – Times New Roman. Размер шрифта – 14 пт. Междустрочный интервал – 1,5 строки. Масштаб шрифта – 100 %. Интервал шрифта – Обычный. Смещение шрифта – Нет. Поля стандартного листа А4: верхнее – 2 см, нижнее – 2,5 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см. Абзацный отступ – 1,25 см. Авторы, оформляющие материалы в формате .docx, должны выставить в настройках стандартные значения для абзацев: Отступ слева – 0 см. Отступ справа – 0 см, Интервал перед – 0 пт, Интервал после – 0 пт. Все страницы рукописи должны быть пронумерованы. Публикации, значительно превышающие указанный объем текста статьи (до 30 000 знаков с пробелами), допускаются к рассмотрению только по согласованию с редколлегией.

5. Библиографические ссылки: в тексте в квадратных скобках указывается фамилия автора, год издания, страницы (если приводится цитата). Список литературы оформляется в конце статьи в алфавитном порядке. Библиографическое описание публикации включает: фамилии и инициалы авторов (всех, независимо от их числа), полное название работы, а также издания, в котором опубликована (для статей), город, название издательства или издающей организации, год издания, том (для многотомных изданий), номер, выпуск (для периодических изданий), для статей указывается объем публикации (первая и последняя страницы). Ссылки на архивные

документы и документы из сети Internet оформляются в виде сноски (текст сноски располагается внизу страницы), для документов из сети Internet кроме URL также обязательно указывается дата обращения.

6. При подготовке иллюстративного материала просим учесть, что рисунки принимаются только в форматах .gif, .jpg, .tif, .cdr. Допускается создание таблиц и диаграмм в Word и Excel (обязательно приложить исходный файл в формате .xls), обязательно прилагать файлы используемых (нестандартных) шрифтов (.ttf), кегль шрифта в надписях не должен быть меньше 9. Максимальное поле изображения 160 × 200 мм.

III. Образец оформления рукописи

УДК 101+378

DOI 10.25205/2541-7517-2019-17-1-236-246

**Гуманитарные и социальные исследования
в XXI веке:**

молодежный вектор

В. В. Петров, О. А. Персидская, А. А. Санжеников

*Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия*

Аннотация

В декабре 2018 г. в новосибирском Академгородке состоялась XVI Всероссийская научная конференция молодых ученых в области гуманитарных и социальных наук «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований». Организаторами мероприятия выступили НГУ и ИФПР СО РАН. Очное участие в конференции приняло более 50 молодых исследователей, общее число участников превысило 100 чел.

Ключевые слова

социальные и гуманитарные исследования, научные мероприятия, Всероссийская конференция, Институт философии и права СО РАН, Новосибирский государственный университет

**Humanitarian and Social Research in the 21st Century:
Youth Vector****Petrov V. V., Persidskaya O. A., Sanzhenakov A. A.***Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation***Abstract**

In December 2018 Novosibirsk Academgorodok became the seat of the XVI All-Russian Scientific Conference of young scientists in the field of humanities and social sciences «Current problems of humanitarian and social research». The organizers of the event were NSU and IPL SB RAS. Over 50 young researchers took part in the conference, while the total number of participants was over 100 people.

Keywords

social and humanitarian research, scientific events, All-Russian conference, Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk State University

Основной текст статьи**Список литературы / References****Сведения об авторах / Information about the Authors**

Библиографические ссылки оформляются в следующем формате: в квадратных скобках указывается фамилия автора, год издания, страницы (при прямом цитировании), например: [Ролз, 1995] или [Horton et al., 2006. P. 427–428]. В тексте статьи допускается наличие подстрочных сносок «внизу страницы», пронумерованных по порядку с цифры 1. Например: ...¹. Второй пример². В качестве подстрочных сносок допускаются ссылки на источники в Интернете, например³. В тексте статьи используется тире одного вида – так называемое короткое тире (сочетание клавиш: CTRL + Num-). В качестве пунктуационного знака тире требуются пробелы

¹ Здесь мы согласны с мнением В. Е. Петрова [2002. С. 111].

² Подробный анализ самого подхода см. в статье [Rorty, 1979].

³ См.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. URL: http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus_fil.html (дата обращения 11.09.2018).

с обеих сторон, при обозначении интервала используется тире без пробелов (2–3, 1920–1940 гг.; но с поясняющими словами: конец 1920 – начало 1921 г.).

Образцы оформления

Список литературы / References

Аристид. Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетея, 1999. С. 290–336.

Aristid. Apologia Sv. Aristida [Apology of St. Aristides]. In: Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov [Works of Ancient Christian Apologists]. A. G. Dunaev (ed.). St. Petersburg, Aleteia Publ., 1999, p. 290–336. (in Russ.)

Григорий Чудотворец. Творения святого Григория Чудотворца / Пер. Н. Сагарда. Петроград, 1916.

Grigorii Chudotvoretz. Tvoreniya svyatogo Grigoriya Chudotvortsa [Works of St. Gregory Thaumaturgus]. Trans. by N. Sagarda. Petrograd, 1916. (in Russ.)

Иринеи Лионский. Св. Иринеи Лионский. Творения. М.: Паломник, 1996.

Irinei Lionskii. Sv. Irineii Lionskii. Tvoreniya [St. Irenaeus. Works]. Moscow, Palomnik Publ., 1996. (in Russ.)

Hieronymus Sridonensis. Translatio homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem. Migne J. P. Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri opera Omnia. P., 1845. (Patrologia Latina. T. 25).

Lee J. Y. God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

Sarot M. Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations. *Religious Studies*, 1990, vol. 26, p. 363–375.

Slusser M. Theopaschite Expressions in Second-Century Christianity as Reflected in the Writings of Justin, Melito, Celsus, and Irenaeus. D. Phil. Dissertation. Oxford, 1975.

Tertulliani Opera. *Corpus Christianorum Series Latina II*. Turnholt, Brepols, 1965.

Young F. M. Apathos Epathen: Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross. In: *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*. A. Clarke, A. Moore (eds.). Oxford, Oxford Uni. Press, 2014, p. 79–94.

Сведения об авторе / Information about the Author

Иванов Иван Иванович, кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии и права СО РАН (ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия)

Ivan I. Ivanov, Candidate of Science (Philosophy), Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (8 Nikolaev Str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

ivanov@gmail.com

ORCID 0000-0003-0738-7878