
СИБИРСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

2021. Том 19, № 3

Содержание

Аналитическая философия, эпистемология и философия науки

- Головкин Н. В.* Общая теория относительности и причинность, рассуждения «от метафизики» и онтология Дж. Лоу 5
- Карпович В. Н.* Рациональные основания, контрфактические высказывания и «невозможные миры» в философском обосновании мысленных экспериментов 33
- Шевченко А. А.* Эпистемическая рациональность в политической теории 44

Социальная философия

- Аблажей А. М.* Сравнительная оценка состояния академической аспирантуры (середина 2000-х – конец 2010-х годов) 55
- Персидская О. А., Фомкин Ф. С.* Современные подходы к исследованию этнической идентичности 68
- Зазулина М. Р.* О некоторых закономерностях трансформации цивилизационной идеи в современной России 87
- Широкова М. А.* Славянофилы о соотношении «внутреннего» и «внешнего» в конструировании границ российской идентичности 102

История философии

<i>Егорова О. С.</i> Рецепция трактатов Аристотеля «О животных» в России (XVIII – начало XX века)	115
<i>Мархинин В. В.</i> Остров у берегов «Terra Australis Incognita»: мыслительный эксперимент Г. Невилла и политическая философия Т. Гоббса	131
<i>Евдокимова К. Н.</i> Поздний Ж.-П. Сартр и ранний К. Маркс: гуманистическая содержательность общего при глубине расхождений особенного	146
<i>Криман А. И.</i> Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма	161

Научная жизнь, полемика и дискуссии

<i>Прись И. Е.</i> Реализм и сначала знание. Интервью с Тимоти Уильямсоном	175
Информация для авторов	205

SIBERIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2021. Vol. 19, no. 3

Contents

Analytical Philosophy, Epistemology and Philosophy of Science

- Golovko N. V.* General Relativity and Causality, Reasoning from Metaphysics,
and E. J. Lowe's Ontology 5
- Karpovich V. N.* Rational Reasons, Counterfactual Statements and "Impossible
Worlds" in the Philosophical Justifications of Thought Experiments 33
- Shevchenko A. A.* Epistemic Rationality in Political Theory 44

Social Philosophy

- Ablazhey A. M.* Comparative Evaluation of the Condition of Academic Grad-
uate School (Middle 2000s – Late 2010s) 55
- Persidskaya O. A., Fomkin F. S.* Contemporary Approaches to the Study of
Ethnic Identity 68
- Zazulina M. R.* On Some Regularities of the Transformation of the Civiliza-
tional Idea in Modern Russia 87
- Shirokova M. A.* Slavophiles on the Relationship between "Internal" and "Ex-
ternal" in the Construction of the Boundaries of Russian Identity 102

History of Philosophy

<i>Egorova O. S.</i> Reception of Aristotle's Works "De Animalibus" in Russia (18 th – Early 20 th Century)	115
<i>Markhinin V. V.</i> An Isle Near <i>Terra Australis Incognita</i> : Henry Neville's Mental Experiment and Political Philosophy of Thomas Hobbes	131
<i>Evdokimova K. N.</i> Later J.-P. Sartre and Early K. Marx: The Humanistic Content of the General and the Depth of the Discrepancies of the Particular	146
<i>Kriman A. I.</i> Postmodern Philosophy as a Condition for the Emergence of Posthumanism Theory	161

Scientific Life, Polemic and Discussions

<i>Pris I. E.</i> Realism and Knowledge First. Interview with Timothy Williamson	175
Instructions to Contributors	205

Научная статья

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-5-32

Общая теория относительности и причинность, рассуждения «от метафизики» и онтология Дж. Лоу *

Никита Владимирович Головко

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

golovko@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4707-1231>

Аннотация

Цель работы – показать значимость рассуждений «от метафизики» в ходе последовательной интерпретации тезиса «борьбы с неосхоластикой» (Дж. Лэдимен). Представление о том, что «предмет метафизики – метафизическая возможность, а наука определяет, какая из них достигается актуально» (Дж. Лоу, Дж. Кац и др.) закрепляет роль рассуждений «от метафизики» в области метафизики науки. Общая теория относительности нарушает сложившуюся интуицию, что «причинность – это предмет “локального” физического взаимодействия» (Дж. Бигелоу). Интерпретация причинности в терминах «сил» и «диспозиций» в рамках онтологии Дж. Лоу дает возможность говорить о причинности в терминах «обретения реальности» и «исчезания» соответствующих мод объектов, связанных формальным «причинным отношением». Переход к онтологии Дж. Лоу помогает не только преодолеть интуицию локальности причинности, но и по-своему

* Это вторая статья, посвященная обсуждению преимуществ, которые дает онтология Дж. Лоу при построении онтологии науки, в рамках условного дискурса о необходимости натурализации метафизики. В предыдущей работе мы использовали «запутанное состояние» в квантовой механике как пример научного утверждения, которое фактически заставляет нас отказаться от категориальной трактовки характеристик, и, тем самым, демонстрировали необходимость рассуждений «от науки» при построении новой онтологии. В этой работе акцент сделан на «обратном» рассуждении «от метафизики» с целью показать, что собственно философская аргументация (привлечение онтологии Дж. Лоу, концептуальных средств проекта мета-метафизика, рассуждений о типах онтологической зависимости, модальности и др.) может быть и должна быть значима в области метафизики науки.

© Головко Н. В., 2021

раскрывает, например, такие простые, на первый взгляд, интуиции, как зависимость истинности пропозиций от времени или понимание времени как измерения. Все это в очередной раз возвращает нас к осознанию важности того, что ученый, конструируя или интерпретируя научную теорию, как правило, пользуется нетривиальными философскими допущениями, которые должны быть предметом собственно философского анализа.

Ключевые слова

причинность, натурализованная метафизика, метафизическая возможность, онтология сил, претерпевание, сосуществование, время, устанавливающий истину, Дж. Лоу

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00120 «Метафизические основания научной онтологии: реальные паттерны и проект метафизики»

Для цитирования

Головкин Н. В. Общая теория относительности и причинность, рассуждения «от метафизики» и онтология Дж. Лоу // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 5–32. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-5-32

General Relativity and Causality, Reasoning from Metaphysics, and E. J. Lowe's Ontology

Nikita V. Golovko

Novosibirsk State University

Novosibirsk, Russian Federation

Institute of Philosophy and Law

of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Novosibirsk, Russian Federation

golovko@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4707-1231>

Abstract

The paper aims to show the importance of reasoning “from metaphysics” in the course of a consistent interpretation of the “against neoscholasticism” thesis (J. Ladyman). The idea that “the subject of metaphysics is metaphysical possibilities, and science determines which of them are actually achieved” (E. J. Lowe, J. Katz, etc.) reinforces the role of reasoning “from metaphysics” within the field of metaphysics of science. The general theory of relativity violates the common prevailing intuition that “causality is the subject of local physical interaction” (J. Bigelow). Interpretation of causality in terms of “forces” and “coming into” within the framework of E. J. Lowe's ontology makes it possible to talk about causality in terms of “finding” and “going out” of existence of the corresponding modes of objects connected by a formal “causal relationship”. The transition to E. J. Lowe's ontology helps not only to overcome the intuition of the locality of causality, but also reveals in its own way, for example, such seemingly simple common intuitions as the dependence of the truth of propositions on time or the understanding of time as a dimension. All this once again brings us back to the understanding of the importance of the fact that a scientist, constructing or interpreting a scientific theory, as a rule, uses non-trivial philosophical assumptions that should be the subject of its own philosophical analysis.

Keywords

causality, naturalized metaphysics, metaphysical possibility, power ontology, persistence, co-existence, time, truthmaker, E. J. Lowe

Acknowledgements

The reported study was funded by RFBR according to research project no. 19-011-00120 "Metaphysical Foundations for Natural Science Ontology: Real Patterns and Metametaphysics Project"

For citation

Golovko N. V. General Relativity and Causality, Reasoning from Metaphysics, and E. J. Lowe's Ontology. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 5–32. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-5-32

Насколько последовательным должен быть философ, принимая принцип «борьбы с неосхоластикой»? Тезис Дж. Лэдимена, что под метафизикой следует понимать натурализованную метафизику, «мотивированную исключительно попытками унифицировать теории и гипотезы, всерьез принимаемые современной наукой... не существует другого вида метафизики, который можно было бы рассматривать как часть нашей коллективной попытки смоделировать структуру объективной реальности» [Ladyman et al., 2007, p. 1] можно радикализировать. Для этого следует превратить его в утверждение, что при построении философской онтологии мы не можем апеллировать к пустому трехмерному пространству, или к тому, что электрон в атоме водорода движется вокруг ядра по плоской круговой орбите (эти представления уже в прошлом, идеализированные школьные представления не могут быть мотивацией в дискурсе построения современной философской онтологии), – мы обязаны обращаться исключительно только к *самым последним* научным результатам. И вопрос может быть не в том, как мы определим, какой научный результат является «последним», как мы свяжем науку и метафизику и т. д., а в том, что мы будем делать с этим требованием как с общим утверждением, с которым мы в целом согласны, в ситуации, когда назначенные последними научные результаты в том или ином виде обнаружат противоречие с «традиционными» (сложившимися, устоявшимися и успешно развивающимися) философскими представлениями. Рассуждения «от науки» о том, что «новые» научные результаты требуют того, чтобы мы изменили «традиционные» философские представления, встречаются достаточно часто, – среди прочих, здесь можно вспомнить критику обыденного представления о причинности (например, [Russell, 1917]) или «традиционных» представлений о редукции (например, [Batterman, 2002]). Более того, подобные рассуждения нередко могут выступать «источником вдохновения» для поиска новой метафизической трактовки явления. Например, поведение объектов в квантовой механике, в частности, отношение запутанности, может указывать на то, что «обыденное» пред-

ставление об индивидуальном материальном объекте, обладающем набором внутренних и внешних характеристик, по крайней мере, может являться не полным, и возможно, требует новой метафизической трактовки (например, [French, Ladyman, 2003]). Собственно решение Дж. Лэдимена – исключить индивидуальный объект из онтологии и в качестве базового объекта ввести «структуру, которая несет *всю онтологическую нагрузку*». При этом представление о структуре как о фундаментальном онтологическом объекте у Дж. Лэдимена само по себе отвечает логике представления объекта в квантовой механике, как если бы мы считали квантовую механику тем самым «последним» достижением науки. В данном случае Дж. Лэдимен не просто показывает, что для того чтобы онтология, условно, соответствовала квантовой механике, мы должны обратиться именно к квантовой механике как к «источнику вдохновения». В определенной перспективе квантовая механика указывает на противоречие между «новым» научным результатом и «традиционной» метафизической трактовкой, и наша задача как философа состоит в том, чтобы предложить метафизическую концепцию, отражающую фундаментальную структуру реальности в соответствии с «новейшими представлениями». Статус квантовой механики как «последнего» достижения позволяет нам предположить, что она в лучшей степени, чем другие научные теории на настоящий момент, отражает реальность (этот тезис сам по себе является метафизическим, и Дж. Лэдимен принимает его прежде, чем изменить онтологию), а значит, мы соглашаемся с тем, что отдельные элементы концептуального содержания квантовой механики действительно могут соответствовать «фундаментальной структуре», и уже после этого мы помещаем отобранные нами элементы будущего метафизического представления в подготовленный нами же новый метафизический контекст. В духе «эмпирического» подхода к анализу философских проблем, использующего логику разбиения решения проблемы на «дескриптивную» и «нормативную» составляющие, здесь можно отметить следующее¹. Рассуждения «от науки», как минимум, могут выступать в двух ролях: а) обнаружение проблемной ситуации и б) поиск «фундаментальных представлений», которые потенциально могут претендовать на то, чтобы стать частью новой метафизической теории. Однако самих по себе рассу-

¹ В качестве примеров аналогичных «эмпирических» рассуждений можно привести логику решения М. Девиттом проблемы значения [Devitt, 1994] или Р. Чизолмом проблемы анализа эпистемического статуса убеждений, опирающихся исключительно на данные органов чувств [Chisholm, 1989, ch. 5]. В нашем случае мы решаем проблему поиска необходимых элементов метафизического представления, которое должно соответствовать «новому» научному результату. Соответственно, предмет «дескриптивной» части – это отбор потенциальных элементов этого метафизического представления в ходе рассуждений «от науки», а предмет «нормативной» – надлежащее оформление метафизического представления в более цельную и самостоятельную метафизическую платформу.

ждений «от науки» недостаточно. К примеру, представление о том, что отмеченные элементы научной теории действительно отражают реальность, – это собственно метафизический тезис, который в том числе будет связан с метафизическими же рассуждениями о том, как собственно «новые» научные представления могут быть легитимно включены в онтологию. Последовательная интерпретация тезиса «борьбы с неосхоластикой» должна содержать в себе, – кроме рассуждений «от науки», – собственно ход рассуждений «от метафизики», который в том числе может быть связан с обсуждением того, насколько состоятельной в метафизическом плане будет предполагаемая новая онтологическая трактовка явления.

Ниже, на примере общей теории относительности и потребности задать адекватное ей представление о причинности, мы рассмотрим еще один пример того, как «последние» научные результаты обнаруживают противоречие с «традиционными» философскими представлениями. На уровне классической механики и специальной теории относительности сформировалась интуиция, требующая «считать процесс причинным в силу внутренних и локальных характеристик» (Дж. Бигелоу), которую, в силу определенных причин, сложно трансформировать в соответствующее новое метафизическое понимание причинности, следуя сложившейся логике рассуждений «от науки». Наш тезис заключается в следующем. Если мы согласны с тем, что необходимым условием «физической возможности» является то, что она прежде является «актуализацией метафизической возможности», то обращение к рассуждениям «от метафизики» способно разрешить предполагаемую «рассогласованность» между, условно, «натурализованными» – идущими «от науки» и «чистыми» – идущими «от метафизики» элементами метафизики науки. Переход к пониманию причинности в терминах «сил» и их «проявлений», тезис о том, что «причинности как по-настоящему реального отношения не существует» (Дж. Лоу), – все это как нельзя лучше демонстрирует идею, что даже «натуралистически ориентированный» философ, активно выступающий за «борьбу с неосхоластикой», не может полностью полагаться на заключения ученого, фактически диктующего то, какую онтологию следует выбрать философу, уже потому что любая научная теория, по определению, содержит свои метафизические предпосылки, которые должны быть предметом соответствующего специального анализа. В качестве иллюстрации к предлагаемому рассуждению «от метафизики» приводится устоявшееся, отвечающее современной науке представление о том, что время следует понимать как «еще одно физическое измерение пространственно-временного континуума» (Г. Минковский), анализ которого показывает, что диктуемое наукой представление предполагает не всегда оправданное сильное метафизическое допущение, что

«темпоральное отношение есть отношение сосуществования» (Дж. Лоу), и в этом смысле нельзя согласиться с тем, что необходимым элементом хорошей онтологической концепции в области метафизики науки будет представление о времени как о четвертом измерении.

Дж. Лоу, натурализованная метафизика и рассуждения «от метафизики»

Объект исследования метафизики – фундаментальная структура реальности, при этом вопрос о том, в каком смысле метафизика, обладая таким объектом исследования, может являться «эмпирической» (а это необходимо, если мы согласны с тем, что шаг «от науки» может быть конструктивным), в современном дискурсе решается переходом от «классического» к «натурализованному» пониманию метафизики. С точки зрения последнего: «любое знание, доступное человеку, включая “метафизическое”, должно отвечать нам как виду, возникшему в ходе естественного процесса биологической эволюции... метафизическое знание это знание животных (animals) с определенными биологическими возможностями и потребностями. Любая такая “метафизика” должна как минимум соответствовать (*continuous with*) естественным наукам, или даже быть их частью» [Lowe, 2002, pp. 5–6]². Отметим, однако, что натуралистический поворот, как и любой другой «поворот» в истории философии (лингвистический, коперниканский и др.), пытаясь исключить «классическую» метафизику, в конечном итоге, предлагает не более чем еще одну метафизическую концепцию, выступая как

² Хороший пример радикальной натуралистической позиции приводит Николай Сергеевич Розов (личная переписка), когда отмечает, что «любые попытки решения так называемой “трудной проблемы сознания” (отношение между мозгом и разумом, природа квалиа как субъективных чувственных явлений, сущность Я, значений, смыслов и т. п.) в обычной для большинства работ парадигме “взрослой робинзонады” – при отвлечении от когнитивной и языковой эволюции в антропогенезе, от филогенеза и онтогенеза сознания, от социальности, пронизывающей и формирующей каждое индивидуальное сознание, – совершенно безнадежны», уже потому, что «сознание и язык – изначально социальные и культурные явления», для понимания которых «сущностно важны и филогенез (складывание всего этого, включая мозг и генные основы) за сотни тысяч и даже миллионы лет эволюции человека, а также обретение сознания и языка ребенком в онтогенезе, причем обязательно в социальной и культурной среде». Метафизическое знание должно быть частью более общего научного исследования, включающего анализ когнитивных способностей человека (см.: [Головко, 2006б; 2010]). В то же время, например, с точки зрения условного разделения «дескриптивной» и «нормативной» составляющих, можно и не увидеть особых проблем в том, что «абстрактный Чалмерс» не обращает внимания на современную науку, – просто потому что он обращается к другой, вполне самостоятельной и не нуждающейся ни в чем другом, «последовательности аргументации», например, разбирая собственно метафизические проблемы дуализма.

очередная попытка «достичь более высокого уровня абстракции и рефлексии в развитии соответствующей интеллектуальной последовательности» (Р. Коллинз). Классическая же метафизика была и остается со времен Аристотеля «наукой о вещах самих по себе» и, в этом смысле, она концептуально предшествует эмпирическому исследованию: «Если бы метафизик утверждал существование каких-то фундаментальных характеристик реальности, которые он полагал (*deem*) бы *контингентными*, тогда, действительно, ему стоило бы признать, что эти утверждения отвечают эмпирическим данным. Однако... ключевой момент заключается в том, что эмпирические данные не могут быть данными в пользу существования чего-то, что не является *возможной* характеристикой реальности... эмпирические данные могут быть только данными в пользу положений дел, возможность которых может быть показана независимо. Метафизика, как и математика, обладает неэмпирическим предметом исследования, ее цель – очертить (*chart*) *возможности* реально существующего. Она касается раскрытия (*discovery*) того, что именно вся общность существования *может* в целом в себя включать (*embrace*): иными словами, – какие категории сущностей могут существовать, а какие из них сосуществовать. Очертив все возможности существующего, останется вопрос о том, какая из множества взаимно несовместимых возможностей достигается (*obtain*) *актуально*, – и на него можно ответить только с помощью эмпирических данных, а значит приблизительно (*tentatively*) и ориентировочно (*provisionally*)» [Lowe, 2002, pp. 10–11] ³. Очевидно, момент, связанный с «незави-

³ В определенном смысле здесь можно вспомнить позицию Дж. Каца: «Естественные науки задаются вопросом, какая возможность является актуальной. Формальные науки задаются вопросом, какое предположение (*supposition*) является необходимым... первые сводят (*prune down*) возможное к актуальному, а вторые – возможное к необходимому» [Katz, 2000, pp. 58–59]. Подчеркнем, однако, что в разных традициях одни и те же понятия «возможное», «актуальное», «существование» могут означать разное (см.: [Головкин, 2005]). Так например, Дж. Каца можно рассматривать как представителя лингвистического поворота, а это значит, что целый ряд его исходных представлений будет отличаться от таковых у Дж. Лоу, подчеркивающего, например, что «*реальные* возможности укоренены в природе вещей, а не в значении слов, которые мы используем, чтобы их описать... существуют философы, которые ищут основания в языке, в теории значения, для утверждений, которые они готовы охарактеризовать как “метафизические”. Такое представление о статусе метафизических утверждений – это современная (*modern-dress*) версия кантовской метафизики... против *семантической* концепции метафизики можно высказать возражения, аналогичные тем, которые высказываются против кантовской» [Lowe, 2002, pp. 12–13]. Дж. Лоу можно считать одним из представителей проекта мета-метафизики, который, по сути, на наш взгляд, означает «возвращение к Аристотелю», что, в частности, предполагает, что он работает именно в той традиции, по отношению к которой Р. Рорти говорит, что «[в те времена] считалось, что определимость и онтологический статус как-то связаны. Но сейчас так не считается» [Rorty, 1993, p. 197], а также то, что он придерживается «аристотелевского», а не «куайновского» (доминирующего в рамках лингвистического поворота) подхода к пониманию сути метафизики, который в том числе использует различные «новые» понятия, на-

симой демонстрацией возможностей» тех положений дел, которые актуализируются в эмпирическом исследовании, качественно выделяет предмет метафизики среди всех других «наук»: «эмпирическая наука сама по себе не может ответить на вопрос о метафизической возможности... эмпирические данные могут быть использованы в пользу демонстрации истинности научной теории, только если ее гипотезы отвечают (*entitled*) выражению метафизических возможностей: тот факт, что их [гипотезы] можно так интерпретировать, нельзя установить просто на эмпирических основаниях» [Lowe, 2002, p. 332]. Такая точка зрения помогает понять, почему мы можем использовать научные гипотезы как «источник вдохновения» для построения метафизических, – их истинность актуализирует потенциальную «метафизическую возможность». Однако в то же время с точки зрения «неэмпирической» метафизики все это не дает возможность использовать «эмпирические данные» для выбора между двумя «метафизическими гипотезами» (как если бы мы говорили о ситуации, когда у нас есть один набор эмпирических данных и несколько теоретических схем, его объясняющих) уже потому, что актуализация одной из «метафизических возможностей» в научном дискурсе после эмпирического подтверждения соответствующего научного утверждения сама по себе контингентна относительно имеющихся данных.

Вернемся к ситуации, когда «новые» научные результаты противоречат «традиционным» философским представлениям и нам требуется замена последних. Предполагая, что цель метафизики – схватывание «возможностей реально существующего» и как следствие то, что само инкорпорирование идей, которые были почерпнуты из «новой» научной теории, в поле метафизики (на чем, собственно, и настаивает Дж. Лэдимен, акцентируясь на новизне, очевидно, предполагая, что «самые последние» научные представления могут претендовать на большее соответствие реальности) предполагает больше чем одну возможность метафизической трактовки «актуализирующейся возможности», – ход рассуждения «от метафизики» может быть связан не только с подбором подходящей метафизической интерпретации «новых» научных идей, но и с анализом альтернативных «возможностей», в том числе с учетом многообразия различных метафизических представлений⁴. Отметим, что ход рассуждений «от науки» сам по себе также

пример, такие как понятие «укоренения», – «которое может быть *незнакомо* некоторым метафизикам, выросшим только на Куайне и Карнапе» [Schaffer, 2009, p. 354].

⁴ Рассуждения «от науки» привели Дж. Лэдимена к необходимости заменить понятие «индивидуальный объект» понятием «структура», что привело к формулировке онтического структурного реализма как самостоятельной метафизической концепции в области обсуждения проблем метафизики науки [Laduman, 1998]. Однако со временем появилась возможность дополнить понятие «структура» некоторой содержательной метафизической трактовкой. Дж. Лэдимен перешел к рассуждениям «от метафизики», результатом которых стала концепция теоретико-информационного структурного

может быть связан с выбором «метафизических возможностей». Как отмечает Дж. Лоу: «Постулат постоянства скорости света является более сильным [в метафизическом смысле], чем утверждение, что постоянной является средняя скорость света туда и обратно... эмпирическая успешность теории не может с необходимостью иметь последнее слово по такому фундаментальному метафизическому вопросу, как природа пространства и времени» [Lowe, 2002, p. 269]. Действительно, постулат инвариантности скорости света в инерциальных системах отсчета, как метафизический тезис, который по-своему закрепляет «структуру реальности», является не чем иным, как «новой» метафизической трактовкой эмпирического факта, состоящего в том, что нельзя измерить скорость света в одном направлении, и мы вынужденно работаем с ее «средним» значением⁵. И возможно, например, кажущаяся парадоксальность трактовки свойства «относительность одновременности» событий в специальной теории относительности по отношению к «классическим» представлениям связана именно с такой принятой метафизической трактовкой рассуждений «от науки»⁶. Дж. Лоу подчеркива-

реализма [Ladyman et al., 2007], частью которой является трактовка «структуры» в терминах концепции реальных паттернов Д. Деннета. На наш взгляд, подбор Дж. Лэдименом подходящей метафизической трактовки понятия «структура» и есть тот самый момент «очерчивания возможностей реально сущего» (Дж. Лоу). В ходе рассуждений «от метафизики» проверяется состоятельность предложенных метафизических трактовок и открывается возможность конструирования новых. При прочих равных, с учетом разных оснований, онтический структурный реализм и теоретико-информационный структурный реализм – это разные, конкурирующие между собой онтологические концепции. Ход рассуждений «от метафизики» дает нам возможность расширять и изменять метафизические трактовки, переходить к другим онтологическим основаниям, к новому инструментарию, к альтернативным метафизическим теориям и т.д., в том числе с целью построения «более адекватной» концепции и поиска «новых пространств исследования проблемы» именно в смысле оценки «метафизической возможности».

⁵ См.: Опыт Майкельсона (ред. 5 мая 2021). *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/ Опыт_Майкельсона](https://ru.wikipedia.org/wiki/Опыт_Майкельсона) (дата обращения: 28.07.2021).

⁶ См.: Относительность одновременности (ред. 16 июня 2021). *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/ Относительность_одновременности](https://ru.wikipedia.org/wiki/Относительность_одновременности) (дата обращения: 28.07.2021). С точки зрения специальной теории относительности, в относительности одновременности нет ничего парадоксального, например, уже потому, что в пространстве Минковского интервал времени в движущейся системе отсчета связан с интервалом в покоящейся системе прямо пропорционально «коэффициенту Лоренца». Это значит, что наименьшим временной интервал будет именно в покоящейся системе, а при определении одновременности, в свою очередь, используется сравнение продолжительности интервалов. Здесь мы наблюдаем «неэквивалентность масштабов пространственной и временной координат» (см., например, [Розенталь, 1990]). Пространственные интервалы (отрезки) связаны обратно пропорционально «коэффициенту Лоренца», и поэтому, в частности, мы говорим о «сокращении длины при увеличении скорости». Считать эффекты «преобразований Лоренца» интересным «координатным эффектом» или «реальным физическим изменением» – это метафизический тезис. Рассуждая «от науки», мы можем сказать, что здесь у нас и координатный эффект (с точки зрения 4-мерных инвариантов), и реальный физический эффект (время

ет, что никакое рассуждение «от науки» не может «иметь последнее слово» по фундаментальным вопросам, которые суть предмет метафизики. Считать или не считать пространство Минковского реальным физическим пространством, – также может быть метафизическим тезисом, следствием рассуждений «от науки», однако, переходя к обсуждению собственно категорий «пространство» и «время», мы переходим к более фундаментальному уровню рассуждений, чем поиск подходящей метафизической трактовки «эмпирического факта».

Учитывая то, что и рассуждения «от науки» и рассуждения «от метафизики» связаны с выбором «метафизических возможностей», вопрос о том, как они могут соотноситься друг с другом в метафизическом плане, не является тривиальным. Теоретически эти ходы рассуждений должны содержательно дополнять друг друга, даже если мы говорим о них как о «дескриптивной» и «нормативной» составляющих. Однако можно ли претендовать на то, что обнаруженное сочетание «натурализованных» и «чистых» элементов метафизического представления в действительности обладает определенным внутренним единством? Если мы сразу работаем в рамках одной метафизической платформы, то это вполне возможно ⁷. В любом другом случае, не нарушая общности рассуждений и учитывая

жизни космических частиц для нас реально больше, чем их собственное время. – За пример и сопутствующие комментарии мы благодарны Игорю Евгеньевичу Присю). Однако для Дж. Лоу весь разговор об относительности одновременности, в то же время, является проблемой оправдания презентизма, как самостоятельной онтологической доктрины существования (см., например: [Lowe, 2002, ch. 14]). Традиционный аргумент против презентизма строится на том, что специальная теория относительности, вводя представление об относительности одновременности (события, одновременные в одной инерциальной системе отсчета, могут не быть одновременными в другой), делает основной тезис презентизма (существование можно приписать только объектам, находящимся «сейчас») недостаточно содержательным. В данном случае важно то, что с точки зрения Дж. Лоу в рассуждениях «от науки» скрывается «недостаточно метафизически обоснованный» тезис, фактически конвенция, что «время движения света в одну сторону равно времени движения в обратную». Здесь Дж. Лоу подчеркивает, что любая физическая теория содержит «скрытые» метафизические допущения, которые должны быть предметом соответствующего метафизического анализа, выходящего за рамки рассуждений «от науки». Более того, подчеркнем, что в позитивном ключе этот «метафизический анализ» может привести к необходимости поиска новых «метафизических возможностей», что и демонстрирует Дж. Лоу, сохраняя презентизм за счет изменения представления о «транзитивности сосуществования» и, как следствие, предлагая более адекватную, на его взгляд, метафизическую трактовку ситуации, в которой эмпирически мы можем померить скорость света только «туда и обратно».

⁷ Говоря о советском периоде развития философии науки и диалектическом материализме, мы неоднократно подчеркивали, что последний можно представить как натурализованную форму научного реализма, основанного на адекватной (с точки зрения возможной трактовки результатов современного естествознания) метафизической концепции (см. [Головко, 2006б; 2010; 2013]). Такие элементы диалектического материализма как объективный характер научного знания, онтологический монизм, интуитивно понятный тезис об исторической обусловленности процесса познания, эписте-

«неэмпирический» характер метафизики, можно надеяться на то, что приоритет «чистых» рассуждений «от метафизики» каким-то образом создаст основания для подобного «единства». Дело не в том, что рассуждения «от науки» и рассуждения «от метафизики» обязательно вступят в противоречие друг с другом. Это вопрос о приоритете рассуждений, вопрос о том, с какой «стороны» должна строиться метафизическая трактовка с тем, чтобы впоследствии ответить на вопрос – что мы потребуем для того, чтобы конечное метафизическое представление было достаточно полным и конкурентоспособным с точки зрения метафизической теории как таковой? Теоретико-информационный структурный реализм Дж. Лэдимена достаточно успешен. И возможно, причина в том, что основной конструктивный элемент концепции Дж. Лэдимена, который можно отнести к рассуждениям «от метафизики», – авторская интерпретации концепции реальных паттернов Д. Деннета, понимаемая как фундаментальная концепция существования, в конечном итоге также является следствием рассуждений «от науки». Есть основание для того, чтобы эти элементы дополнили друг друга. С другой стороны, должны существовать примеры, когда рассуждения «от метафизики», учитывая самодостаточный характер метафизики как области исследований, не только строятся «параллельно» с рассуждениями «от науки», но и в ситуации, когда последние по той или иной причине «проседают», рассуждения «от метафизики» могут доминировать и даже «обходить» метафизическую интуицию, изначально возникающую на уровне рассуждений «от науки».

Проблемы с описанием причинности в ОТО

Любая «новая» научная теория соответствующего уровня общности естественным образом будет нарушать сформировавшуюся «старую» интуицию понимания явлений, и общая теория относительности не исключение. Все знают, что «пространство-время искривлено гравитирующей массой», – и это одна из фундаментальных черт современных представлений о пространстве и времени. Однако при ближайшем рассмотрении, вопрос о том, что и чего искривляет, не является тривиальным. Так, например, траектория луча света искривляется при прохождении света вблизи достаточно массивного объекта, – чем более массив-

мический оптимизм, теория отражения, роль практики в познании и т. д. позволяют подлинно сочетать рассуждения «от науки» и рассуждения «от метафизики» не выходя за общие рамки. И это неоднократно подчеркивалось при анализе различных конкретных проблем философии науки, как «учеными» (например, [Амбарцумян, Казютинский, 1970]), так и «философами» (например, [Корухов, 2002]).

ный объект, тем больше искривление⁸. Теория объясняет это явление исключительно геометрически: «Дело не в том, что что-то заставляет свет отклоняться от своего обычного пути; свет просто движется по геодезической кривой, а кривизна пространства-времени тем больше, чем массивнее объект, рядом с которым мы находимся. Защитники причинного объяснения этого явления могут предположить, что масса объекта является *причиной* искривления пространства-времени... но любой подход, который допускает то, что масса является *причиной* искривления пространства-времени, не схватывается теорией (*unintuitive*). Мы даже не можем сказать, что существует обмен энергией и/или импульсом между объектом и пространством-временем, как того требуют некоторые подходы к пониманию причинности. ... Зачем тогда настаивать на причинном объяснении искривления пространства-времени *посредством* массы? Для этого нет оснований, мы просто должны принять геометрическое объяснение гравитационного отклонения света... это пример того, как *не-причинные* (*acausal*) сущности могут объяснять поведение физических систем» [Colyvan, 2001, pp. 144–145]. Не вдаваясь в дискуссию о различных теориях причинности (см., например: [Dowe, 2000]) отметим, что эти рассуждения М. Коливана обладают достаточной степенью общности и находят место не только в рамках поиска подходящего подхода к описанию причинности в общей теории относительности⁹. Интерес

⁸ См.: Гравитационное отклонение света (ред. 24 апреля 2021). Википедия. Свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гравитационное_отклонение_света (дата обращения: 28.07.2021).

⁹ Сам М. Коливан использует этот пример для критики концепции Д. Армстронга, что «абстрактные сущности не помогают объяснять характеристики и поведение физических объектов». Н. Беренштейн использует эти рассуждения для критики причинного структурализма: «Рассмотрим понятие кривизны пространства-времени. Эта характеристика необходимым образом связана с распределением энергии/массы в пространстве-времени, а также с возможными траекториями прохождения света вблизи тел. Но можно ли понимать эту необходимость как причинность? ... Причинные структуралисты могут утверждать, что масса является причиной искривления пространства-времени, но их аргументация выглядит малообещающей (*unpromising*). Между гравитирующими телами и самим пространством-временем нет обмена энергией, точно также, как и между пространством-временем и траекторией движения света. Более того, отношение между распределением масс и кривизной пространства-времени не является асимметричным, как мы могли бы ожидать, если бы это отношение было причинным; мы можем вывести распределение массы из кривизны пространства-времени и наоборот. Коливан подчеркивает, что *хотя существует явная ковариантная зависимость между массой и кривизной пространства-времени, отношение между ними не следует понимать как причинную связь*. Есть много примеров ковариантной связи, которые не являются причинными. Даже если это правда, что искривление пространства-времени в некотором смысле связано с наличием массивных тел, мы можем говорить о том, что их распределение вызывает кривизну пространства-времени лишь приближенное (*loosely*) и неточно (*imprecisely*). Я думаю, что те, кто настаивает на том, чтобы называть отношения между ними причинными, на самом деле, неявно допускает, что понятие причинности предполагает номологическую зависимость между переменными

к ситуации заключается в том, что здесь рассуждения «от науки» испытывают явные затруднения, так как «новая интуиция» не может получить подходящей с точки зрения натурализованных представлений метафизической трактовки, – рассуждения «от науки» заходят в тупик. И теоретически это тот момент, когда именно рассуждения «от метафизики» могли бы подсказать возможные направления поиска удовлетворительной метафизической трактовки ответа на вопрос, что является причиной искривления пространства-времени.

Допустим, мы полагаем, что именно удар ногой по мячу стал причиной того, что мяч попал в ворота Ханса-Йорга Бутта после звездного удара Зинедина Зидана в финале Лиги чемпионов 2002 года. В «классической» интерпретации мы полагаем, что часть импульса ноги передается мячу и зная, что импульс при таком взаимодействии сохраняется, мы можем посчитать, например, скорость, с которой полетит мяч. В данном случае мы можем считать процесс взаимодействия ноги и мяча «причинным», так как у нас есть возможность буквально измерить «сохраняющуюся физическую величину» – импульс. В общей теории относительности действует более сложная логика описания причинного взаимодействия, которая не дает возможности апеллировать к «старой» логике. Вот что пишет А. Рутер: «То, что в общей теории относительности не будет закона сохранения общей (*total*) энергии-импульса, интуитивно следует из того, что гравитационное поле, представленное геометрической структурой пространства-времени, в которой движется объект, может увеличивать или уменьшать энергию-импульс объекта. Проблема в том, что гравитационное поле не обладает (*possess*) локализуемой плотностью энергии-импульса, – из того факта, что локально гравитационное поле всегда можно исключить посредством преобразования координат, нельзя сказать, что поле обладает локализуемой плотностью энергии-импульса, которая не зависит от выбора системы координат. ... “Быть причинным процессом” становится характеристикой, такой же как “быть ожогом”, которой один и тот же физический объект может обладать, а может и не обладать в силу внешнего, по отношению к его пространственной или временной окрестности, факта: одно и то же состояние кожи может быть следствием как воздействия солнечных лучей, так и вирусной инфекции. Конечно, всегда

ми, и, следовательно, все, что связано с закономерными (*law-like*) взаимосвязями. Путаница также может быть связана с тем фактом, что кривизна пространства-времени контрфактически связана с распределением материи и энергии, а контрфактическую зависимость часто путают с выражением причинно-следственной связи. Проблема для причинного структурализма заключается в том, что нужно как-то говорить о глобальной структуре пространства-времени. Однако геометрическая структура пространства-времени, чем бы она ни была, вполне может быть собственно фундаментальным понятием» (курсив наш. – Н. Г.) [Berenstein, 2016, pp. 167–168].

можно сказать, что закон сохранения в интегральной форме можно вывести для заданного распределения энергии/массы в *изолированной* системе, в области пространства-времени, которая асимптотически является плоской... и снова мы не сможем сказать, что процесс обладает свойством сохранения как внутренней, а не внешней, характеристикой: существует или нет сохраняемая величина, зависит от чего-то другого, – от того, как распределяется энергии/массы “далеко вдали” от процесса. То, что процесс является причинным, определяется не его внутренней природой, а фактами относительно мира в целом. Два возможных мира могут выглядеть совершенно одинаково, мы будем наблюдать одни и те же процессы и т. д., но в одном мире процессы будут причинными, а в другом – нет, поскольку пространство-время не является асимптотически плоским, а его свойства задаются распределением масс “на бесконечности”... Теоретики могут настаивать на том, что их анализ обыденного представления о причинности как внутреннего (*intrinsic*) отношения справедлив, и полагать, что в мире нет общего (*genuine*) причинного отношения. Более ответственно, с точки зрения эмпирика, будет рассматривать возможность того, что интуиция локальности причинности просто не верна и должна быть отброшена» [Rueger, 1998, pp. 34–35, 37]. На наш взгляд, эти рассуждения А. Ругера наглядно показывают затруднения, с которыми сталкиваются рассуждения «от науки». Сами рассуждения «от науки» не формулируются на пустом месте – подбирается возможная метафизическая трактовка из числа тех, которые на данном этапе и в заданной натурализованной перспективе в целом, по мнению автора, отвечают представлению о «метафизической возможности». И здесь мы сталкиваемся с проблемой, – «старая» интуиция причинности, которая хорошо работала в других близких рассуждениях «от науки», при прочих равных фактически не отвечает «новой» ситуации¹⁰.

¹⁰ Стоит отметить, что, как замечает В. Лэм, «физические трактовки причинности *не предполагают* какой-то метафизики причинности для всех возможных миров (поэтому концептуальная или логическая необходимость не требуются здесь для определения причинности)... они [трактовки] представляют собой (*constitute*) онтологические утверждения относительно существования причинных отношений в терминах физических отношений и физических характеристик в актуальном мире» [Lam, 2005, p. 466]. Общая теория относительности говорит нам о том, что причинное взаимодействие – это всегда пересечение мировых линий (временподобных кривых, для которых определены «прошлое» и «будущее») взаимодействующих объектов, и при этом «причинность как физическое отношение нельзя рассматривать независимо от глобальной структуры пространства-времени, которую задает гравитационное поле. Нельзя рассматривать “причинный” процесс независимо от “причинного” взаимодействия с гравитационным полем, со структурой пространства-времени как таковой... причинный характер процесса больше не локальная характеристика [взаимодействия двух тел], но зависит от *глобальной* структуры пространства-времени; она [причинность] не может быть внутренней (*intrinsic*) характеристикой процесса, и это *размывает разницу между причинными и псевдо-причинными процессам*» [Ibid., pp. 475–476]. В определенном смысле именно невозможность

Подчеркнем, что парадоксальность ситуации заключается в том, что «принятые в классической физике и специальной теории относительности представления естественным образом предполагают, что причинность *должна обладать* определенными характеристиками, – однако общая теория относительности не обладает теми же чертами, которые позволяют сделать такой же вывод о природе причинности» [Curiel, 2000, p. 35]. На первый взгляд, мы попадаем в классическую ситуацию, когда «последние» научные результаты обнаруживают противоречие с «традиционным» философскими представлениями, и в этом смысле риторика «от науки» в духе «борьбы с неосхоластикой» звучит вполне надлежащим образом: «Общая теория относительности сама по себе не предполагает объектов или величин, которые можно охарактеризовать как “распространяющиеся” (*propagating*), неважно, как мы их определим. Единственное, что заставляет нас рассматривать такое отношение причинности в рамках общей теории относительности – это классические понятия, с которыми мы к ней обращаемся, вместо того чтобы задаться вопросом о том, что нам говорит сама теория, какие вопросы задает она... Я не хочу исключать из науки и философии понятия причинности, которые зависят от идей о распространении, переносе или классическом сохранении величин, но мой аргумент требует от любого философа, который хочет использовать эти понятия, объяснить, – почему рассматриваемый вопрос требует именно такого представления о причинности, в свете того факта, что есть серьезные основания предполагать, что эти понятия [опирающиеся на идеи непрерывности причинности, распространения и переноса чего-либо] не могут быть истинными, не отражают достаточно аккуратно структуру мира на фундаментальном уровне» [Ibid., p. 53]. И здесь, на наш взгляд, чрезвычайно показателен вывод, к которому приходит Э. Куриэл: «если подумать, мой аргумент, несмотря на то что оскорбляет (*affront*) интуиции, дорогие сердцу многих современников, может не быть слишком неожиданным. Идеи распространения и переноса близко связаны (*intimate*) с понятием причинности не более 400 лет, со времен Галилея. До научной революции эти идеи не были частью общего представления о причинности. Представление о “действующей причине” Аристотеля никак не пересекается с идеями, ассоциируемыми с представлением о причинности как о переносе, также как развитие понимания причинности в период Эллинизма, в Романский период или в Средние века. Только с развитием классической механики эти идеи снискали (*ingratiate*) статус почетных “интуиций”... Я виню юмовское элоквентное недопонимание ньютоновской теории за ослеп-

рассматривать причинность «локально» (а это как раз та интуиция, которая отлично работает для всех других теорий) и делает проблему описания причинности в общей теории относительности интересной (см. [Головко, 2006а; 2015]).

ление (*blinding*) философов по этому вопросу, даже по сей день; но это уже другая история» [Curriel, 2000, p. 54]. С одной стороны, мы действительно можем винить Д. Юма за то, что он исторически ограничил пространство «метафизических возможностей» описания причинности. С другой, – условно, «линия Аристотеля» никуда не исчезла, она перестала быть мейнстримом в том, что касается рассуждений «от науки», но, очевидно, не потеряла своей актуальности с точки зрения рассуждений «от метафизики».

Причинность с точки зрения метафизики Дж. Лоу

Как отмечает Дж. Лоу, «реляционные истины, конечно же, существуют, но устанавливающих истину для утверждений, содержащих реляционный предикат, может не быть» [Lowe, 2016, p. 100]. Следуя Дж. Лоу, «реляционная истина» есть разновидность «предикатной истины»: «Мы можем отождествить (*identify*) реляционную истину с предикатной, если готовы считать одноместную (*monadic*) предикатную истину как “реляционную”, т. е. как одноместное отношение» [Ibid., p. 101]. Отсюда, представив отношение как *n*-местный предикат, можно различать «формальную» и «материальную» предикации, при этом последняя «обозначает (*denotes*) некоторую реальную характеристику или семейство характеристик, понимаемых как универсалии» [Ibid.], в том смысле, что «все существующие универсалии обязаны быть проявлены (*instantiated*) в виде троп или мод, как их частных проявлений, при этом материальная предикация не обозначает троп или моду, а только универсалию» [Ibid.]. Важно отметить, что для Дж. Лоу ответ на вопрос, является ли данное отношение отношением формальной или материальной предикации, по определению, напрямую связано с ответом на вопрос о том, что является устанавливающим истину для пропозиции, выражающей данную «реляционную истину». Реально существующие универсалии требуют реально существующих мод. Устанавливающим истину для пропозиции «это яблоко зеленое» является мода «зеленый цвет данного яблока», проявляющая универсалию «зеленое» для данного яблока в данный момент времени. Что является устанавливающим истину для утверждения: «удар ноги по мячу является причиной того, что мяч полетел»? Как пишет Дж. Лоу: «Реляционный троп или мода будет “абстрактной” партикулярией, которая зависит для своего существования от двух различных и онтологически независимых объектов. Троп “любить” для пропозиции “Джон любит Мэри”, – это реляционный троп для пары объектов. Что произойдет с ним, если, скажем, Мэри перестанет существовать? Очевидно, троп также должен перестать существовать, даже несмотря на то, что есть Джон, от которого он зависит. Но почему? ... Нельзя сказать, что

троп “любить” как реляционный объект *конституирован* (*constituted*) объектами, входящими в отношение: *их* существования недостаточно, метафизически, для *его* существования. Троп будет существовать в *дополнение* к Джону и в *дополнение* к Мэри и каким-то образом должен существовать “вне” Джона и “вне” Мэри, и в то же время, зависеть от них обоих в том же смысле, как если бы он был бы одноместным тропом, содержащимся “внутри”... Реляционная “акциденция” не может быть “внутри” объектов. Сложно сказать, чем такая сущность вообще может быть. Одноместные моды или индивидуальные акциденции можно рассматривать как частное проявление “способа”, которым объекты есть. Но как может быть “аспект” *пары* объектов, который образуется абстрагированием от них, как от целого? Я думаю, мы должны быть крайне скептически настроены относительно самого понятия реляционная мода, в любом случае, оно не будет играть никакой полезной онтологической роли» [Lowe, 2016, p. 111]. Следствием этого рассуждения Дж. Лоу является не только интригующий тезис, что любви не существует, но также и то, что говоря, например, о причинности, мы должны будем признать, что отношение «причинность» также не является реальным, так как попытка представить то, какую именно универсалию должна проявить мода «причина» в утверждении «А причина Б», наталкивается на противоречие понимания такой моды как реального объекта, – такая предикация является формальной. В утверждении «удар ноги по мячу является причиной того, что мяч полетел» реляционная мода, выражающая частное проявление предполагаемой универсалии «причина», не существует; она не является устанавливающим истину для этого утверждения.

С точки зрения Дж. Лоу, адекватная трактовка причинности предполагает, что мы должны перейти к диспозиционной трактовке причинности в терминах «сил», «предрасположенностей» и «проявлений»: «очевидно, “вода является причиной растворения соли” будет истинно, только если “вода обладает силой (*power*) растворять соль”, а “соль обладает предрасположенностью (*liability*) быть растворимой водой”. Также потребуется, чтобы эти силы проявлялись в определенной ситуации. Причинные силы являются одноместными (*monadic*) характеристиками объектов, которые ими обладают. Как и интенциональные состояния, причинные силы “направлены” на объекты, но не требуют их существования, при этом манифестации причинных сил также являются одноместными характеристиками. Сила воды растворять соль *проявляется*, в данном случае, посредством того, что *соль растворяется*, – это то, что происходит с солью. Причинные силы таковы, что их манифестация состоит в том, что что-то происходит с объектом, который обычно не является тем, которому эта сила принадлежит. Сказать, что проявление силы воды в данном случае является *характеристикой*,

которая принадлежит соли, – это не тоже самое, что постулировать “реальное отношение” между водой и солью. Уже потому, что частное проявление силы не находится с объектом, который это силой обладает, ни в каком “реальном отношении”. Проявление *данной* силы не может существовать в отсутствии силы; сила может существовать в отсутствии манифестации. Если то, что соль растворилась, *является* проявлением силы воды, этот факт является *эссенциальным*, а следовательно – *необходимым*. Мы можем сказать, что сила и манифестация находятся в “отношении” *асимметрической экзистенциальной зависимости*, но эта онтологическая зависимость не включает “реальные отношения”, т. е. специальные реляционные универсалии и тропы» [Lowe, 2016, pp. 107–108]. Ключевым, на наш взгляд, здесь является замечание о том, что «сила» и ее «проявление» связаны отношением «асимметрической экзистенциальной зависимости». Следуя Дж. Лоу, самым сильным видом «экзистенциальной зависимости» является отношение «идентифицирующей (*identity*) эссенциальной зависимости»: «троп или мода, которые находятся в отношении идентифицирующей эссенциальной зависимости, зависят как от носителя (“индивидуальной субстанции”, которой они принадлежат), так и от времени существования: если *R* троп красного яблока *A*, существующий во время *t*, то частью сущности *R* будет то, что это частное проявление “красного” *A* в *t*. Можно поспорить, является ли время, в которое обнаруживается троп, частью его сущности, но несомненно, что частью сущности любого тропа или моды конкретной индивидуальной субстанции является то, что они существуют только в *некоторое* время (или времена) в течении существования этой субстанции» [Lowe, 2013, p. 196]. В этом смысле, тропы или моды – это объекты, которые «находят (*come into*) или теряют (*go out of*) свое существование»: «Когда объект меняет свой цвет с красного на оранжевый, это значит, что объект перестает обладать (*possess*) модой красного цвета и обретает моду оранжевого. И тем самым мода красного цвета перестает существовать, а мода оранжевого возникает. И все это по причине того, что мода связана эссенциальной зависимостью (в смысле “асимметрической экзистенциальной идентифицирующей эссенциальной” зависимости. – Н. Г.) с объектом, который она характеризует и который является ее носителем (*inhere*). Как следствие, когда объект обретает моду оранжевого цвета, обладание которой несовместимо с одновременным обладанием модой красного цвета, эта мода оранжевого должна возникнуть (*come into existence*) в тот же самый момент, как мода красного – исчезнуть. Поскольку зависящая от объекта мода красного не может “передаться” другому объекту и не может продолжить свое существование сама по себе без объекта. Аналогичным образом, мода оранжевого не может быть заимствована от другого объекта, либо схвачена среди свободно существующих мод... Тем са-

мым, мы закрепляем общее правило, что содержание реальности само по себе изменяется с течением времени, – и в этом собственно и состоит течение времени. Изменение – это всегда предмет обретения реальности и исчезания, всегда начало и конец пребывания реальным» [Lowe, 2006b, p. 286]. Таким образом, в рамках онтологии Дж. Лоу мы можем говорить о причинности в терминах «обретения» (*come into existence*) и «исчезания» (*go out of existence*) соответствующих мод объектов, которые связываются формальным «причинным отношением». Нога обладает «силой» придавать мячу ускорение, а мяч обладает «предрасположенностью» получать ускорение при ударе ногой, – здесь мы говорим о характеристиках, которыми обладают нога и мяч соответственно. При этом манифестацией предполагаемого «причинного отношения» является еще одна характеристика мяча, которая отражает то, что происходит с мячом при ударе по нему ногой, т. е. до удара она не существует, в том же самом смысле, как троп оранжевого цвета объекта не существует, когда объект обладает тропом красного цвета в приведенном примере Дж. Лоу. Тот факт, что мяч летит после удара по нему ногой, является эссенциальным, и в этом смысле необходимым. Или, по-другому, необходимость данного «причинного отношения» является следствием особого отношения экзистенциальной эссенциальной зависимости, связывающего «силу» и «манифестацию». Точно так же можно описать искривление пространства-времени под действием тяготеющей массы. Кривизна пространства-времени – это характеристика мировой линии, т.е. мода (или троп), которым она обладает в данный конкретный момент, и которая может «исчезнуть из реальности» в следующий момент времени.

Проблемная ситуация с описанием причинности в общей теории относительности связана с тем, что, пытаясь рассуждать «от науки», мы пытаемся применить «старую» интуицию: «причинное отношение между двумя событиями не зависит от событий в мире вокруг. Причинность – это предмет “локального” актуального, физического взаимодействия между причиной и следствием... причинный процесс считается “причинным” в силу внутренних, локальных, а не глобальных характеристик» [Bigelow, Pargetter, 1990, p. 96]. И такая интуиция противоречит теории¹¹. Именно в такой ситуации обращение к рассуждениям

¹¹ Вот что замечает Э. Куриэл: «То, что мы не можем приписать определенное локализованное значение плотности энергии гравитационному полю, сбивает с толку, поскольку совсем не трудно убедить себя в том, что энергия гравитационного поля непрерывно передается (*transferred*) с орбиты Луны океанам, приводя к приливам и отливам» [Curiel, 2000, p. 48]. Аналогичный пример приводит и А. Рутгер: «Гравитационные волны нельзя рассматривать как распространение локализованного значения энергии-импульса через пространство-время. Интуитивно мы относим такие процессы к причинным, к переносящим причинное влияние. Однако гравитационные волны нельзя считать (*qualify*) причинным процессом» [Rueger, 1998, p. 34]. По сути, мы снова можем вернуться к Б. Рассе-

«от метафизики» способно если не выступить альтернативой, то содержательно дополнить метафизическую интуицию, изначально возникающую на уровне рассуждений «от науки». Переход к онтологии Дж. Лоу не требует представления о «локальности» причинности в том виде, как оно используется в классической механике или специальной теории относительности. Это альтернативный вариант анализа «метафизических возможностей», который в определенном смысле обладает достаточной степенью общности, чтобы включать в себя интерпретацию причинности в общей теории относительности как частный случай. Важно то, что этот «альтернативный вариант» представляет собой самостоятельную метафизическую программу, в рамках которой, например, мы можем сказать: «Вместо того чтобы рассматривать присутствие гравитирующей массы как нечто, что является *причиной* локального искривления пространства, гораздо экономичнее онтологически и менее загадочно метафизически просто *отождествить* (*identify*) присутствие гравитирующей массы с искривлением пространства» [Lowe, 2002, p. 267]¹². На фоне того, что мы можем понимать причинность как формальное отношение между характеристиками, само представление о том, что вместо объектов, населяющих физическое пространство, мы можем рассматривать «уплотнения» этого самого пространства (например, в смысле увеличения локальной плотности энергии-импульса), уже не выглядит таким «странным», как если бы мы все еще пользовались бы более традиционным (и тоже «хорошим», продиктованным устоявшейся наукой, но не общей теорией относительности) представлением о пространстве и материальных телах как об отдельных сущностях¹³. Более того, в качестве эвристик приведенной интерпретации при-

лу, к тому, что «даже “неизменность отношений” слишком упрощенная фраза» [Russell, 1917, p. 195], но только здесь мы будем упрекать интуицию, возникшую не на уровне «обыденного сознания», а на уровне «классической механики и специальной теории относительности» и тем самым настаивать на новом витке рассуждений «от науки» в полном соответствии с тезисом «борьбы с неосхоластикой».

¹² Подчеркнем, что, следуя логике рассуждений от «науки», можно сказать, что уравнения Эйнштейна, которые связывают тензор Эйнштейна (геометрия) и тензор энергии-импульса (материя), как раз и *отождествляют* присутствие гравитирующей массы с искривлением пространства. Однако, на наш взгляд, в данном случае Дж. Лоу говорит о том, как это отождествление выглядит с точки зрения метафизики. Исходная точка рассуждений Дж. Лоу состоит в том, что «наука занимается вопросом о том, что из метафизически возможного является актуальным». Таким образом, мы можем говорить об этом «отождествлении» в двух смыслах – о том, как оно «выглядит» с точки зрения науки, и о том, как оно «выглядит» с точки зрения метафизики. Подчеркивая «альтернативность» своей трактовки, Дж. Лоу акцентирует внимание именно на своем прочтении «метафизической возможности». Спасибо за замечание Игорю Евгеньевичу Присю.

¹³ Как отмечает Дж. Лоу: «Тот факт, что различные области пространства не находятся друг с другом в “реальном”, “внешнем” отношении, дает возможность отрицать то, что “материальные объекты” сами по себе являются тем, что “населает” пространство. Мы можем рассматривать (*regard*)

чинности Дж. Лоу как примера рассуждений «от метафизики» можно отметить еще как минимум две устоявшиеся интуиции, интерпретации которых такая онтология, предполагающая «обретение реальности» и «исчезание» характеристик, непосредственно затрагивает.

Во-первых, это интуиция «зависимости истинности пропозиций от времени»: «Предикат истинности, также как предикат существования, не обозначает реальную характеристику... не существует *мод* или *троп* истинности... Возьмем пропозицию “Юлий Цезарь существует”. Сейчас она ложна, но когда-то (*once*) была истинна. Ранее у нее был *устанавливающий истину* – сам Юлий Цезарь, но больше его нет... Здесь нет противоречия, не в большей степени, чем в случае с объектом, который меняет свой цвет с красного на оранжевый, – один устанавливающий истину обретает реальность, другой исчезает. Изменяется само содержание (*content*) реальности, изменяются истинностные значения соответствующих пропозиций» [Lowe, 2006b, pp. 288–289]¹⁴. В онтологическом смысле

“движение материального объекта” как соответствующее “уплотнение” соответствующей области пространства. Не бильярдный шар движется по столу, а плотность соответствующей последовательно “движущейся” сферической области пространства претерпевает (*undergoes*) соответствующие увеличение и снижение, точно также как “движение” волны, накатывающейся на пляж, в действительности состоит в последовательном увеличении и снижении уровня моря над соответствующими областями дна. В этом смысле в пространстве нет движущихся объектов, только области изменяющейся плотности. Только *области* могут быть на каком-то расстоянии друг от друга, и это расстояние можно интерпретировать как “внутреннее” отношение, а значит оно *не реально*» [Lowe, 2016, p. 109]. Примечательно то, что если в данном случае под «плотностью» понимать «локальную плотность энергии/массы», то данное замечание Дж. Лоу, очевидно, хорошо согласуется с приведенным замечанием А. Ругера: «Гравитационные волны нельзя рассматривать как причинный процесс, переносящий локализованное значения энергии-импульса через пространство-время».

¹⁴ Стоит отметить, что в онтологии Дж. Лоу приписывание характеристик объектам, относящимся к данному виду, может быть «метафизически контингентным»: «одно дело установить, что объекты вида *K* могут существовать, а другое – установить, что они *действительно* существуют... ввиду того, что схватывание сущности необходимо с целью эмпирически установить, что объекты данного вида действительно существуют, задача установления таких экзистенциальных истин не может решаться полностью *a posteriori* и предполагает неисключаемый *априорный* элемент» [Lowe, 2008, p. 87]. Более того: «Характеристики не зависят онтологически от видов так, как моды зависят от объектов... существование универсалии не зависит от существования этого или того ее частного проявления, а только от возможности существования какого-то (*some*) частного проявления» [Lowe, 2006c, p. 169]. А это значит, что возможны ситуации, когда «мы должны тщательно проводить различие между сущностью вида и сущностью его индивидуального представителя. Сущность вида не всегда с необходимостью передается (*transmit*) представителю: даже если частью сущности *K* является то, что “*K* есть *F*”, отсюда не следует, что частью сущности индивидуального представителя *K* будет то, что он *F*. Например, данный тигр был рожден трехногим. Очевидно, его сущность не содержит “четырёхногость”, так как он не четырёхногий, но все согласны с тем, что “четырёхногость” является частью сущности тигра как такового» [Lowe, 2013, p. 199]. В этом смысле задача поиска истинностных

с точки зрения того, что то, что устанавливает истину утверждения, может «обретать реальность» и «исчезать», особый интерес, очевидно, вызывает вопрос о характере онтологической зависимости, связывающей обретение и исчезание «зеленого цвета данного яблока», что, конечно, является предметом отдельного исследования¹⁵.

Во-вторых, это интуиция «понимания времени как физического измерения»: «О времени не требуется думать как еще об одном измерении реальности... существует много одинаково реальных времен, связанных временными (*temporal*) отношениями, которые *не есть* отношения между сущностями, которые в каком-то смысле сосуществуют (*coexist*). Каждое время объединяет всю общность сосуществующих сущностей не в смысле существующих в одно время, а в более фундаментальном смысле как *ко-актуальных* (*co-actual*). Ход времени в этом случае представляет собой обретение актуального существования одними событиями и исчезание других... актуально только то, что существует *в этот момент времени*, а не то, что существовало или будет существовать» [Lowe, 2006a, pp. 721–722]¹⁶. В данном случае, традиционное представление о времени как

значений пропозиций или устанавливающих истину, даже если мы не предполагаем их «темпоральную составляющую», не является тривиальной.

¹⁵ Ранее, анализируя возможность рецепции онтологии Дж. Лоу в рамках авторской концепции научного реализма, мы уже обращали внимание как минимум на два типа онтологической зависимости – связь паттерна и «второго» паттерна и связь паттерна и «элемента паттерна». Однако в данном случае это не просто вопрос о взаимосвязи объекта и других онтологических категорий, в том смысле, что объект обладает онтологической структурой, включающей «конституенты», которые принадлежат другим онтологическим категориям, чем, собственно, сам объект. Это вопрос об исходной метафизической установке, связанной с выбором конкретной концепции претерпевания объекта, отвечающей на вопрос о том, как один и тот же объект может принадлежать разным временам (см.: [Lowe, 2006a]).

¹⁶ Очевидно, здесь Дж. Лоу должен как-то развести понятия «сущность» и «событие», как принадлежащие разным формальным онтологическим категориям: «События являются конкретными индивидуалиями, но не являются субстанциями, поскольку событие – это изменение характеристик или отношений одного или нескольких пребывающих конкретных партикулярий, и таким образом, его существование и идентичность зависят от существования и идентичности других партикулярий» [Lowe, 1994, p. 540]. В контексте проводимого анализа мы можем сказать, что события определяются по характерному набору причинных отношений, которые мы рассматриваем как значимые. В этой же логике, «места событий» и «время, в которое событие произошло» не будут «субстанциями», поскольку их «существование и идентичность» будут зависеть от других конкретных объектов, событий и т. д., которые занимают это «место». Как отмечает Дж. Лоу, «конкретные места и времена сами по себе не обладают никакими внутренними характеристиками (*intrinsically featureless*) и не обладают никаким внутренним базисом для дифференциации между собой. В отсутствии протяженных тел, занимающих пространство, пространство само по себе не существует в отсутствии любого изменения, не важно, качественного или отношения между претерпевающими вещами, – в отсутствии событий, время само по себе не существует» [Ibid., p. 541].

о четвертом физическом измерении не работает, потому что два разных события, лежащие на оси t , не будут ко-актуальны, то есть не будут сосуществовать в том же самом смысле, в каком сосуществуют два события, расположенные в разных точках оси x . Существование по Дж. Лоу предполагает «темпоральную составляющую»: мода «зеленый цвет данного яблока» существует в конкретное время t_1 и не может одновременно сосуществовать с модой «красный цвет данного яблока», которой данное яблоко будет обладать в t_2 . В этом смысле отношение порядка на оси $t - t_1$ раньше t_2 , – будет существенно отличаться по своему характеру, в первую очередь в экзистенциальном смысле, от аналогичного отношения порядка на оси x , – чтобы измерить расстояние между x_1 и x_2 , события в x_1 и x_2 должны быть ко-актуальными¹⁷. Представлять время как четвертое измерение можно только лишь в чистом «математическом» смысле, в котором сосуществовать будут все точки континуума, а не только точки гиперплоскостей, отвечающих одному моменту времени. Примечательно то, что во всех приведенных случаях «источником вдохновения» для новой метафизической трактовки выступают не рассуждения «от науки», а именно рассуждения «от метафизики».

Как отмечает Дж. Лоу: «Некоторые философы скажут, что мои интуиции фатальным образом опровергаются (*undermine*) эмпирическими данными, специальной и общей теориями относительности, с точки зрения которых реальность четырехмерна... Однако эмпирическая научная гипотеза не может напрямую опровергнуть метафизическую позицию. Это метафизические вопросы, можно ли обозначать как “пространственные” и “временные” координаты, с которыми работает релятивистская физика, можно ли операционально введенные измерения “расстояния” и “времени” действительно считать таковыми? Если убедительный (*compelling*) философский аргумент показывает, что время нельзя концептуально представить как измерение, то уроком для физика будет принять то, что “времени” и его измерений (*measurements*) в том виде, как об этом говорит релятивистская физика, в реальности нет. И это не имеет никаких последствий

¹⁷ Отметим, что, например, отношение «цветности» также не будет требовать ко-актуальности объектов, цвет которых сравнивается. Однако мы можем представить то, в каком смысле отношение «темпоральности» отличается от отношения «цветности», – это разница между «внутренними» и «внешними» отношениями. По определению, «внутренние» отношения (цветность, температура и т. д.) супервентны относительно внутренних характеристик объектов, вступающих в отношение, а «внешние» (пространственные и временные) не супервентны. Теоретически можно представить ситуацию, в которой время будет характеризоваться «внутренним» отношением. Интуитивно мы понимаем разницу, в том же самом экзистенциальном смысле, между направлениями «вдоль оси» и «против оси» для оси x и аналогичными направлениями для оси t . В этом смысле асимметрия времени будет «внутренней». Впрочем, онтически в онтологии Дж. Лоу ни «внутренних», ни «внешних» отношений, также как отношений причинности, не существует (см.: [Lowe, 2016]).

для эмпирической адекватности и предсказательных способностей научной теории. Релятивистская физика как теория пространства и времени не опирается исключительно на эмпирические данные, но также на конкретные метафизические допущения, которые в принципе могут быть оспорены» [Lowe, 2006a, p. 722]. Речь не идет о том, что если достаточно содержательный философский аргумент противоречит научной картине явления, то мы обязаны выбрать «новое» философское содержание. Речь идет о том, что любая научная теория, по определению, содержит свои метафизические предпосылки, которые должны быть предметом соответствующего анализа, и именно для этого может быть полезен (и необходим!) ход рассуждений «от метафизики».

Список литературы

- Амбарцумян В. А., Казютинский В. В.** Революция в современной астрономии // Природа. 1970. № 4. С. 16–26.
- Головко Н. В.** Натуралистический поворот: научная метафизика и причинность // Сиб. филос. журн. 2015. Т. 13, № 2. С. 27–35.
- Головко Н. В.** Натурализация метафизики: научный реализм и диалектический материализм // Вопр. филос. 2013. № 8. С. 24–33.
- Головко Н. В.** Натуралистический поворот: первичность метафизики // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2010. Т. 8, № 4. С. 33–38.
- Головко Н. В.** Топологические свойства пространства и принцип относительности: к постановке проблемы размерности в контексте расширенной специальной теории относительности // Философия науки. 2006a. № 2 (29). С. 93–112.
- Головко Н. В.** Натурализация эпистемологии и основные аргументы в пользу научного реализма // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2006b. Т. 4, № 2. С. 51–57.
- Головко Н. В.** Проблема индивидуации теорий и научный реализм // Философия науки. 2005. № 1 (24). С. 63–105.
- Корухов В. В.** Фундаментальные постоянные и структура пространства-времени. Новосибирск: НГУ, 2002.
- Розенталь И. Л.** Механика как геометрия. М.: Наука, 1990.
- Batterman R.** The Devil in the Details: Asymptotic Reasoning in Explanation, Reduction and Emergence. Oxford Uni. Press, 2002.
- Berenstein N.** What a Structuralist Theory of Properties Could not Be. In: A. Marmodoro, D. Yates (eds.). The Metaphysics of Relations. Oxford Uni. Press, 2016, pp. 157–176.

- Bigelow J., Pargetter R.** Metaphysics of Causation. *Erkenntnis*, 1990, vol. 33, no. 1, pp. 89–119.
- Chisholm R.** Theory of Knowledge. Prentice-Hall, 1989.
- Colyvan M.** Causal Explanation and Ontological Commitment. In: U. Meixner, P. Simons (eds.). *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2001, pp. 141–146.
- Curiel E.** The Constraints General Relativity Places on Physicalist Accounts of Causality. *Theoria*, 2000, vol. 15 (1), pp. 33–58.
- Devitt M.** The Methodology of Naturalistic Semantics. *Journal of Philosophy*, 1994, vol. 91, pp. 545–572.
- Dowe Ph.** Physical Causation. Cambridge Uni. Press, 2000.
- French S., Ladyman J.** Remodeling structural realism: quantum physics and the metaphysics of structure. *Synthese*, 2003, vol. 136, pp. 31–56.
- Ladyman J.** What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 1998, vol. 29, pp. 409–424.
- Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J.** Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford Uni. Press, 2007.
- Lam V.** Causation and Space-Time. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 2005, vol. 27 (3/4), pp. 465–478.
- Lowe E. J.** Primitive Substance. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994, vol. 54, no. 3, pp. 531–552.
- Lowe E. J.** A Survey of Metaphysics. Oxford Uni. Press, 2002.
- Lowe E. J.** Endurantism Versus Perdurantism and the Nature of Time. *Revista di Filosofia Neo-Scholastica*, 2006a, no. 4, pp. 713–727.
- Lowe E. J.** How Real is Substantial Change. *The Monist*, 2006b, vol. 89, pp. 275–293.
- Lowe E. J.** The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science. Clarendon Press, 2006c.
- Lowe E. J.** How Are Identity Conditions Grounded? In: C. Kanzian (ed.). *Persistence*. Ontos Verlag, 2008, pp. 73–89.
- Lowe E. J.** Some Varieties of Metaphysical Dependence. In: M. Hoeltje, B. Schnieder, A. Steinberg (eds.). *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence*. Philosophia Verlag, 2013, pp. 193–210.
- Lowe E. J.** There Are (Probably) No Relations. In: A. Marmodoro, D. Yates (eds.). *The Metaphysics of Relations*. Oxford Uni. Press, 2016, pp. 100–112.
- Rorty R.** Holism, Intrinsicity and the Ambition of Transcendence. In: B. Dahlbom (ed.). *Dennett and his Critics*. Oxford, Blackwell, 1993, pp. 184–202.

- Rueger A.** Local Theories of Causation and the Posteriori Identification of the Causal Relation. *Erkenntnis*, 1998, vol. 48, pp. 25–38.
- Russell B.** On the notion of cause. In: B. Russell (ed.). *Mysticism and Logic*. London, Unwin, 1917, pp. 180–208.
- Schaffer J.** On What Grounds What. In: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford Uni. Press, 2009, pp. 347–383.

References

- Ambartsumyan V. A., Kazutinskii V. V.** Revolution in Contemporary Astronomy [Revolutsiya v sovremennoi astronomii]. *Priroda*, 1970, no. 8, pp. 16–26. (in Russ.)
- Batterman R.** The Devil in the Details: Asymptotic Reasoning in Explanation, Reduction and Emergence. Oxford Uni. Press, 2002.
- Berenstain N.** What a Structuralist Theory of Properties Could not Be. In: A. Marmodoro, D. Yates (eds.). *The Metaphysics of Relations*. Oxford Uni. Press, 2016, pp. 157–176.
- Bigelow J., Pargetter R.** Metaphysics of Causation. *Erkenntnis*, 1990, vol. 33, no. 1, pp. 89–119.
- Chisholm R.** *Theory of Knowledge*. Prentice-Hall, 1989.
- Colyvan M.** Causal Explanation and Ontological Commitment. In: U. Meixner, P. Simons (eds.). *Metaphysics in the Post-Metaphysical Age*. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2001, pp. 141–146.
- Curiel E.** The Constraints General Relativity Places on Physicalist Accounts of Causality. *Theoria*, 2000, vol. 15 (1), pp. 33–58.
- Devitt M.** The Methodology of Naturalistic Semantics. *Journal of Philosophy*, 1994, vol. 91, pp. 545–572.
- Dowe Ph.** *Physical Causation*. Cambridge Uni. Press, 2000.
- French S., Ladyman J.** Remodeling structural realism: quantum physics and the metaphysics of structure. *Synthese*, 2003, vol. 136, pp. 31–56.
- Golovko N. V.** Naturalization of metaphysics: scientific realism and dialectical materialism [Naturalizatsiya metafiziki: nauchnyi realizm i dialekticheskii materializm]. *Voprosy filosofii*, 2013, no. 8, pp. 24–33. (in Russ.)
- Golovko N. V.** Naturalizatsiya epistemologii i osnovnye argumenty v polzu nauchnogo realizma [Naturalization of Epistemology and the Basic Arguments For Scientific Realism]. *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: Philosophy*, 2006b, vol. 4, no. 2, pp. 51–57. (in Russ.)

- Golovko N. V.** On Topological Characteristics of Space and Relativity Principle Connection: the Case of Dimensionality [Topologicheskie svoystva prostranstva i printsip otноситelnosti: k postanovke problemy razmernosti v kontekste rasshirennoi spetsialnoi teorii otноситelnosti]. *Philosophy of Science*, 2006a, no. 2, pp. 93–112. (in Russ.)
- Golovko N. V.** Individuation of Theories and Scientific Realism [Problema individualizatsii teorii i nauchnyi realism]. *Philosophy of Science*, 2005, no. 1, pp. 63–105. (in Russ.)
- Golovko N. V.** Naturalistic Turn: Putting Metaphysics First [Naturalisticheskii povorot: pervichnost metafiziki]. *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: Philosophy*, 2010, vol. 8, no. 4, pp. 33–38. (in Russ.)
- Golovko N. V.** The naturalistic turn: naturalistic metaphysics and the cause [Naturalisticheskii povorot: nauchnaya metafizika i prichinnost]. *Siberian Journal of Philosophy*, 2015, vol. 13, no. 2, pp. 27–35p (in Russ.)
- Korukhov V. V.** Fundamental Constants and the Space-Time Structure [Fundamental'nie postoyannye i struktura prostranstva-vremeni]. Novosibirsk State Uni. Press, 2002. (in Russ.)
- Ladyman J.** What is Structural Realism? *Studies in History and Philosophy of Science*, 1998, vol. 29, pp. 409–424.
- Ladyman J., Ross D., Spurrett D., Collier J.** Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized. Oxford Uni. Press, 2007.
- Lam V.** Causation and Space-Time. *History and Philosophy of the Life Sciences*, 2005, vol. 27 (3/4), pp. 465–478.
- Lowe E. J.** A Survey of Metaphysics. Oxford Uni. Press, 2002.
- Lowe E. J.** Endurantism Versus Perdurantism and the Nature of Time. *Revista di Filosofia Neo-Scholastica*, 2006a, no. 4, pp. 713–727.
- Lowe E. J.** How Are Identity Conditions Grounded? In: C. Kanzian (ed.). Persistence. Ontos Verlag, 2008, pp. 73–89.
- Lowe E. J.** How Real is Substantial Change. *The Monist*, 2006b, vol. 89, pp. 275–293.
- Lowe E. J.** Some Varieties of Metaphysical Dependence. In: M. Hoeltje, B. Schnieder, A. Steinberg (eds.). Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence. Philosophia Verlag, 2013, pp. 193–210.
- Lowe E. J.** The Four-Category Ontology: A Metaphysical Foundation for Natural Science. Clarendon Press, 2006c.
- Lowe E. J.** There Are (Probably) No Relations. In: A. Marmodoro, D. Yates (eds.). The Metaphysics of Relations. Oxford Uni. Press, 2016, pp. 100–112.

- Lowe E. J.** Primitive Substance. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1994, vol. 54, no. 3, pp. 531–552.
- Rorty R.** Holism, Intrinsicity and the Ambition of Transcendence. In: B. Dahlbom (ed.). *Dennett and his Critics*. Oxford, Blackwell, 1993, pp. 184–202.
- Rozental I. L.** Mechanics as Geometry [Механика как геометрия]. Moscow, Nauka, 1990. (in Russ.)
- Rueger A.** Local Theories of Causation and the Posteriori Identification of the Causal Relation. *Erkenntnis*, 1998, vol. 48, pp. 25–38.
- Russell B.** On the notion of cause. In: B. Russell (ed.). *Mysticism and Logic*. London, Unwin, 1917, pp. 180–208.
- Schaffer J.** On What Grounds What. In: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford Uni. Press, 2009, pp. 347–383.

Информация об авторе

Никита Владимирович Головкин

доктор философских наук, доцент;
заведующий кафедрой онтологии, теории познания и методологии науки
Новосибирского государственного университета;
ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН

Information about the Author

Nikita V. Golovko

Doctor of Sciences (Philosophy), Associate Professor;
Head of the Chair of Ontology, Epistemology and Methodology of Science, Novosibirsk State University (Novosibirsk, Russian Federation);
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russian Federation)

Статья поступила в редакцию 28.07.2021;
одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021
The article was submitted 28.07.2021;
approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

Научная статья

УДК 165

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-33-43

Рациональные основания, контрфактические высказывания и «невозможные миры» в философском обосновании мысленных экспериментов

Валентин Никонович Карпович

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
kkvvn@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7897-7685>

Аннотация

Дэвид Льюис в своей теории законов отвергает подлинность невозможных миров на том основании, что противоречие, заключенное в рамках его модификатора «в (мире) w», равносильно противоречию во всей теории, что представляется неприемлемым. Вместе с тем, все чаще в философии рассматриваются невозможные, контрфактические миры и конструируются мысленные эксперименты с ними. Возникает необходимость расширения теории возможных миров на подлинные, конкретные, но невозможные миры. Один из способов сделать это заключается в отказе от принятого Льюисом классического отрицания на том основании, что оно ведет к проблемам полноты и совместимости миров. Такой подход совместим с экстенциональной метафизикой Льюиса, хотя и ведет к некоторым потерям полноты описания в семантике.

Ключевые слова

реализм, диалетизм, противоречие, возможный мир, экстенциональная семантика, контрфактические высказывания, классическая логика, философия, метафизика

Для цитирования

Карпович В. Н. Рациональные основания, контрфактические высказывания и «невозможные миры» в философском обосновании мысленных экспериментов // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 33–43. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-33-43

Rational Reasons, Counterfactual Statements and “Impossible Worlds” in the Philosophical Justifications of Thought Experiments

Valentin N. Karpovich

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
kkvvn@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7897-7685>

Abstract

In his theory of natural laws David Lewis rejects the authenticity of impossible worlds on the grounds that the contradiction contained within his modifier “in (the world) *w*” is tantamount to a contradiction in the whole theory, which seems unacceptable. At the same time, in philosophical discourse very often researchers use counterfactual situations and thought experiments with impossible events and objects. There is a need to apply the theory of worlds to genuine, concrete, but impossible worlds. One way to do this is to reject Lewis’s classical negation on the grounds that it leads to problems of completeness and inconsistency inside the worlds. The proposed extension for impossibility is compatible with Lewis’s extensional metaphysics, although it leads to some loss for description completeness in semantics.

Keywords

realism, dialethism, contradiction, possible world, extensional semantics, counterfactual statements, classical logic, philosophy, metaphysics

For citation

Karpovich V. N. Rational Reasons, Counterfactual Statements and “Impossible Worlds” in the Philosophical Justifications of Thought Experiments. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 33–43. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-33-43

Философский реализм в отношении возможных миров философски и методологически значим и применяется в философских построениях, а допущение невозможных миров при этом обычно выполняет инструментальную, техническую цель. В связи с этим важно понятие «диалетейя», обозначающее утверждение *A* такое, что верны и оно само, и его отрицание, $\neg A$. Если возможные миры допускают индивидуацию суждений и предикатов для наборов миров и их составляющих, невозможные миры расширяют этот прием до необходимых и невозможных, в частности, содержащих диалетейи. Возможные миры допускают оценку контрфактических суждений на истинность, а невозможные миры расширяют этот прием на сослагательные наклонения с ложным и даже невозможным антецедентом, т. е. допускают рассмотрение невозможного.

В литературе есть предложения допустить невозможные миры как прием мысленного эксперимента, но тогда реализм Дэвида Льюиса по поводу возможных миров, приспособленный для анализа законов природы, не укладывается в возникающую философскую концепцию. Действительно, Льюис (1986) сам отверг такое расширение своей теории. Вместе с тем, идея невозможных миров становится все более популярной в философских теориях, и это можно считать затруднением для радикального реализма. Как сказано у Сталнакера, «...если ...модальный реализм не может найти место для невозможных миров, тем хуже для ...модального реализма» [Stalnaker, 1996, p. 199]. В связи с этим необходимо очертить концептуальное пространство для подлинно невозможных миров с помощью аргументов самого Льюиса, которые он предлагал против допущения невозможных миров.

Основная идея в пользу допущения невозможных миров проистекает из так называемой «зернистости» (*granularity*). Возможные миры помогают индивидуализировать отдельные суждения в границах возможных миров, но при этом они предлагают слишком грубое (дискретное) описание, что не позволяет адекватно различать все интуитивно различные мыслительные конструкции.

Приведем примеры. В математике пытались определить «квадратуру круга», вписать круг в квадрат, тем самым клали в основу поиска решения противоречие, а значит, связывали несвязуемое. $1 + 1 = 5$ так же нелепо в возможном мире, как и утверждение, что человек там может быть одновременно мертв и не мертв. При этом обозначенные ситуации в принципе содержательно различны, и можно обдумывать каждую из них без связи с другой. Ситуация аналогична, когда рассматривают аналитически истинные, логически необходимые утверждения, которые обычно считают истинными во всех мирах. И в них можно считать, что $5 + 7 = 12$, но при этом не знать, что утренняя звезда – она же вечерняя, и можно не осознавать всех следствий из принятых утверждений, т. е. теорию в ее полноте, поскольку минимальное требование к теориям – это дедуктивное замыкание.

Таким образом, использование невозможных миров на самом деле позволяет различать интуитивно различные суждения за пределами действительного мира (см: [Barwise, 1997; Berto, 2010; Jago, 2014; Priest, 2016]).

Еще одна ключевая мотивация для рассмотрения невозможных миров – это желание построить семантику для невозможных условных выражений, которая не делает их все истинными из-за противоречивости оснований. Согласно стандартной семантике Льюиса – Сталнакера, контрфактические высказывания (а таковы законы природы!) истинны только тогда, когда все миры, наиболее близкие к нашему (или, что более важно, похожие на наш), в которых истинен

антецедент (основание) импликации, обеспечивают и консеквент (следствие). Это могут быть даже просто миры, в которых основание просто ложно, но не по предположению, а по факту (см.: [Lewis, 1973; Stalnaker, 1968]). При этом без невозможных миров такая же трактовка не распространяется на них, поскольку основания таких импликаций ложны во всех мирах, и следовательно, они тривиально удовлетворяют условиям истинности таких условных суждений, в том числе законов природы. Понятно, что то же самое верно применительно в случае истинности консеквента (следствия), в силу особенностей так называемой материальной импликации, когда действуют принципы «из лжи все что угодно» и «истина из чего угодно».

Философы (и математики) довольно часто допускают невозможное, как указывает Дэниел Нолан [Nolan, 1997, pp. 544–546], и часто используют такие предположения в логике и метафизике. К такому приему прибегают для оценки взаимоисключающих метафизических теорий или дедуктивных систем, например, чтобы оценить их следствия. И хотя с эпистемологической точки зрения это возможно и оправдано, если одна из таких теорий верна, то, по-видимому, она верна с необходимостью, и, следовательно, оппоненты обязательно неправы, то есть их предположения описывают невозможный мир. При всем этом само содержание этих теорий нетривиально, а в самой теории все следствия из предположений не являются странными, поскольку обоснованы этими гипотезами.

Кажется маловероятным, что два философа сильно расходятся во мнениях, скажем, о поведении отрицания или о природе свойств, но все же, по крайней мере, один из них произносит очевидную истину. Более разумной интерпретацией было бы сказать, что философы, математики, логики и т. п. способны вести значимые споры по таким вопросам и выдвигать иногда истинные, а иногда ложные утверждения. Берит Брогард и Джо Салерно выразили это так: «Возможно, большая часть философии бессодержательна, неинформативна и ошибочна. Но если это так, то это не из-за систематического неправильного использования контрфактических суждений» [Brogaard, Salerno, 2013, p. 644]. Наоборот, невозможные миры допускают содержательные философские обсуждения и расширяют стандартную трактовку контрфактических предположений на составительные наклонения всех видов.

Несмотря на это привлекательное использование невозможных миров, Дэвид Льюис в известной сноске своей работы «О множественности миров» (1986) утверждает, что такие миры исключаются его «подлинно реалистической» метафизикой миров «подлинным реализмом». Для этого подлинного реализма «каким бы мир ни был, это все-таки мир» [Lewis, 1986, p. 75], а миры являются подлинными (или конкретными) целостностями, которые не отличаются от нашего

мира по своей сути. Результирующая структура включает в себя базовую онтологию индивидов, множеств и их комбинаций, оформленных с помощью классической логики. Аргумент против невозможных миров обращается к алетической природе репрезентации Льюиса, а именно к тому, что должно быть истинным в каком-то из допустимых миров. Для того чтобы что-то было истинным в таком мире или по его законам, оно истинно в буквальном смысле слова при квантификации по всем объектам этого мира. Вот как это обосновывает сам Льюис:

«Обсуждение ограничивающих модификаторов (кванторов или функторов с заданной областью действия. – В. К) позволяет мне сказать, почему мне не нужны невозможные миры в дополнение к возможным. Для разъяснения ситуации предположим, что путешественники рассказывают о каком-то месте в этом мире, где истинны противоречащие утверждения – волшебной горе, далеко в дебрях. Якобы у нас есть истины вида «На горе верны и Р, и не Р». Но если «на горе» – это ограничивающий модификатор, который задает ограничение областей неявной и явной квантификации определенной части всего, что есть в области, то он не влияет на функциональные связки истинности. Тогда порядок модификатора и связок не имеет значения. «На горе и Р, и Q» эквивалентно конъюнкции «на горе Р и на горе Q»; точно так же «на горе не Р» эквивалентно «на горе нет Р»; складываем полученное вместе и получаем, что предполагаемая истина «на горе Р и не Р» эквивалентно явному противоречию «на горе Р» и «на горе нет Р». Получается, что нет разницы между противоречием внутри области действия модификатора и явным противоречием. Это значит, что рассказ о чудесах с противоречиями, которые происходят на горе, ничем не отличается от противоречия как такового. Но нет предмета, каким бы волшебным он ни был, о котором вы можете высказать истину, противореча при этом самому себе. Поэтому нет горы, где противоречия истинны» [Lewis, 1986, p. 7].

Учитывая то, как устроены подлинные миры, модификатор «в w» (здесь w – один из миров) логически прозрачен. Значит, следуя Льюису (1968), где схема перевода для функциональных связок истинности изложена полностью, условия истинно-в-w для конъюнкции и отрицания заключаются в следующем:

[1] в w $(A \wedge B)$ если и только если $[(\text{в } w \text{ } A) \wedge (\text{в } w \text{ } B)]$

(буквы А и В будут обозначать суждения, если не сказано другое);

[2] в w $(\neg A)$ если и только если $\neg(\text{в } w \text{ } A)$.

Это дает нам посылку (i):

(i) $[\text{at } w \text{ } (A \wedge \neg A)]$ если и только если $[(\text{в } w \text{ } A) \wedge \neg(\text{в } w \text{ } A)]$.

Подставляем предположение (ii) относительно противоречивости мира:

(ii) в w $(A \wedge \neg A)$,

получим в качестве заключения прямое противоречие:

(iii) $(w \wedge A) \wedge \neg(w \wedge A)$.

Теперь, используя правило «от противного», Льюис отвергает предположение (ii) и тем самым существование невозможных миров.

Хотя правильность предъявленных выводов очевидна с классической точки зрения, возникает вопрос: а все ли правильно, когда такие рассуждения применяются к невозможным мирам? Возможность легко оспорить аргумент Льюиса дает посылка (i).

Этот способ основан на возражениях к определению истины для логических связок у Льюиса, в частности конъюнкции и отрицания, поскольку именно с помощью такого определения истины Льюис объясняет, что в его теории нет места для невозможных миров. При ближайшем рассмотрении неясно, можно ли придерживаться [2], рассматривая гипотезу невозможных миров, потому что это ставит под вопрос саму гипотезу несовместимых и неполных миров (см.: [Lycan, 1994, p. 40; Routley, 1980, §1.10; Stalnaker, 1996; Priest, 1997, p. 485]).

[2] – это всего лишь классические условия истинности для отрицания, применяемых к понятию «истина в w». Льюис утверждает, что миры непротиворечивы и полны. Однако в невозможных мирах это не получится, они по условию противоречивы.

В этом духе Льюис указывает, что [2] не выполняется, если миры больше похожи на выдуманные истории:

«Иван говорит, что не Р» и «неверно, что Иван говорит Р» независимы: либо оба истинны, либо только одно истинно, либо ни одно из них не истинно. Если бы миры были похожи на сказки... действительно было бы место для миров, в которых противоречия истинны. Печальная правда о многозначности и непоследовательности этих миров сама по себе ничему бы не противоречила бы» [Lewis, 1986, p. 7].

Это верно. Но верно и то, что миры Льюиса содержат конкретные, подлинные фрагменты реальности, и по ним можно квантифицировать, а значит, не очевидно, почему это делает возможным шаг [2]. Рассмотрим [5]:

[5] Иван говорит $(\neg A)$ тогда и только тогда, когда $\neg(\text{Иван говорит } A)$.

Почему [5] ложно? Здесь условия истинности простые: нечто ложно, если значения истинности левой и правой сторон не совпадают, то есть, если оба, одно или ни одно не могут быть истинными. Такое может быть? «Иван говорит $(\neg A)$ » может быть правдой, а « $\neg(\text{Иван говорит } A)$ » ложью, если Иван противоречит сам себе. Точно так же « $\neg(\text{Иван говорит } A)$ » может быть истинным, а «Иван

говорит $(\neg A)$ » ложно, когда Иван не может произнести или опровергнуть А. Получается, что [5] ложно, поскольку утверждение Ивана может быть непоследовательным или неполным. Но ведь как раз это и подразумевается для невозможных миров, реально существующих или мыслимых. В таких мирах [2] может не быть истинным по тем же причинам, что и для высказывания [5]. Сохранение [2] при выводе посылки (i) сразу предопределяет отказ от гипотезы невозможных миров, существующих или лишь предполагаемых.

Здесь можно возразить, что [2] выражает лишь собственное определение Льюиса того, как себя ведет отрицание-в- w . Хотя и важно сохранить как можно больше исходных принципов реализма, но естественно допустить, что расширение такой классической теории до логически невозможного потребует некоторого пересмотра логики. При этом [2] главный кандидат на исключение, поскольку именно в нем утверждается, что все миры ведут себя классически.

Здесь возникает другое возражение: отрицание [2] означает отказ от классической логики, а значит, существенный отказ от основных логических и метафизических положений исходной теории самого Льюиса. Однако отказаться нужно лишь от классической схемы перевода для отрицания в мире, а не отрицания как такового. Нужно лишь сохранить классическое «прямое» отрицание в рассуждениях о мирах (не в мирах), чтобы там оно было классическим, и выглядело обычно:

[6] $\neg B$ is истинно, если и только если B неверно [Priest, 1997].

Понятно также, что от [2] нужно отказаться, чтобы сохранить [6]. [2] может быть прочитано как эквивалентность лжи-в- w для предложения А и ложность другого предложения В применительно к w , где $[B] = [w \ A]$. Тогда, если $(w \ A)$ и $(w \ \neg A)$, для некоторого w , [2] дает нам $(w \ A)$ и $\neg(w \ A)$, т.е. простое $B \wedge \neg B$, что несовместимо с [6]. Отказ от [2] – именно то, что предупреждает этот шаг, делает его невозможным, и позволяет языку теории и, следовательно, трактовке истины, оставаться классической.

У Льюиса есть и независимые веские причины придерживаться [2], то есть классических условий истинности отрицания в- w .

Самый сильный аргумент в пользу сохранения [2] основан на экстенциональной метафизике подлинного реализма, в частности, на его алетической природе репрезентации. Действительный мир w представляет пропозицию как «истинную в w », поскольку это высказывание является истиной о w , то есть буквально описывает w . В этом смысле предложения являются для Льюиса своего рода свойством, предикатом для миров. Он так и говорит:

«Я отождествляю суждения с определенными свойствами, а именно с теми, которые реализуются (представлены) только в возможных мирах» [Lewis, 1986, p. 53].

Таким образом, можно считать, что репрезентация представляет собой своего рода предикацию для Льюиса, простую предикацию определенного предложения А миру w согласно [7]:

[7] в w А тогда и только тогда, когда Aw .

[7] говорит, что А истинно в w только тогда, когда А действительно описывает w . Точно так же "А ложно в w " выглядит теперь так:

[8] при w $\neg A$ тогда и только тогда, когда $\neg Aw$;

[8] просто говорит, что $\neg A$ истинно в мире w , когда неверно, что А там истинно. Более точно:

[9] в w ($\neg A$) тогда и только тогда, когда $\neg(Aw)$.

[9] теперь просто повторение [2]:

[2] в w ($\neg A$) тогда и только тогда, когда $\neg(w \text{ в } A)$ Но если [9] является условием истины для отрицания, которое вытекает непосредственно из [7], а именно из метафизической трактовки репрезентации у Льюиса, то [2] является неотъемлемой частью подлинного реализма, не оставляя места для подлинно невозможных миров.

Однако, строго говоря, базовое понятие алетической репрезентации, зафиксированное в [7] (как буквальное присвоение свойства миру) не дает нам [9]. [7] само по себе ничего не говорит о лжи и остальных истинно-функциональных связках. Возможно, условие истинно-в- w для отрицания [8], которое строго вытекает из [7], не позволяет различать [9] и более слабый принцип, а именно [10]:

[10] в w ($\neg A$) тогда и только тогда, когда $(\neg A)w$.

Это непрозрачное, узкое толкование отрицания как модификатора свойства, зафиксированного в [10], по-прежнему совместимо с основной экстенциональной метафизикой истины Льюиса, представленной в [7]. [10] просто утверждает, что предикат ($\neg A$) действительно может быть приписан миру w . Это оставляет место для настоящих невозможных миров, в которых противоречия не перетекают на внешний язык описания миров. Таким образом блокируются те шаги, которые реализуют посылку (i) аргумента Льюиса.

Понятие истины в мире только как буквальной предикации, как это представлено в [7], не дает нам полной схемы перевода Льюиса, и это легко увидеть, обратившись к другим логическим связкам. Возьмем, к примеру, «и», конъюнк-

цию. Более слабая, логически непрозрачная схема для «и», вытекающая из [6], дает нам не [1] выше, а [11]:

[11] в $w (A \wedge B)$ тогда и только тогда, когда $(A \wedge B)w$.

Чтобы получить полную схему перевода для конъюнкции, то есть [1]:

[1] в $w (A \wedge B)$ тогда и только тогда, когда $[(w A) \wedge (w B)]$,

нам нужен еще один шаг, а именно экспортировать «и» и разбить суждение на части. Парадоксально, но основная метафизика репрезентации у Льюиса не требует этого шага, поскольку трактует истину как оценку конкретной области и буквально приписывает свойство мирам. Это всего лишь прием в его экстенциональной классической семантике. Метафизика алетической репрезентации Льюиса дает нам в лучшем случае такое соотношение для любой формулы ϕ :

[12] в $w \phi$ тогда и только тогда, когда ϕw .

Анализ формулы не описан и невозможен. Экстенциональный характер логических связей простирается только до этих границ, т. е. до объявления, что связки понимаются и действуют классически во всех мирах. Но ведь по предположению невозможности мира это не обязательно так, а значит, нет и обязательства поступать именно таким образом.

В результате, приняв эту непрозрачную схему перевода для логических связей на базовом уровне, мы можем рассматривать все виды действительно реальных невозможных миров. У нас могут быть миры, например, в которых не работают даже простейшие логические истины, например, мир, в котором $A \wedge B$ истинно, но при этом A не является истинным (хотя не обязательно ложно), и другие подобные логические особенности, пока не задана логическая структура миров на базовом уровне. Там, где мы имеем дело только с мирами, которые непротиворечивы и полны, мы можем просто усилить теорию и вернуться к первоначальному классическому определению истины Льюиса.

Общий вывод такой: есть определенные преимущества для рассмотренного расширения теории возможных миров за счет включения невозможных ситуаций в метафизическую картину Льюиса, поскольку она выстроена для объяснения законов как утверждений в сослагательном наклонении: если бы вещество имело химическую формулу H_2O , то оно обладало бы определенными свойствами. Однако не хватает возможности более точного процесса описания структуры мира, как это сделано для действительного мира, например, в определении истины Тарского. Можно ли предложить механизм для преодоления «зернистости»

возможного мира, не очень ясно. Возможно, для этого потребуются какие-то дополнительные допущения, и, возможно, не очень фантастические.

Список литературы / References

- Barwise J.** Information and impossibilities. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38(4), pp. 488–515.
- Brogaard B., Salerno J.** Remarks on counterpossibles. *Synthese*, 2013, vol. 190 (4), pp. 639–660.
- Jago M.** Constructing worlds. *Synthese*, 2012, vol. 189(1), pp. 59–74.
- Jago M.** The Impossible: An Essay on Hyperintensionality. Oxford, 2014.
- Jago M.** Impossible worlds. *Noûs*, 2015, vol. 49 (4), pp. 713–728.
- Lewis D.** Counterpart theory and quantified modal logic. *Journal of Philosophy*, 1968, vol. 66, pp. 113–126.
- Lewis D.** Counterfactuals. Oxford, Blackwell, 1973.
- Lewis D.** On the Plurality of Worlds. Oxford, Blackwell, 1986.
- Lycan W.** Modality and Meaning. Dordrecht, Kluwer, 1994
- Mares E.** Who's afraid of impossible worlds? *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 516–526.
- Nolan D.** Impossible worlds: a modest approach. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 535–572.
- Priest G.** Editor's introduction. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 481–487.
- Priest G.** Towards Non-Being: The Logic And Metaphysics of Intentionality. Oxford Uni. Press, 2016.
- Restall G.** Ways things can't be. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 583–596.
- Routley R.** Exploring Meinong's Jungle And Beyond. Canberra, Australian National Uni. Press, 1980.
- Stalnaker R.** Impossibilities. *Philosophical Topics*, 1996, vol. 24, pp. 193–204.
- Stalnaker R.** A Theory of Conditionals. In: N. Rescher (ed.). *Studies in Logical Theory*. Oxford, Blackwell, 1968, pp. 98–112.
- Vander Laan D.** The ontology of impossible worlds. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 597–620.
- Varzi A.** Inconsistency without contradiction. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 621–639.
- Zalta E.** A classically-based theory of impossible worlds. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1997, vol. 38 (4), pp. 640–660.

Информация об авторе

Валентин Никонович Карпович

доктор философских наук

ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН

Information about the Author

Valentin N. Karpovich

Doctor of Sciences (Philosophy)

Leading Research Assistant, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 11.09.2021;

одобрена после рецензирования 28.09.2021; принята к публикации 28.09.2021

The article was submitted 11.09.2021;

approved after reviewing 28.09.2021; accepted for publication 28.09.2021

Научная статья

УДК 167.7

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-44-54

Эпистемическая рациональность в политической теории

Александр Анатольевич Шевченко

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
shev@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>

Аннотация

Представлен краткий анализ процедурного подхода к созданию либеральных политических концепций справедливости и демократии. На примере эволюции взглядов Дж. Ролза показаны негативные следствия отказа от внешних содержательных критериев для оценки теорий, в частности таких как эффективность, обоснованность, истинность. Охарактеризована необходимость и эвристичность «эпистемического поворота» в современной политической теории. Возвращение классического эпистемического инструментария позволяет усилить обоснование и легитимацию ряда философско-политических концепций справедливости и демократии за счет преодоления ограничений процедурного подхода.

Ключевые слова

эпистемология, знание, обоснование, истина, процедурный подход, эпистемический поворот, справедливость, Дж. Ролз

Для цитирования

Шевченко А. А. Эпистемическая рациональность в политической теории // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 44–54. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-44-54

© Шевченко А. А., 2021

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 44–54
Siberian Journal of Philosophy, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 44–54

Epistemic Rationality in Political Theory

Alexander A. Shevchenko

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
shev@philosophy.nsc.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>

Abstract

The paper presents a brief analysis of the procedural approach towards constructing liberal political conceptions of justice and democracy. Treatment of J. Rawls's evolution shows the negative consequences of abandoning external substantive criteria for theory evaluation, including efficiency, justification, truth. It also offers justification for the "epistemic turn" in contemporary political theory. The return of classical epistemological set of tools will help to strengthen the justification and legitimation of philosophical and political conceptions of justice and democracy by overcoming the key limitations of the procedural approach.

Keywords

epistemology, knowledge, justification, truth, procedural approach, epistemic turn, justice, J. Rawls

For citation

Shevchenko A. A. Epistemic Rationality in Political Theory. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 44–54. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-44-54

Эпистемическая рациональность здесь понимается как методологический императив, регулирующий методы и процедуры получения и обоснования знаний. При этом предполагается, что принимаемые нами постулаты рациональности в принципе позволяют формулировать истинные утверждения о мире. В проблематике эпистемической рациональности можно выделить два аспекта: 1) ориентацию на *процесс* получения и обоснования знания; 2) ориентацию на *субъекта* познания, требования, предъявляемые к такому субъекту, имеющиеся у него когнитивные возможности и ограничения.

При обсуждении процессов в качестве образца обычно используется процесс получения научного знания, который характеризуется достаточно строгими требованиями к объективности полученного результата, его воспроизводимости и т. д. Поскольку в данной статье речь идет о политических теориях, то для нас таким процессом будет служить процесс конструирования политической теории, а в предельном, философском плане, процесс заключения гипотетического общественного договора. В случае же с субъектом познания нужно всегда ясно понимать, имеем ли мы в виду реального политического субъекта со всеми его когнитивными ограничениями или же субъекта идеализированного, философского, требуя от него выполнения всех нормативных требований в некоторой идеаль-

ной ситуации, в которой этому субъекту открыто «действительное положение вещей» в мире.

Кроме того, любая познавательная деятельность всегда ограничена предметом и контекстом исследования. В данной статье мы рассмотрим сферу политического действия и политического участия. Она имеет свою специфику, которая предполагает возможное расхождение целевых и ценностных установок участников коммуникации, вплоть до прямых конфликтов. При этом не столь важно, имеем ли мы дело с реальным политическим субъектом или философской абстракцией. И в том, и в другом случае нам нужно продумывать возможные сценарии взаимодействия, способы нахождения согласия и предотвращения конфликтов.

Обращает на себя внимание, что в последнее время в либеральной политической теории происходит своего рода «эпистемический поворот» [Räber, 2020, § 2.1, Landemore, 2017], суть которого в постепенном понимании ограниченности процедурных подходов к анализу и конструированию социальных порядков и переходе к содержательным аспектам в анализе политического участия и процессов принятия решений. Эпистемическим его называют потому, что в философский анализ политического вновь возвращаются такие центральные эпистемические категории, как знание, обоснование, истина.

В последние десятилетия наиболее популярными в либеральной политической философии стали т.н. «делиберативные» подходы, в частности делиберативные теории демократии [Schwartzberg, 2015]. Такие подходы по сути являются процедурными, так как приоритетное место в них уделяется соблюдению внутренних правил и конвенций политического дискурса, основанного на принципах равенства, открытости, взаимного уважения. При этом в жертву часто приносятся «внешние» содержательные соображения – такие как эффективность принимаемых решений, их эвристический потенциал, обоснованность и истинность. Процедурные подходы обязаны своей популярностью прежде всего «Теории справедливости» Дж. Ролза [Ролз, 1995], которая положила начало новому этапу развития политической философии, этической теории, философии права. В работе была предложена фундаментальная концепция справедливого общества, но огромная популярность книги во многом была вызвана новаторской методологией исследования. Автор предложил сложную поэтапную процедуру, в ходе выполнения которой при минимальном количестве содержательных допущений происходит конструирование масштабной концепции справедливости.

Перенос акцента с содержания на процедуру можно объяснить тем, что в современной либеральной политической философии одним из центральных по-

стутатов является признание неизбежности и неустранимости плюрализма, причем даже не столько его ценности, сколько самого факта. Формулируется это поразному – «факт плюрализма», факт «разумного плюрализма», «факт несогласия» и др. Важной особенностью политического плюрализма является то, что члены такого демократического и либерального общества разрешают свои конфликты и противоречия, не апеллируя к понятию «истина», признавая как трудности ее достижения, так и то, что у каждого сообщества могут быть собственные представления об истине. Соответственно, и роль других эпистемических регулятивов фактически постепенно сводится к нулю. Хотя процесс ослабления эпистемической рациональности начался уже в «Теории справедливости», где Дж. Ролз перенес акцент с понятия «рациональность» на «разумность» (the reasonable), не предполагающей обязательную ориентацию на истину, особенно заметно это в последующих текстах и, прежде всего, в «Политическом либерализме» [Rawls, 1996]. Вместо прямого определения разумности автор указывает на два ее аспекта, точнее, на две добродетели, которыми должны обладать «разумные» индивиды. Первая – готовность предложить принципы и стандарты честной кооперации, а вторая добродетель – готовность по своей воле придерживаться этих принципов при наличии заверений, что и другие будут поступать таким же образом [Rawls, 1996, p. 48]. Таким образом, разумность – это intersubjective понятие, которое включает взаимность и готовность обосновывать свою позицию другим людям.

Поскольку еще раньше было явно сказано, что данная концепция справедливости является уже не метафизической, а политической [Rawls, 1985], то главной целью стало достижение консенсуса между членами общества, придерживающимися разных политических, религиозных и метафизических концепций. Так как содержательный консенсус на основе истины в таких условиях невозможен, появляется идея «перекрещивающегося», т. е. частично совпадающего консенсуса, который может быть достигнут в отношении самых базовых политических принципов, разделяемых всеми членами общества [Rawls, 1996, pp. 15, 44, 65]. Главной становится проблема обеспечения стабильности справедливого общества. При этом Дж. Ролз не отрицает наличия разного рода истин, но и не нуждается в них для достижения социального согласия. Такую позицию можно назвать сознательным агностицизмом. Серьезная проблема заключается здесь в том, каким образом при принятии разумного плюрализма и плюралистической картины мира возможна хоть какая-то содержательная концепция справедливости, демократии, да и политического в целом. В любом современном демократическом обществе контекст принципиально и неустранимо плюралистичен – всегда имеет место конкуренция нормативных моделей, общекультурных и индивиду-

альных ценностей, люди придерживаются самых разных философских, религиозных или политических взглядов. И в отсутствие единой концепции блага нет оснований ожидать, что люди достигнут согласия в отношении какой-либо содержательной концепции справедливости. Именно поэтому в политической концепции позднего Дж. Ролза справедливость основывается не на какой-то одной, общей для всех картине мира, а на «перекрещивающемся консенсусе» разумных (т. е. разумно обоснованных) основополагающих доктрин и принципов. При этом основанием для консенсуса в отношении принципов справедливости может быть только такая схема отношений, в которой люди, разделяющие самые разные взгляды, могли бы рассчитывать на равно уважительное и беспристрастное отношение друг к другу. Понятно, что такой консенсус в содержательном отношении получился весьма бедным и не слишком интересным с точки зрения политической теории.

Нужно сказать, что столь серьезное ослабление нормативных требований вызвало большое количество резко критических отзывов и обвинений Дж. Ролза чуть ли не в предательстве идеалов «подлинной справедливости». После многих лет коммунитаристской критики Дж. Ролз признает, что цели политической философии определяются потребностями и целями того общества, которое она изучает. В современном демократическом обществе цель политической философии заключается в том, чтобы определить, «...каким образом возможно долговременное существование справедливого и стабильного общества, состоящего из свободных и равных граждан, которые разделены обоснованными религиозными, философскими и моральными доктринами» [Rawls, 1996, p. 4].

Проблем здесь несколько. Первая состоит в том, что в таких теоретических рассуждениях мы как раз имеем дело с тем самым идеализированным индивиду, лишенным какой-либо привязки к реальной политической ситуации, да и к социуму в целом. В качестве эпистемического субъекта такой индивид также неинтересен. Стирание всех существенных различий между гипотетическими участниками общественного договора делает процедуру торга или договора между ними невозможной, так как отсутствует необходимое условие – различие позиций или интересов. Лишенные существенной информации о своем положении в будущем обществе и содержательной концепции блага, индивиды фактически находятся в одинаковом положении, в котором отсутствует почва для разногласий и, следовательно, для процедуры их разрешения. Уже в «Теории справедливости» речь фактически идет не о процедуре убеждения других, не о достижении компромисса или консенсуса, а о выведении единственно возможных следствий из жестко сформулированных посылок «исходного состояния». Причем для такого вывода в принципе достаточно одного рациональ-

ного индивида. С. Бенхабиб, имея в виду в том числе и концепцию Ролза, замечает: «В кантианской теории морали моральные агенты подобны геометрам, находящимся в разных комнатах, которые, рассуждая независимо друг от друга, приходят к одному и тому же решению проблемы» [Benhabib, 1992, p. 163]. Таким образом, исчезает даже иллюзия заключения общественного договора людей с различными жизненными интересами и позициями.

Другая проблема, связанная с чисто процедурным пониманием человеческих взаимодействий, касается особенностей логики коллективных действий. Традиционно считалось, что интересы отдельных индивидов и групп, состоящих из таких индивидов, идентичны. Однако А. Даунз и М. Олсон [Downs, 1957; Olson, 1965], опираясь на принятое в экономике понятие «личного интереса», показали неверность представления о том, что группы людей с общими интересами всегда будут стремиться к совместной реализации этих интересов. Оказывается, что, несмотря на выгоды, которые может дать стратегия сотрудничества, такая стратегия может показаться непривлекательной или даже оказаться неосуществимой.

Типовым примером поведения, нерационального в соответствии с такими постулатами, считается участие в голосовании. Оно нерационально, так как воспользоваться результатами голосования можно и не принимая в нем участия, вероятность же того, что именно твой голос окажется решающим, исключительно мала. Следовательно, даже самые малые затраты, связанные с участием в голосовании, нерациональны. Таким же нерациональным с точки зрения отдельного индивида объявляется и участие в производстве общественных благ. Проблема заключается в том, что, оставаясь в рамках только процедурного понимания человеческих взаимодействий, очень трудно объяснить фактическую готовность людей к кооперативному поведению. Многочисленные эксперименты, проводимые в рамках теоретико-игровых подходов, показали, что склонность к сотрудничеству возрастает, когда игроки чисто механически придерживаются стратегии эквивалентных ответных действий (tit for tat), когда на уступку другого игрока мы отвечаем ответной уступкой или же аналогичным образом наказываем его за недружественные действия. Кроме того, обнаружилось, что склонность к сотрудничеству возрастает с увеличением количества игровых раундов, что связывается с постепенным повышением доверия партнеров / соперников друг к другу. Участники таких игр (типа «дилеммы заключенного») являются одновременно и партнерами, и соперниками, так как их интересы частично совпадают, а частично расходятся. Хотя подобные ситуации и отражают то, как люди взаимодействуют в реальном обществе, что и объясняет популярность таких моделей, масштабирование оптимальных принципов кооперации на все об-

щество представляет собой огромную проблему. Рост сложности – как структуры взаимодействий, так и их количества, требуют наличия содержательных оснований для кооперации – как моральных (как минимум доверия к партнерам по «общественному договору», хотя бы и локальному), так и политических, метафизических, религиозных, т. е. тех, от которых все время и отказались сторонники процедурных подходов в политической философии. А возврат к содержательным общественным концепциям неизбежно требует и возвращения традиционного эпистемического инструментария. Вообще говоря, представляется вполне обоснованным мнение о том, что даже для Дж. Ролза, в его классической процедурной концепции, отказ от понятия «истина» по крайней мере не является обязательным [Landermore, 2017, p. 284]. Дело в том, что внимательный анализ делиберативного рассуждения, как индивидуального, так и коллективного, показывает, что в нем уже имплицитно содержатся требования объективности и возможность познания истины.

Желание найти эффективные механизмы и процедуры саморегулирования можно понять, и оно не является чем-то новым. Уже во многих классических либеральных концепциях предполагалось, что предотвратить злоупотребление частными интересами способны политические или экономические механизмы. И. Кант, например, как и многие классические либералы, полагал, что общественное устройство не может создаваться в расчете на ангелов, поэтому нужно, чтобы жизнь людей была организована таким образом, чтобы «...несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений» [Кант, 1996, с. 285–286]. Однако расчет на одни только институциональные (процедурные) решения часто оказывается нереалистичным.

Кроме того, возникает и проблема с легитимностью самого процесса принятия демократических решений (или, опять же, заключения некоторого общественного договора). В рамках процедурного подхода считается, что легитимность процесса принятия решения обеспечивается его «честностью», т. е. соблюдением некоторой согласованной и общепринятой процедуры. При таком подходе не учитывается то, что любое политическое устройство не самодостаточно, а выполняет еще и важные инструментальные функции. Например, государство занимается важнейшими проблемами, связанные с экономикой, экологией, производством общественных благ. Принимаемые решения в этом отношении неизбежно должны будут оцениваться не только с точки зрения корректного соблюдения процедуры их принятия, но и по тому, насколько они эффективны в решении соответствующих проблем.

Вспомним самую, пожалуй, популярную эпистемическую процедуру, предложенную Дж. Ролзом для конструирования оптимального общественного устройства – процедуру достижения «рефлексивного равновесия» [Ролз, 1995, с. 54–56]. По сути, это модель общетеоретического рассуждения, во многом аналогичная гипотетико-дедуктивному методу в науке. Мы начинаем с интуиций (аналог фактов в науке) по поводу того, как мы поступаем в тех или иных конкретных ситуациях. После этого мы пытаемся понять, какие принципы лучше всего могут объяснить наши интуиции (аналог теоретической гипотезы), и принимаем их в качестве моральных основоположений. Затем мысленно видоизменяем ситуацию и вновь проверяем наши интуиции по поводу поведения уже в новой ситуации на соответствии этим моральным принципам. Хотя метод и называется «рефлексивное равновесие», понятно, что полное соответствие между нашими моральными интуициями и принципами – это идеальное, желаемое, недостижимое состояние.

Этих целей нельзя достигнуть путем выстраивания только рациональных процедур, определяющих правила ведения политического дискурса и принятия решений. В экономике наиболее эффективным механизмом является рынок, но и он нуждается в дополнении и расширении, хотя бы потому, что не справляется с проблемой производства общественных благ. В политике же ситуация еще сложнее, здесь мы имеем дело с политическими субъектами самых разных уровней, которые объединить может только общий политический дискурс, который, свою очередь, нуждается в возможности различения мнения и знания, истины и лжи. Эффективность политических демократических институтов определяется тем, насколько успешно они решают стоящие перед ними проблемы. Среди таких проблем основная – как способствовать достижению общественного согласия, учитывая уже отмеченный плюрализм ценностных картин мира, какая содержательная основа даст наилучшие шансы на добровольную кооперацию в таких условиях.

Другой важный аспект политической эпистемологии – уровень не индивидуальных субъектов, а политических институтов. Здесь в первую очередь важны проблемы «эпистемической компетентности» этих политических институтов. Иногда это называют «институциональной эпистемологией» [Anderson, 2006, р. 8]. Это и вопросы о том, какого рода институты лучше всего обеспечивают «эпистемическую компетентность», а также о том, какие меры можно предпринять для повышения их эффективности. Эти проблемы особенно актуальны, когда мы имеем дело с распределенной информацией, что имеет место в демократических политических режимах. Разные политические субъекты обладают разной информацией, что, как показал Ф. А. Хайек, один из основоположников

институциональной эпистемологии, и позволяет эффективно работать «невидимой руке» рынка, а также объясняет неэффективность централизованного принятия решений. В политической сфере это дополняется необходимостью способствовать тому, чтобы множество отдельных волей при определенных обстоятельствах сливались в «общую волю».

Дополнительную трудность представляет то обстоятельство, что осознанный рациональный выбор и практическое действие всегда осуществляются в ситуации эпистемической неопределенности, в которой наше знание никогда не бывает полным или точным. Разрывы между требованиями рациональности и нормативности анализируются в ходе исследования эпистемических контекстов выбора. Полная эпистемическая рациональность требует не только когерентности оснований для действия, но и истинности представлений об источниках их нормативности, а также фактических обстоятельствах, в которых принимается решение о следовании конкретной норме. Действительно, нормативно должное поведение в той или иной ситуации, включающей, например, когнитивные ограничения субъекта, может расходиться с тем, чего требует от субъекта простая инструментальная рациональность. Подлинная обязательность включает не только наличие оснований (резоннов), но и соответствие этих оснований действительности, природе вещей.

Можно отметить несколько позитивных следствий «эпистемического поворота» для политической теории. Во-первых, «возвращение истины» позволяет явным образом сформулировать тезис о том, что любой процесс политического рассуждения и обсуждения имеет некоторую цель, достижение которой может быть проверено с помощью независимых объективных критериев, находящихся за рамками самой процедуры обсуждения. Во-вторых, это открывает новые перспективы как для политической практики, так и для теоретических исследований. Становится возможным оценивать сравнительную эффективность процессов обсуждения и других демократических процедур, изучать то, каким образом подтверждается действенность принятых мер «в реальном мире», а также (уже на метауровне) обсуждать то, как мы это узнаем и насколько достоверным является наше знание. Кроме того, развитие эпистемического дискурса дает возможность усилить и обновить политическую аргументацию, сохранив наиболее ценные идеи процедурных подходов последних десятилетий.

Список литературы

- Кант И.** К вечному миру: Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 257–309.
- Ролз Дж.** Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995.
- Anderson E.** The Epistemology of Democracy. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 2006, vol. 3, iss. 1–2, pp. 8–22.
- Benhabib S.** Situating the Self. New York, Routledge, 1992.
- Downs A.** An Economic Theory of Democracy. New York, 1957.
- Landmore H.** Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy. *Social Epistemology*, 2017, vol. 31, iss. 3, pp. 277–295.
- Olson M.** The Logic of Collective Action. Cambridge, 1965.
- Räber M.** Knowing Democracy – A Pragmatist Account of the Epistemic Dimension in Democratic Politics. Springer, 2020.
- Rawls J.** Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 1985, vol. 14, iss. 3, pp. 223–251.
- Rawls J.** Political Liberalism. New York, Columbia Uni. Press, 1996.
- Schwartzberg M.** Epistemic Democracy and Its Challenges. *The Annual Review of Political Science*, 2015, vol. 18, pp. 187–203.

References

- Anderson E.** The Epistemology of Democracy. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 2006, vol. 3, iss. 1–2, pp. 8–22.
- Benhabib S.** Situating the Self. New York, Routledge, 1992.
- Downs A.** An Economic Theory of Democracy. New York, 1957.
- Kant I.** K vechnomu miru [Perpetual peace]. Soch. v 6 t. T.6. Moscow, Mysl': 1966, pp. 257–309. (in Russ.)
- Landmore H.** Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy. *Social Epistemology*, 2017, vol. 31, iss. 3, pp. 277–295.
- Olson M.** The Logic of Collective Action. Cambridge, 1965.
- Räber M.** Knowing Democracy – A Pragmatist Account of the Epistemic Dimension in Democratic Politics. Springer, 2020.
- Rawls J.** Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 1985, vol. 14, iss. 3, pp. 223–251.
- Rawls J.** Political Liberalism. New York, Columbia Uni. Press, 1996.
- Rawls J.** Teoriya spravedlivosti [A Theory of Justice]. Novosibirsk State Uni. Press, 1995. (in Russ.)

Schwartzberg M. Epistemic Democracy and Its Challenges. *The Annual Review of Political Science*, 2015, vol. 18, pp. 187–203.

Информация об авторе

Александр Анатольевич Шевченко

доктор философских наук

ведущий научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Information about the Author

Alexander A. Shevchenko

Doctor of Sciences (Philosophy)

Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 28.07.2021;

одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021

The article was submitted 28.07.2021;

approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

Научная статья

УДК 378 + 316.74

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-55-67

Сравнительная оценка состояния академической аспирантуры (середина 2000-х – конец 2010-х годов) *

Анатолий Михайлович Аблажей

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

ablazhey63@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3693-8845>

Аннотация

В статье поставлена задача выявления динамики изменения социальных характеристик аспирантов научно-исследовательских институтов новосибирского Академгородка. Для проведения сравнительного анализа использовались данные социологических опросов, проведенных в 2005 и 2018 гг. Сопоставлялись такие переменные, как причины поступления в аспирантуру, оценки текущего состояния основных элементов научной деятельности, представления аспирантов о будущей профессии, прежде всего научной карьере, критериях и факторов ее успешности. Исходя из полученных результатов предполагалось выявить основные тенденции, присущие аспирантуре как основному способу подготовки кадров для отечественной науки. Сделан вывод, что в настоящее время система подготовки научных кадров высшей квалификации в стране находится в неустойчивом состоянии. Как следствие, в профессиональном сообществе идет активная дискуссия о путях дальнейшего реформирования аспирантуры.

Ключевые слова

аспирантура, аспиранты, академические институты, реформа, диссертационное исследование, эффективность, научная карьера

* Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного на XVI Всероссийской конференции молодых ученых «Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований». Новосибирск, ИФП СО РАН – НГУ, декабрь 2018 г.

Для цитирования

Аблажей А. М. Сравнительная оценка состояния академической аспирантуры (середина 2000-х – конец 2010-х годов) // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 55–67. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-55-67

Comparative Evaluation of the Condition of Academic Graduate School (Middle 2000s – Late 2010s)

Anatoly M. Ablazhey

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russian Federation

ablazhey63@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3693-8845>

Abstract

The main task of the article was to identify the dynamics of changing social characteristics of graduate students from research institutes of Novosibirsk Akademgorodok. For the comparative analysis we used the data of polls conducted in 2005 and 2018. We compared such variables as the reasons for admission to graduate school, assessments of the current state of the main elements of scientific activity, the expectations of graduate students about their future profession, primarily a scientific career, criteria and factors of its success. Based on these results we planned to identify the main trends inherent in graduate studies as the main method of training personnel for Russian science. It is concluded that at present the system of training highly qualified scientific personnel in the country is in an unstable state. As a result, there is an active discussion in the professional community about ways of further reforming graduate school.

Keywords

graduate school, graduate students, academic institutions, reforming, dissertation, efficiency, scientific career

For citation

Ablazhey A. M. Comparative Evaluation of the Condition of Academic Graduate School (Middle 2000s – Late 2010s). *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 55–67. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-55-67

Аспирантура, традиционно выступавшая ведущим институтом по подготовке кадров для российской академической науки и высшей школы, продолжала в целом сохранять свою роль и значение на протяжении всего постсоветского периода. Как и академическая наука в целом, она продемонстрировала завидную

устойчивость, относительно успешно адаптируясь к резко менявшимся условиям осуществления научной деятельности. Аспирантура подверглась неоднократному реформированию (подробней о реформах системы аспирантуры: [Кельсина, Мироненко, 2016; Князев, Дрантусова, 2014; Руткевич, 2008; Бедный, Рыбаков, Сапунов, 2017; Дежина, 2006]), при этом, по мнению целого ряда авторов, проводимые реформы на деле только ослабляли аспирантуру, прежде всего ее научную составляющую; серьезной проблемой стало эрозия этических сторон научной деятельности, выразившаяся в резком увеличении объема плагиата в публикациях и количества платных защит [Богданова, 2017, с. 161–162; Гельман, Хмельницкая, 2017; Грановский, 2017, с. 95–96].

Немного цифр. В 2000 г. в стране насчитывалось в целом 117,7 тыс. аспирантов, в т. ч. в НИИ – 17,5 тыс., и все последующее десятилетие их численность неуклонно росла, достигнув максимума в 2010 г. – более 157 тыс., в т. ч. в НИИ 20 тыс. чел. (в литературе этот период иногда называют «аспирантским пузырем») ¹. Затем началось сокращение, и в 2019 г. в системе аспирантуры обучались уже чуть более 84 тыс. чел. Аспирантура научно-исследовательских организаций сократилась еще сильнее – до 8,2 тыс., т. е. более чем в два раза по сравнению с 2000 г. Постоянно сокращалось также количество защищаемых по окончании академической аспирантуры диссертаций: 873 защиты в 2000 и 242 в 2019 гг. (см.: [Гохберг, Кузьминов, 2010; Гохберг, Кузьминов, 2021]).

Свою роль здесь сыграли как падение социального престижа науки, связанное со снижением социального статуса науки в целом, так и реформы самой аспирантуры, смена ее целевой функции – главной задачей была объявлена подготовка не научных, а научно-педагогических кадров, вследствие чего защита диссертации перестала быть ведущим критерием эффективности. По нашему мнению, подобная ситуация стала одним из последствий внутриведомственной борьбы в профильном министерстве, победу в которой одержало вузовская «партия». Ее адепты утверждали, что если аспиранты «в основном занимаются написанием диссертации... проблематично гарантировать качество подготовки специалистов: у них могут отсутствовать важные умения и навыки» [Финкельштейн, Иглесиас, Панова, Юдкевич, 2014, с. 26]). Аналогичной позиции придерживаются также ряд других авторов (см.: [Абрамова, Балганова, 2018; Шафра-

¹ Советской системе аспирантуры вынесен приговор // Деловая газета «Взгляд». 2017, 8 дек. URL: <https://vz.ru/society/2017/12/8/898731.html> (Дата обращения 04.09.2021). См. также Материалы круглого стола «Роль аспирантуры в воспроизводстве научных кадров» (Москва, РИЭПП, 23 апр. 2015 г.) // Наука. Инновации. Образование. 2015. № 17. С. 196–224 URL: <https://sie-journal.ru/kruglyiy-stol-rol-aspiranturyi-v-vosproizvodstve-nauchnyih-kadrov> (Дата обращения 04.09.2021).

нов-Куцев, Ефимова, Булашева, 2017; Мудрова, Виноградова, 2011; Бедный, Миронос, Балабанов, 2007]).

Выбирая в качестве одной из точек анализа середину 2000-х гг., стоит вспомнить, что в тот период предпринимался ряд действий с целью повышения привлекательности аспирантуры в глазах талантливых выпускников вузов. Одной из наиболее заметных инноваций в этой области стало внедрение в институтах Сибирского отделения РАН системы т. н. «проточной» аспирантуры, которая признавалась как вполне разумная и продуктивная мера в условиях обострившейся конкурентной борьбы за выпускников вузов, прежде всего НГУ. Максимальное увеличение числа аспирантов (в аспирантуру стали принимать практически всех желающих) создавало, по мысли авторов идеи, реальную возможность отобрать из них достаточное число молодых людей, решивших связать свою жизнь с наукой. Важным фактором признавалось то обстоятельство, что даже отсеявшиеся в процессе подобного рода отбора молодые люди как носители полученных научных знаний и определенного типа мышления будут вполне способны оказать позитивное влияние на развитие других институций, организаций и учреждений, пусть даже и не связанных напрямую с наукой, но имеющих отношение к широко понимаемой сфере интеллектуальной деятельности, прежде всего в развивающемся наукоемком бизнесе. Отметим, что опыт реализации «проточной» аспирантуры оказался в целом успешным, кадрового провала в институтах Отделения не произошло.

В настоящей статье основной задачей стал сравнительный анализ социальных характеристик аспирантов, в первую очередь причин поступления, оценок текущего состояния основных элементов научной деятельности, представлений о будущем, прежде всего научной карьере, критериях и факторов ее успешности/неуспешности, основанный на результатах двух массовых социологических опросов аспирантов научно-исследовательских институтов новосибирского Академгородка, проведенных в 2005 и 2018 гг. На этой основе предполагалось выявить основные тенденции, присущие аспирантуре как основному способу подготовки кадров для отечественной науки на временном промежутке от относительного благополучия до кризиса.

Путь в науку. Как и в 2005, в 2018 г. для большинства аспирантов основные контуры будущей профессии сформировались еще в школе: более трети окончили СУНЦ (бывшая физматшкола) НГУ, целый ряд аспирантов – специализированную школу с гуманитарным уклоном. Подавляющее большинство участвовали в школьных олимпиадах. Практически все аспиранты, принявшие участие в исследованиях как 2005, так и 2018 гг., являлись выпускниками Новосибирского государственного университета. Таким образом, НГУ продолжает оставаться

базовым для институтов Новосибирского научного центра СО РАН, что означает сохранение здесь традиционного цикла подготовки кадров высшей квалификации: СУНЦ НГУ – НГУ – академический институт. Оценивая критерии, которые обусловили выбор вуза, в первую очередь выделялись престиж НГУ и возможность получить современную и востребованную специальность; по мнению каждого четвертого респондента, важную роль сыграли также желание продолжить затем обучение в аспирантуре и заниматься наукой.

Более 70 % участников исследования 2018 г. закончили магистратуру. При этом отнюдь не все аспиранты были отличниками в учебе: лишь каждый четвертый из них учился в университете на «отлично», большинство были «хорошистами». Аспиранты в целом высоко оценивают качество полученной в университете подготовки: около четверти опрошенных поставили его на уровень лучших мировых стандартов, около трети уверены в том, что уровень полученной ими подготовки ниже мировых стандартов, но один из лучших в России.

Подавляющее большинство респондентов (несмотря на то, что в выборку попали в основном первокурсники) отнюдь не новички в науке: почти 85 % начали заниматься научными исследованиями еще будучи студентами. Особо отметим тот факт, что к 2018 г. резко вырос, по сравнению с данными 2005 г., удельный вес аспирантов, которые имеют опыт работы по грантам – более 65 % (из них более 13 % – в рамках индивидуального проекта). Подавляющее большинство аспирантов успели поучаствовать хотя бы в одной научной конференции и имеют научные публикации. И все это при том, что в силу специфики проведения опроса в выборку попали в основном первокурсники.

Современное состояние академической науки. В исследовании 2018 г. в целом повторилась тенденция, выявленная и в 2005 – респонденты проявили осторожный оптимизм, стремясь уйти от негативных оценок. Самый частый вариант ответа: «нестабильное, с неясными перспективами», одна треть выбрала вариант «нормальное». Лишь небольшое число сочли его «тяжелым и без положительных тенденций», и лишь один – «критическим».

Оценивая *отношение российского государства к науке*, большая часть опрошенных согласилась с тем, что государство недооценивает науку и практически бросило ее на произвол судьбы. Сторонники крайних позиций поделились почти поровну: точку зрения, что государство предпринимает *все возможные усилия* по сохранению и развитию науки, поддержал лишь каждый шестой респондент, еще столько же, напротив, уверены, что налицо политика, направленная *против* науки.

Оценивая *негативные тенденции*, которые оказывают наиболее сильное воздействие на ситуацию в институтах Академгородка, респонденты не были ори-

гинальны. Как и в предыдущем исследовании, ведущее место занимают такие сугубо профессиональные и социальные факторы, как невозможность полноценно заниматься наукой из-за слабой финансовой и приборно-материальной обеспеченности исследований и низкая заработная плата научных сотрудников. Очевидно, что оба фактора тесно связаны друг с другом. Важное значение играет также падение престижа науки и профессии ученого в стране, что естественным образом влечет повышение роли таких факторов, как старение науки, отсутствие притока молодежи, «утечка» умов и идей за рубеж. Касаясь последнего утверждения, отметим крайне интересный феномен: называя существование российской научной диаспоры постоянно действующим фактором развития современной отечественной науки, а миграцию за рубеж вполне вероятным вариантом развития карьеры российского ученого, участники наших исследований, в том числе молодежь, на деле редко его выбирают лично для себя. Именно этот парадокс выявился и при анализе развития ситуации в науке в постреформенный период, после 2013 г. [Аблажей, 2019, с. 4]. Важное значение в ходе исследования придавалось также оценке респондентами степени влияния факторов, *препятствующих*, либо, наоборот, *способствующих* притоку молодежи в научную сферу. Полученные результаты показывают, что в первую очередь назывались факторы, носящие общесоциальный характер: низкий уровень доходов и отсутствие уверенности в завтрашнем дне; к ним добавляется указание на продолжающийся общий кризис науки. Чуть менее значимую роль играют факторы, которые следует считать характерными прежде всего для молодежи: жилищные проблемы, отсутствие возможностей для профессионального роста и кадровых вакансий. Таким образом, молодежь, как и научное сообщество в целом, уверена, что определяющее значение имеют внешние объективные обстоятельства. Из числа факторов, которые носят отчасти субъективный характер, называлось только появление для талантливой молодежи новых возможностей добиться успеха вне науки.

Из числа факторов, которые, напротив, способствуют притоку молодежи в науку, решающая роль отводится тяге к познанию, стремлению к творчеству. (Стоит отметить, что важнейшую роль этого «романтически» окрашенного фактора мы постоянно фиксируем в ходе наших исследований молодых ученых, начиная с исследований середины 1990-х гг.). Напротив, мотивы, которые можно назвать гораздо более рациональными, играют существенно меньшую роль. Это желание за время учебы в аспирантуре «осмотреться» и принять окончательное решение о своем будущем, необходимость получения отсрочки от армии, желание максимально полно использовать возможности для повышения своей конкурентоспособности на рынке труда, в т. ч. вне науки: «Мотивация обучения

в аспирантуре не сводится к одному лишь интересу к научной деятельности. Гораздо чаще аспиранты преследуют альтернативные цели...» [Сизых, 2014, с. 105]. Многие отметили также желание работать в творческом научном коллективе. В числе наименее значимых – вера в будущее науки и рост ее престижа в российском обществе. Если в предыдущие годы часто назывался пример родителей, то сегодня значимость этого фактора оказалась крайне низкой, что вполне объяснимо, поскольку у подавляющего числа респондентов (около 85 %) родители не имеют отношения к научной деятельности. Другими словами, сегодня существенная часть научной молодежи – ученые в первом поколении, что существенно разнится с ситуацией конца 1990-х – 2000-х гг.

Подобная же тенденция ярко проявляется также при анализе стимулов, которые *мотивируют* аспирантов заниматься именно наукой, причем лишь считанное число аспирантов признались, что особых стимулов для учебы у них нет вообще. Ведущую роль здесь играют интерес к процессу познания и желание реализовать свое призвание. Популярны и более рациональные настроения, а именно: стремление к успешной карьере в науке, а также желание получить подготовку, которая повысит шансы на успех в других сферах деятельности, поможет сделать успешную карьеру вне науки. Традиционно называлось также желание найти работу за рубежом. Следует сделать вывод, что существенная часть аспирантов имеют слабое представление о том, что такое наука как профессия; это, скорее, романтически окрашенное хобби, которое вовсе не предполагает наличия четко выстроенной жизненной стратегии. Для многих выпускников НГУ желание остаться жить и работать в Академгородке – вполне понятно и объяснимо. Часть из них имеют шанс закрепиться в науке, другие пойдут в иные сферы деятельности, то же научное предпринимательство или ИТ-сферу, главное – остаться здесь.

Подобный вывод подтверждают и оценки респондентами *своего будущего и места в нем науки*. В исследовании 2018 г. подтвердилась тенденция, выявленная нами в середине 2000-х: почти половина аспирантов видят себя в будущем научным сотрудником академического института. Таким образом, самая большая группа аспирантов, несмотря на все трудности, переживаемые отечественной наукой, и смену массовых социальных предпочтений, продолжает выбирать вариант традиционной научной карьеры. Подобный устойчивый тренд характерен также для альтернативного варианта – бизнес в сфере науки и высоких технологий. Он по-прежнему второй по популярности, хотя его удельный вес заметно упал: с 36 % в 2005 до 26 % в 2018 гг. Другими словами, есть все основания утверждать, что и сегодня большая часть аспирантов так или иначе собирается связать свою жизнь со сферой науки и высоких технологий, шире – интеллекту-

ального производства. Немного выросло число тех, кто видит себя преподавателем вуза: 12 % (в 2005 было 7 %) и почти не изменилось число желающих делать научную карьеру в негосударственном научном центре – около 11 % в 2018 при 12 % в 2005 гг. По нашему мнению, такого рода результаты вполне закономерны: научная сфера доказала вою стабильность и устойчивость, что, как минимум, не снижает ее привлекательность в глазах молодежи. Что касается альтернатив, то прошедшие годы показали возможность разных вариантов развития ситуации, в том числе по негативному сценарию, что снижает привлекательность этой сферы.

Подобные результаты, по нашему мнению, свидетельствуют об устойчивости базовых профессиональных ценностей, характерных для людей, планирующих связать свою жизнь с наукой: удельный вес ориентированных на профессиональные занятия научными исследованиями учащихся академической аспирантуры остается практически неизменным на протяжении всего постсоветского периода (подробней о проблеме устойчивости научной карьеры см.: [Попова, 2017]). Образ науки как сферы деятельности, дающей возможность реализации творческого потенциала личности в условиях предпочтительного социального окружения, да еще и демонстрирующий завидную стабильность и предсказуемость, как минимум не менее притягателен, чем науки как коммерчески успешной сферы. Ряд экспертов в связи с этим склонны характеризовать науку как своеобразную экосистему, которой присущ специфический набор системообразующих признаков (см.: [Baruch, 2013]).

Пристального внимания потребовал также анализ критериев успешной научной карьеры, тем более что сугубо материальные проблемы, прежде всего величина доходов, были названы главным препятствием для притока в науку талантливых молодых кадров. Самым значимым критерием был назван авторитет среди зарубежных коллег (более половины опрошенных); за ним с заметным отрывом следует возможность заниматься теми научными проблемами, которые интересны прежде всего самому себе, невзирая на конъюнктуру и финансовые соображения (почти 41 %). За ним по значимости следуют защита кандидатской и докторской диссертаций, а также авторитет среди российских коллег (по 31 %). Что касается наличия высоких доходов за счет занятий наукой, то они занимают лишь пятое место – его назвал лишь каждый четвертый респондент (аспиранты четко понимают, что высокие доходы в науке – это, как правило, исключение, а не правило). Наименее популярны такие критерии, как количество полученных грантов (около 15 %) и наличие возможности часто выезжать за границу (более 11 %).

Таким образом, результаты исследования показывают, что для аспирантов академических институтов характерно устойчивое предпочтение не только традиционной траектории научной карьеры, но и традиционных критериев ее успешности. По нашему мнению, подобная ситуация связана прежде всего с тем обстоятельством, что аспиранты в большинстве своем, как было показано выше, *непосредственно включенные* в реальный процесс научной деятельности, естественным образом перенимают, усваивают не только навыки и приемы собственно исследовательской работы, но и систему ценностей, как формальных, так и неформальных, свойственную членам научного сообщества. Что касается самой этой системы, то она в известном смысле автономна и не зависит *напрямую* от тех или иных специфических социальных, социально-психологических и экономических условий, складывающихся в данное время в том или ином конкретном обществе. Отметим в связи с этим, что ряд авторов, напротив, настаивают на существовании серьезной негативной трансформации профессионального этоса преподавателей высшей школы [Любимов, 2009].

Проведенное социологическое исследование базовых социальных и профессиональных характеристик аспирантов академических институтов ННЦ СО РАН показало устойчивый характер профессионального научного этоса, сложившегося еще в рамках советского этапа истории отечественной науки, основные элементы которого сохраняют свою актуальность и для постсоветской науки. Это касается прежде всего стратегий построения научной карьеры и выбора критериев ее успешности. Данный тезис подтверждает также тот факт, что для большинства аспирантов выбор науки не случаен. Тревожным симптомом стало то обстоятельство, что в науке нарушена преемственность поколений на семейном уровне – дети ученых редко выбирают профессию родителей; новое поколение ученых рекрутируется из других социальных слоев.

В настоящее время система подготовки научных кадров высшей квалификации в стране находится в *неустойчивом* состоянии. Попытки трансформировать сложившиеся в рамках советской науки основные принципы и механизмы подготовки исследовательских кадров по образцам, свойственным зарубежной науке, привели к неоднозначным результатам. В частности, резко сократились как численность аспирантов, так и число защит диссертаций по окончании учебы, что всегда было главным критерием ее эффективности. Как следствие, в профессиональном сообществе идет активная дискуссия о путях дальнейшего реформирования аспирантуры, и один из наиболее обсуждаемых – разделение ее на научно-педагогическую и сугубо научную, что позволило бы решить специфические кадровые задачи, стоящие перед российской академической наукой.

Список литературы

- Аблажей А. М.** «...Я сторонник еще более радикальных изменений»: реформирование науки глазами молодежи // Актуальные проблемы гуманитарных и социальных исследований: Материалы XVII Всеросс. науч. конф. мол. ученых в обл. гуманитар. и социал. наук. Новосибирск, 2019. С. 3–5.
- Абрамова М. А., Балганова Е. В.** Качество высшего образования как детерминанта общественного развития // Философия образования. 2018. № 4. С. 3–12.
- Бедный Б. И., Миронос А. А., Балабанов С. С.** Факторы эффективности и качества подготовки научных кадров в аспирантуре // Университетское управление: практика и анализ. 2007. № 5. С. 56–65.
- Бедный Б. И., Рыбаков Н. В., Сапунов М. Б.** Российская аспирантура в образовательном поле: междисциплинарный ракурс // Социол. исслед. 2017. № 9. С. 115–134.
- Богданова М. В.** Этос университета: социологическая операционализация потенциала «неписаных правил» // Социол. журн. 2017. Т. 23, № 2. С. 153–170.
- Гельман В. Я., Хмельницкая Н. М.** О некоторых проблемах подготовки научно-педагогических кадров высшей квалификации // Наука. Инновации. Образование. 2017. С. 102–119.
- Грановский Ю. В.** Подготовка кандидатов и докторов наук // Наукovedческие исследования. 2017. С. 92–98.
- Дежина И. Г.** Государственная кадровая политика в сфере науки и ее результаты // Университетское управление: практика и анализ. 2006. № 6. С. 64–70.
- Кельсина А. С., Мироненко Е. С.** Состояние и перспективы развития подготовки кадров высшей квалификации // Учен. зап. Орлов. гос. ун-та. 2016. № 2. С. 239–244.
- Князев Е. А., Дрантусова Н. В.** Европейское измерение и институциональная трансформация в российском высшем образовании // Вопр. образования. 2014. № 2. С. 109–131.
- Гохберг Л. М., Кузьминов Я. И., Лайкам К. Э., Наумов А. В., Фридлянов В. Н.** (ред.). Индикаторы науки: 2010. Стат. сб. М.: ГУ-ВШЭ, 2010.
- Гохберг Л. М., Кузьминов Я. И.** (науч. ред.) Индикаторы науки: 2021. Стат. сб. М.: НИУ ВШЭ, 2021.
- Мудрова Е. Б., Виноградова Е. Б.** Оценка факторов подготовки аспирантов в вузе // Университетское управление: практика и анализ. 2011. № 5. С. 74–81.
- Любимов Л. Л.** Угасание образовательного этоса // Вопр. образования. 2009. № 1. С. 199–210.

- Попова И. Р.** Профессиональная карьера в сфере науки и технологий: к проблеме устойчивости // Социол. исслед. 2017. № 12. С. 124–134.
- Руткевич А. М.** Сомнительные блага российского образования (interior goods) // Вопр. образования. 2008. № 4. С. 111–127.
- Сизых А. Д.** Анализ академической среды как места учебы и работы // Вопр. образования. 2014. № 1. С. 92–109.
- Финкельштейн М., Иглесиас К., Панова А. А., Юдкевич М. М.** Перспективы молодых специалистов на академическом рынке труда: глобальное сравнение и оценка // Вопр. образования. 2014. № 2. С. 20–43.
- Шафранов-Куцев Г. Ф., Ефимова Г. З., Булашева А. А.** Тенденции и факторы эффективности подготовки аспирантов российских вузов в условиях реформирования высшего образования // Социол. исслед. 2017. № 9. С. 135–144.
- Baruch Y.** Careers in academe: the academic labour market as an eco-system. *Career Development International*, 2013, vol. 18. iss. 2, pp. 196–210.

References

- Ablazhey A. M.** “...Ya storonnik eshche bolee radikal'nykh izmenenij”: reformirovanie nauki glazami molodezhi [“... I am a supporter of even more radical changes”: reforming science through the eyes of young people]. In: Aktual'nye problemy gumanitarnyh i social'nyh issledovanij. Materialy XVII Vserossijskoj nauchnoj konferencii molodyh uchenyh v oblasti gumanitarnyh i social'nyh nauk. Novosibirsk, NSU Press, 2019, pp. 3–5. (in Russ.)
- Abramova M. A., Balganova E. V.** Kachestvo vysshego obrazovaniya kak determinanta obshchestvennogo razvitiya [The quality of higher education as a determinant of social development]. *Filosofija obrazovaniya*, 2018, no. 4, pp. 3–12. (in Russ.)
- Baruch Y.** Careers in academe: the academic labour market as an eco-system. *Career Development International*, 2013, vol. 18. iss. 2, pp. 196–210.
- Bednyi B. I., Mironos A. A., Balabanov S. S.** Faktory jeffektivnosti i kachestva podgotovki nauchnyh kadrov v aspiranture [Factors of efficiency and quality of training in PhD Programs (Sociological analysis)]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz*, 2007, no. 5, pp. 56–65. (in Russ.)
- Bednyi B. I., Rybakov N. V., Sapunov M. B.** Rossijskaja aspirantura v obrazovatel'nom pole: mezhdisciplinarnyj rakurs [Russia doctoral education in the educational field: an interdisciplinary discourse]. *Sociologicheskie issledovaniya*, 2017, no. 9, pp. 115–134. (in Russ.)
- Bogdanova M. V.** Jetos universiteta: sociologicheskaja operacionalizacija potentsiala “nepisanyh pravil” [The University’s Ethos: sociological operationalizing the po-

- tential of the “unwritten rules”]. *Sociologicheskij zhurnal*, 2017, vol. 23, no. 2, pp. 153–170. (in Russ.)
- Dezhina I. G.** Gosudarstvennaja kadrovaja politika v sfere nauki i ee rezul'taty [Government human resources policy in science and its results]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz*, 2006, no. 6, pp. 64–70. (in Russ.)
- Finkelstein M., Iglesias K., Hall S., Panova A., Yudkevich M.** Perspektivy molodyh specialistov na akademicheskom rynke truda: global'noe sravnenie i ocenka [Prospects of Young Professionals in the Academic Labor Market: Global Comparison and Assessment]. *Voprosy obrazovaniya*, 2014, no. 2, pp. 20–43. (in Russ.)
- Gelman V. Ya., Khmel'nitskaya N. M.** O nekotoryh problemah podgotovki nauchno-pedagogicheskikh kadrov vysshej kvalifikacii [On some problems of training highly qualified scientific and pedagogical personnel]. *Nauka. Innovacii. Obrazovanie*, 2017, pp. 102–119. (in Russ.)
- Gokhberg L. M., Kuzminov Ya. I.** (sci. eds.). Science indicators: 2021. Statistical collection [Indikatory nauki: 2021. Statisticheskij sbornik]. Moscow, HSE Press, 2021. (in Russ.)
- Gokhberg L. M., Kuzminov Ya. I., Laikam K. E., Naumov A. V., Fridlyanov V. N.** (eds.). Science Indicators: 2010. Statistical Digest [Indikatory nauki: 2010. Statisticheskij sbornik] Moscow, HSE Press, 2010. (in Russ.)
- Granovsky U. V.** Podgotovka kandidatov i doktorov nauk [Preparing of Candidates and Doctors of Science]. *Naukovedcheskie issledovaniya*, 2017, pp. 92–98. (in Russ.)
- Kelsina A. S., Mironenko E. S.** Sostojanie i perspektivy razvitiya podgotovki kadrov vysshej kvalifikacii [The State and Prospects for the development of highly qualified personnel]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2016, no. 2, pp. 239–244. (in Russ.)
- Knayzev E. A., Drantusova N. V.** Evropejskoe izmerenie i institucional'naja transformacija v rossijskom vysshem obrazovanii [The European Dimension and Institutional Transformation in Russian Higher Education]. *Voprosy obrazovaniya*, 2014, no. 2, pp. 109–131. (in Russ.)
- Lubimov L. L.** Ugashenie obrazovatel'nogo jetosa [An extinction of the educational ethos]. *Voprosy obrazovaniya*, 2009, no. 1, pp. 199–210. (in Russ.)
- Mudrova E. B., Vinogradova E. B.** Ocenka faktorov podgotovki aspirantov v vuze [The assessment of the factors of postgraduate students training in University]. *Universitetskoe upravlenie: praktika i analiz*, 2011, no. 5, pp. 74–81. (in Russ.)
- Popova I. P.** Professional'naja kar'era v sfere nauki i tehnologij: k probleme ustojchivosti [Professional career in science and technology: on sustainability problem]. *Sociologicheskie issledovaniya*, 2017, no. 12, pp. 124–134. (in Russ.)

- Rutkevich A. M.** Somnitel'nye blaga rossijskogo obrazovanija (interior goods) [Questionable benefits of Russian education (interior goods)]. *Voprosy obrazovanija*, 2008, no. 4, pp. 111–127. (in Russ.)
- Shafranov-Kutsev G. F., Efimova G. Z., Bulasheva A. A.** Tendencii i faktory effektivnosti podgotovki aspirantov rossijskikh vuzov v uslovijah reformirovanija vyshego obrazovanija [Tendencies and factors of efficiency of the training of graduate students of the Russian higher education institutions in the conditions of reforming of the higher education]. *Sociologicheskie issledovanija*, 2017, no. 9, pp. 135–144. (in Russ.)
- Sizykh A. D.** Analiz akademicheskoy sredy kak mesta ucheby i raboty [The Analysis of the academic environment as a place of study and work]. *Voprosy obrazovanija*, 2014, no. 1, pp. 92–109. (in Russ.)

Информация об авторе

Анатолий Михайлович Аблажей

кандидат философских наук,
ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН;
доцент кафедры социальной философии и политологии Новосибирского
государственного университета

Information about the Author

Anatoly M. Ablazhey

Candidate of Science (Philosophy),
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS;
Associate Professor of the Social Philosophy and Political Science Department of
the Novosibirsk State University

Статья поступила в редакцию 06.09.2021;

одобрена после рецензирования 23.09.2021; принята к публикации 23.09.2021

The article was submitted 06.09.2021;

approved after reviewing 23.09.2021; accepted for publication 23.09.2021

Научная статья

УДК 303; 323

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-68-86

Современные подходы к исследованию этнической идентичности

Ольга Алексеевна Персидская ¹

Федор Сергеевич Фомкин ²

^{1,2} Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

¹ olga_alekseevna@mail.ru

² iamfomkin@mail.ru

Аннотация

На основе анализа современных теоретических и практических исследований в социальной философии, социологии и социальной психологии рассмотрены тенденции, связанные с интерпретацией феномена этнической идентичности. Описана множественная трактовка этого феномена, позволяющая изучать его разные формы и степени выраженности. Сетевые социальные медиа, полиэтническая городская среда и процессы в несистемной политике рассмотрены как социокультурные факторы, оказывающие влияние на трансформацию рассматриваемого феномена. Сделан вывод, что процесс этнической идентификации нельзя более отождествлять со шкалой, направленной от нулевого состояния (идентичность не сформирована) к положительному полюсу (идентичность сформирована и выражена). Вместо этой одномерной трактовки предложена метафора пространства, включающего разные формы и степени выраженности этнической идентичности.

Ключевые слова

этническая идентичность, юношество, факторы этнической идентичности, город, современные масс-медиа, политизация этнической идентичности

Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Новосибирской области в рамках научного проекта № 20-411-543001 «Влияние этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции у юношества в городском сообществе»

Для цитирования

Персидская О. А., Фомкин Ф. С. Современные подходы к исследованию этнической идентичности // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 68–86. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-68-86

© Персидская О. А., Фомкин Ф. С., 2021

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 68–86
Siberian Journal of Philosophy, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 68–86

Contemporary Approaches to the Study of Ethnic Identity

Olga A. Persidskaya ¹, Fedor S. Fomkin ²

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation

¹ olga_alekseevna@mail.ru

² iamfomkin@mail.ru

Abstract

Based on the analysis of contemporary theoretical and practical research in the fields of social philosophy, sociology and social psychology, the author considers trends related to the interpretation of the phenomenon of ethnic identity. A multiple interpretation of this phenomenon is described, which allows us to study its different forms and degrees of manifestation. Network social media, multi-ethnic urban environment and processes in non-systemic politics are considered as socio-cultural factors that influence the transformation of the phenomenon under consideration. It is concluded that the process of ethnic identification cannot be further unambiguously identified with a scale directed from the zero state (identity is not formed) to the positive pole (identity is formed and expressed). Instead of this one-dimensional interpretation, a metaphor of space, which includes different forms and degrees of expression of ethnic identity, is proposed.

Keywords

ethnic identity, youth, factors of ethnic identity, city, modern mass media, politicization of ethnic identity

Acknowledgements

The research was funded by RFBR and Novosibirsk region, project no. 20-411-543001 "The impact of ethnic identity on the perception of interethnic integration among young people in the urban community"

For citation

Persidskaya O. A., Fomkin F. S. Contemporary Approaches to the Study of Ethnic Identity. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 68–86. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-68-86

Этническая идентичность является предметом значительного числа теоретических и эмпирических исследований ряда социально-гуманитарных наук. Как было показано в [Персидская, 2021], в части этих исследований этническая идентичность предстает в качестве одномерного параметра, являющегося компонентом «идентификационной матрицы» индивида. Это означает, что с точки зрения исследователей человек способен дать четкий и однозначный ответ на вопрос о том, какова его этническая принадлежность, и этот ответ становится основой для построения дальнейших суждений об обществе. Эти суждения часто имеют форму обобщений вида «большинство опрошенных русских считают, что...»

и сводят всех людей, отметивших в анкете исследования себя как русского, в гомогенную группу с некоторыми общими характеристиками. На наш взгляд, такая трактовка этнической идентичности интерпретирует ее несколько одномерно.

Отдельный класс исследований представляют работы, сосредоточенные на выявлении влияния, которое оказывает этническая идентичность на разные области социальной жизни личности. Например, в части работ по теме этнической идентичности подростков показано, что, чем глубже личность осознает свою идентичность, тем сильнее она ориентирована на позитивное восприятие иноэтнического окружения, толерантность, сокращение социальной дистанции между представителями разных этнических групп [см., напр., Белинская, Стефаненко, 2000, с. 205]. Другими исследователями доказано, что у подростков с выраженной этнической идентичностью и положительным отношением к своей этнической группе зафиксированы такие положительные эффекты, как более высокая самооценка и меньшая склонность к депрессиям [Umaña -Taylor, Updegraff, 2007], хорошая академическая успеваемость [Adelabu, 2008; Rogers et al., 2015], снижение желания употреблять алкоголь и никотин [Guilamo-Ramos, 2009; Yu & Stifman, 2007]. Не отрицая значимости упомянутых и подобных исследований, позволим себе заметить, что в них этническая идентичность рассматривается как нечто, что может иметь ряд форм, располагающихся в континууме от невыраженной этнической идентичности до полностью выраженной (обретенной). Важно, что положительные социальные эффекты связываются в основном с формой, имеющей наибольшую степень выраженности или наибольшую полноту обретения этнической идентичности. При этом другие позиции, которые может иметь этническая идентичность у разных людей (неотрефлексированная, множественная, скрытая и др.), остаются недостаточно изученными. Эта ситуация имеет значительное влияние не только на мыслительные паттерны в академической среде, но и воздействует на связанные с этнической проблематикой цели образовательных программ, правительственные стратегии, мероприятия, проводимые некоммерческими организациями.

На наш взгляд, этническая идентичность является сложным и многогранным феноменом, постоянно изменяющимся под действием факторов среды, в которой находятся ее носители. Подобную точку зрения разделяют значительное число исследователей как за рубежом, так и в нашей стране, поэтому анализ и обобщение современных подходов, связанных с изучением феномена этнической идентичности, кажется нам значимой целью. Таким образом, задачами статьи являются, во-первых, расширение социально-философской интерпретации феномена «этническая идентичность» с опорой на современные отечественные

и зарубежные исследования в этой области, во-вторых, описание факторов, оказывающих влияние на формирование этнической идентичности в полиэтническом городском сообществе, в-третьих, выявление актуальных направлений для исследований в поле, связанном с содержанием феномена этнической идентичности.

Этническая идентичность: к многомерной трактовке феномена

Уйти от одномерной трактовки этнической идентичности и раскрыть ее сущность в единстве составляющих частей помогают идеи, сформулированные в области науки, находящейся на пересечении социологии и социальной психологии. Значительная часть этих идей развивает подходы неопсихоаналитической социально-психологической концепции эго-идентичности Эрика Эриксона [Erikson, 1968]. К их числу можно отнести теорию социальной идентичности А. Тешфела и Д. Тернера (Social Identity Theory, SIT) [Tajfel, Turner, 1979] и ролевую концепцию этнической идентичности [Бергер, 1996]. В рамках подобных подходов этническая идентичность лишена онтологических оснований, то есть речи о ее объективной (например, биологической) заданности не идет, а исследуются социальные механизмы, делающие этническую идентичность объективной психологической реальностью [Phinney, 1989; Zagefka, 2009; Abizadeh, 2001; Verkuyten, 2005].

Этническая идентичность раскрывается как многомерная конструкция за счет того, что в ней разделяются структурная и процессуальная составляющие. В рамках структурной составляющей отдельно представлены когнитивный, аффективный и поведенческий компоненты, которые выделяют в соответствии со структурой, принятой для описания социальной установки. В рамках когнитивного компонента изучают идентификацию личностью себя как члена этнической группы и наличие некоторого объема знаний о ней: языке, традициях, обычаях, истории, культуре, ценностях и пр. Аффективный компонент связывают с чувствами, которые ассоциированы у личности с осознанием собственной этнической принадлежности, актуальностью этнической идентичности и ощущением общности со своей этнической группой. Поведенческий компонент, наиболее спорный с теоретической точки зрения и сложно фиксируемый в эмпирических исследованиях, отражается в том, как индивид организует свою бытовую и общественную жизнь с учетом осознания себя носителем определенной этнической идентичности [Barrett, 1996; Umaña-Taylor et al., 2014].

Важными показателями, помогающими операционализировать структурные компоненты этнической идентичности для эмпирических социологических и социально-психологических исследований, являются валентность и определенность (или выраженность) этнической идентичности. Так, валентность фиксирует эмоциональность этнической идентичности, то есть то, как – позитивно или негативно – у личности окрашен аффективный компонент ее этнической идентичности. Определенность задается степенью ясности осознания личностью себя как представителя этнической группы, а также характеризуется шириной набора знаний о ней [Татарко, Лебедева, 2010] (все это имеет отношение в первую очередь к когнитивному компоненту этнической идентичности).

Процессуальная составляющая позволяет соотнести этапы взросления личности и стадии ее этнической идентификации. Подробно она была исследована и описана американским этнологом Дж. Финни, которая, в свою очередь, опиралась на теорию идентичности, предложенную Эриксоном и позднее развитую Дж. Марсиа [Marcia, 1993]. Финни сосредотачивается на подростковом возрасте, признавая за этим периодом наиболее значимую роль в становлении и формировании идентичности в силу повышающейся способности к рефлексии, обретения личностью более широких социальных связей (выходящих за границы собственной этнической группы), большего внимания к общественной жизни и внешнему виду.

Процесс формирования этнической идентичности по Дж. Финни, состоит из трёх стадий. *Первая* – стадия неисследованной (непроверенной) этнической идентичности. Она характерна для доподросткового возраста, когда дети принимают свою идентичность как данность, перенимая ее от родителей без самостоятельного рефлексирования и конструирования. Ранний опыт детей считается решающим для развития их этнической идентичности. *Вторая стадия* связана с самостоятельным поиском этнической идентичности и носит название «мораторий». С началом подросткового возраста общепринятые взгляды на этническую идентичность ставятся под сомнение. Идет процесс накопления значительного опыта, который создает базу для самостоятельного глубокого осознания этнической принадлежности, в том числе эпизодов, связанных с дискриминацией. Подобная рефлексия включает в себя интерес к получению знаний о культуре, присущей предполагаемой идентичности, обсуждение с другими людьми своей этнической принадлежности, чтение книг по этой теме и размышления о текущих и будущих последствиях принятия своей этнической идентичности. *Третья стадия* – достижение этнической идентичности – включает в себя безопасное, уверенное и стабильное чувство собственного достоинства, наличие реалистичной оценки своей группы (групп). По сути, на этой стадии индивид

полностью усваивает свою этническую принадлежность. Дж. Финни признает, что в течение жизни человек может пересмотреть содержание собственной этнической идентичности в зависимости от опыта, полученного с течением времени. Как правило, третья стадия завершается с окончанием подросткового возраста и переходом к взрослости [Phinney, 1989, 1990; Phinney, Ong, 2007].

Социокультурные факторы трансформации этнической идентичности

Для того чтобы понять специфику трансформаций, происходящих с этнической идентичностью в современном мире, необходимо выйти за рамки моделей, предлагаемых социальной психологией. Необходимо учитывать общий социальный и культурный контекст ее бытования, а также отдельные политические и идеологические факторы, которые оказывают влияние на социальную жизнь в целом и вплетенные в нее этнические феномены в частности. Описание таких трансформаций методологически тяготеет к социокультурному подходу, в рамках которого всестороннее изучение этносоциальных процессов опирается на широкий социокультурный контекст, формируемый разными факторами [Попков и др., 2020]. Такого рода описание сосредоточено на выявлении особенностей, имеющих отношение в первую очередь к этническим феноменам: «Эти исследования предполагают как рассмотрение различных аспектов проявлений этничности в современных социальных и политических процессах, так и изучение социальной структуры общества, факторов его динамики» [Белокопыт, 2004, с. 3].

Не претендуя на всестороннее описание темы, отметим лишь несколько факторов, которые, на наш взгляд, оказывают наиболее сильное влияние на трансформацию этнической идентичности, и сделаем выводы о том, как именно она может меняться под их воздействием. Кратко общее содержание и смысл процессов, происходящих в том числе с этнической идентичностью, описала еще М. Мид в своей концепции префигуративной культуры. В рамках такой культуры меняется сам процесс воспроизводства этнической идентичности: она более не передается «через обучение родному языку, благодаря усвоению социальных отношений и ценностей, ... которые передаются в процессе воспитания новых поколений в нормах, традициях и нравах» [Ушаков, 2009, с. 101]. По М. Мид, подросток выстраивает систему своих социальных идентичностей с гораздо более значительной опорой на собственные убеждения, чем это было в предыдущих поколениях: «Еще совсем недавно старшие могли говорить: “Послушай, я был молодым, а ты никогда не был старым”. Но сегодня молодые могут им от-

ветить: «Ты никогда не был молодым в мире, где молод я, и никогда не будешь»» [Мид, 1988, с. 360].

Тем не менее, проблема идентичности не теряет для личности своей актуальности. В условиях современных социокультурных трансформаций она становится даже более острой. Ч. Тилли фиксирует актуализацию явлений, связанных с идентификацией: «Глобализация, быстрое развитие многокультурных городских обществ, растущее влияние многонациональных корпораций..., а также сопутствующая этому незащищенность на рынке труда, диаспоры и крупномасштабные перемещения и перемешивания людей, туризм и путешествия, интернет и разрушающееся чувство пространства и времени, – все эти и многие другие факторы заставляют людей задавать вопросы об идентичности» [Tilley, 2006, p. 8]. Этническая идентичность не утрачивает своей значимости, но ее содержание подвергается значительным трансформациям.

Сетевые социальные медиа. Совершенствование и растущая популярность платформ интернета способствуют перемещению значительной части коммуникации в виртуальное пространство. Процесс настолько глобален, что заставляет исследователей говорить о качественно новом этапе эволюции Homo Sapiens – Homo Cyberus [Плешаков, 2009] или Homo Virtualis [Афанасьева, 2010], и о формировании жизненно освоенной виртуальной социальной реальности.

Если ранее этническая идентичность была тесно связана с такими социальными институтами, как семья, ближайшее окружение и система образования, то в настоящее время исследователи фиксируют глубинные изменения, связанные с нивелированием роли этих институтов и переориентацией на медиа как важный фактор идентификации. Важно подчеркнуть, что происходит также переход этноформирующей коммуникации от старых медиа (телевидения, радио, газет и пр.) к новым, в частности, сетевым социальным медиа. Изучение и описание этого перехода иногда называют «ключевой интеллектуальной интуицией этносоциологии XXI в.» [Глухов, 2015].

К сетевым социальным медиа относят массовую интернет-коммуникацию на базе сетей и виртуальных сообществ. Если в старых медиа коммуникаторами выступали в основном элиты (политические, интеллектуальные или культурные), а дискурс имел публичный характер и отличался использованием высокого жанра и небытовой стилистики, что способствовало сохранению статусной дистанции между коммуникаторами и аудиторией, то в новых медиа ситуация совершенно иная. Здесь коммуникаторами могут стать как активные пользователи социальных сетей, так и активисты-модераторы, которые, как правило, не являются представителями этнических элит и официальными лицами, но имеют статус лидеров мнений. Трансформируются и коммуникативные жанры: блоги, ка-

налы, сообщества, форумы в социальных сетях имеют выраженный социально-сетевой характер. Меняется не только способ доставки посланий, но и их содержание. Дискурс становится межперсональным и полупубличным, за счет чего дистанция между коммуникатором и аудиторией существенно уменьшается или исчезает вовсе. Все это оказывает влияние на тип идентичности, к конструированию которой этот дискурс имеет отношение. Е. П. Белинская и Т. Г. Стефаненко выделяют следующие особенности этнической идентичности у молодежи, складывающиеся под сильным влиянием виртуальной среды: анонимность; возможность «игры» с ролями и построения множественного «Я»; необходимость самопрезентации [Белинская, Стефаненко, 2000, с. 102]. Все это позволяет утверждать, что виртуальная реальность предлагает человеку максимум возможностей для конструирования собственной этнической идентичности.

М. Прайс нашел для описания такой ситуации очень удачную метафору, сравнив масс-медиа с рынком лояльностей, продавцы на котором – транснациональные корпорации, государства и иные социальные институты – предлагают покупателям разные «продукты» идентичности, требуя в качестве оплаты определенного уровня лояльности и мобилизации [Прайс, 2000]. В современном медиа-процессе виртуальные этнические сообщества также предстают как публичные арены, где пользователям предлагаются конкурирующие продукты идентичности [Казарян, 2018]. Таким образом, новая коммуникативная инфраструктура социальных платформ трансформирует пространство общения, идентичность, язык дискурса и его функции, превращая виртуальные этнокомьюнити в квази-институт накопления социального капитала [Глухов, 2015]. Эта виртуальная среда выполняет ряд функций, связанных как с организацией экономических, культурных, религиозных и досуговых социальных практик, так и с воспроизводством этнической идентичности. Особенно ярко данные тенденции (уход от традиционных институтов и ориентация на новые медиа) выражены у молодежи, что подтверждают многочисленные исследования [см., например, Дружба, Каирова, Кошман, 2000; Матвеева, 2016].

Урбанизированная среда. Город включен в область социально-философского осмысления как сложносоставной объект. Его пространство, очерченное географическими границами (впрочем, границы чаще понимаются как условные из-за подвижности и изменчивости наполняющих их структур), исследуется в связке с пространством городских смыслов, сетей, идентичностей. Эту двойственность В. С. Вахштайн фиксирует так: «Город – топологически множественный объект, существующий одновременно в сетевом и евклидовом пространстве (более корректно, но менее грамотно: “имеющий две формы пространственности”)» [Вахштайн, 2014, с. 27]. Таким образом, не только отдельные идентичности горожан,

но идентичность города как отдельного социокультурного объекта является сложносоставным и подвижным феноменом.

Исследователи фиксируют, что попытки унифицировать идентичность города или горожан в некотором наборе социологических портретов чаще всего терпят неудачу из-за чрезвычайной сложности объектов описания: «Предпосылки любого исследования границ идентичности и пространственных границ заставляют отказаться не только от попыток создания типовой модели жителя того или иного города (москвича, петербуржца, парижанина), что лишено какой-либо актуальности в современных условиях, но и от принятия городской идентичности как целостного культурного типа, охарактеризованного определенными маркерами» [Николаева, Троицкая, 2020, с. 25].

При этом осознание этнической принадлежности во множестве ее измерений и состояний также входит в идентичность горожан как ее составная часть. В сумме мы имеем сложный и подвижный этнический портрет города. Значимым фактором, оказывающим влияние на этническую идентичность горожанина и города, являются миграционные процессы. Говоря о городе как социокультурном пространстве, недостаточно ограничиться заключением, что миграция лишь изменяет распределение долей разноэтнического населения; важно, что она вызывает качественные трансформации городского сообщества на уровне структурно-функциональной организации и социально-антропологических характеристик. Согласимся с Ю. В. Попковым и Е. А. Тюгашевым: «Город осуществляет отбор мигрантов, адаптивных к его условиям и вписывающихся в городское сообщество», тем самым проявляя себя как интегрированное целое, а «изменение этносоциального состава населения влечет за собой реорганизацию межэтнических отношений в городском сообществе и его социокультурную трансформацию, которая не всегда происходит гладко и безболезненно» [Попков, Тюгашев, 2017, с. 9].

Политизация этнических и расовых проблем. Под политизацией этничности чаще всего понимается участие представителей этнических групп в системной политике, направленное на борьбу с этническим и социальным неравенством, а также на те или иные социальные и политические преобразования [Weber et al., 2016]. Однако под влиянием политических событий, произошедших в последние годы, растущей популярности общественных движений, таких как Black Lives Matter, все больше представителей этнических групп вовлекаются в сферу несистемной политики. Под такой политикой подразумеваются демонстрации, забастовки, бунты и другие виды социального активизма. Это оказывает влияние на смещение исследовательского фокуса в изучении политизации этничности.

Для рассмотрения данных процессов многие исследователи начинают применять теорию критического сознания [Heberle et al., 2020].

Теория критического сознания в приложении к проблематике политизации этничности объединяет идеи, основанные на концепции консайентизации П. Фрейре. Консайтеизация представляет собой процесс, в ходе которого люди, испытывающие трудности с социальной интеграцией, принимают меры для преодоления социального неравенства [Freire, 2000]. Механизм консайтеизации проходит путем критического размышления о причинах социального неравенства и критического действия (участие в акциях, направленных на социальные преобразования, как правило, заключающиеся в проявлениях несистемной политики: активизме, бунтах и забастовках). Хотя критическое размышление и критическое действие являются наиболее известными аспектами критического сознания, также следует сказать о его третьем компоненте, описанном в современных концептуализациях. Речь идет о политической эффективности, выдвигающей на первый план убеждения индивида касательно его способности влиять на социальные преобразования [Jemal, 2017; Watts et al., 2011]. Фрейре и другие современные исследователи критического сознания [Watts, Flanagan, 2007] рассматривают взаимосвязь между критическим размышлением, политической эффективностью и критическим действием. Иными словами, участие в политических действиях может побуждать людей к дальнейшим размышлениям о неравенстве; эти размышления могут стать основой мотивации к достижению равенства, а затем приводить и к гражданским действиям [Diemer et al., 2015].

Обобщая рассмотрение современных интенций в социально-гуманитарном знании, связанных с расширением интерпретации феномена этнической идентичности, заключим, что его многомерная трактовка, постепенно принимаемая социологией и социальной философией, позволяет изучать разные формы этнической идентичности и степени ее выраженности. В связи с этим предположим, что, по-видимому, нормой в современном мире могут стать разные по степени наполнения когнитивного, аффективного и поведенческого компонентов формы этнической идентичности, а процесс этнической идентификации не всегда может быть в полной мере завершен к окончанию подросткового возраста. Все это говорит о том, что процесс этнической идентификации нельзя и дальше однозначно отождествлять со шкалой, направленной от нулевого состояния (идентичность не сформирована) к положительному полюсу (идентичность сформирована и выражена): здесь, скорее, допустима метафора пространства, включающего разные формы и степени выраженности этнической идентичности.

Так как большинство исследователей сходятся в убеждении, что формирование этнической идентичности завершается в юношеском возрасте, отметим, что именно поэтому особенно актуально исследование параметров формирования этнической идентичности у подростков, впечатления которых свежи, а воспоминания о значимых событиях отчетливы. Исследователи зафиксировали тенденции, приводящие к снижению выраженности этнической идентичности у этой возрастной группы, трансформации механизмов ее воспроизведения и изменению содержания.

К социокультурным факторам, оказывающим влияние на трансформацию этнической идентичности, были отнесены сетевые социальные медиа, урбанизированная среда и политизация этнической идентичности. Именно сетевые социальные медиа сегодня являются пространством, где происходит трансформация традиционных форм идентификации, а также вместилищем основного объема социальных отношений, в том числе межэтнических. При этом образ этнического сообщества виртуализируется, отрываясь от таких материальных феноменов, как «родная земля», «род», «семья» и пр., к которым он был традиционно привязан. Это приводит к тому, что виртуальная идентичность совмещается с той, что создается вне сети, и разобраться в том, чем она обоснована в большей степени, становится достаточно сложно. Одновременно фиксируется смена оснований, фундирующих этническую идентичность в медиасреде: переход от традиционных социальных институтов к медиа-институтам и от старых медиа к новым.

Академический дискурс, касающийся влияния современного полиэтнического города на становление этнической идентичности, в наиболее острой форме ставит вопросы о миграции как факторе, изменяющем социокультурное пространство города и его восприятие горожанами. Полифония различающихся этнических идентичностей в неоднородной среде города в условиях миграционного прироста остро ставит вопрос не только об адаптации мигрантов к принимающему сообществу, но и последнего – к мигрантам. Кроме того, становится очевидным, что об этнических идентичностях горожан следует рассуждать, с одной стороны, с точки зрения стабильности и изменчивости, а, с другой, рассматривать их как сложносоставной феномен.

Зафиксирован поворот в исследовании политизации этничности: если раньше она рассматривалась в основном с точки зрения влияния этнического фактора на процессы в системной политике, то сейчас актуальным становится рассмотрение процессов в несистемной политике через призму критического сознания акторов, актуально или потенциально в ней участвующих. Немногие исследователи рассматривают все три компонента критического сознания (критическое размышление, критическое действие и политическая эффективность)

одновременно; нам удалось найти такое сочетание лишь у [Diemer, Rapa, 2016]. Дальнейшее исследование в рамках данной концепции представляется чрезвычайно важным.

Если говорить о направлениях исследований, которые могут быть актуальны в поле, связанном с содержанием феномена этнической идентичности, то, на наш взгляд, к ним относится как выявление статуса этнической идентичности (к какой именно этнической группе / группам себя причисляет человек), так и выяснение неочевидных характеристик ее состояния, параметров выраженности, истории становления. Такой подход созвучен также тенденциям развития современного мира, отказывающегося от одномерных трактовок разных идентичностей в пользу сложных конструктов. Кроме того, актуальным видится переосмысление структуры и содержания указанного феномена с учетом трансформаций, накладываемых условиями существования современных социумов. Отметим, что попытки эмпирического исследования содержания этнической идентичности с выявлением связей и зависимостей между ее компонентами весьма ограничены. Дополнительного изучения также требует взаимосвязь этнической идентичности с другими феноменами, например, со стратегиями межетнической интеграции.

Список литературы

- Афанасьева В. В.** Homo Virtualis: психологические характеристики // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2010. Т. 10, № 2. С. 59–64.
- Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г.** Этническая социализация подростка. М.; Воронеж: НПО «МОДЭК», 2000.
- Белокопыт А. Н.** Этносоциальные процессы в условиях социальной трансформации: на примере Ставропольского края: Автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2004.
- Бергер П.** Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива. М.: Аспект-пресс, 1996.
- Вахштайн В. С.** Пересборка города: между языком и пространством // Социология власти. 2014. № 2. С. 9–38.
- Глухов А. П.** Смена локуса этнического дискурса: социальные сети как «машины воспроизводства» этничности // Science Time. 2015. № 10 (22). С. 68–73.
- Дружба О. В., Каирова И. А., Кошман Н. В.** Социальные сети как пространство интернет-социализации молодежи // KANT. 2020. № 1 (34). С. 143–151.

- Казарян А. Г.** Коммуникативный фактор в этногенезе // Аспирантский вестник Поволжья. 2018. № 7–8. С. 25–29.
- Матвеева Е. В.** Соцсети как средство формирования этнической идентичности молодежи в досуге // Байкальские встречи: этничность в контексте социально-культурного и экономического развития региона: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Улан-Удэ, 2016. С. 78–83.
- Мид М.** Культура и мир детства: Избр. произв. М.: Наука, 1988.
- Николаева Ж. В., Троицкая А. А.** Дискурс об идентичности как способ осмысления городского пространства // Журнал фронтирных исследований. 2020. Т. 5, № 1. С. 11–28. DOI 10.24411/2500-0225-2020-10001
- Персидская О. А.** Влияние этнической идентичности на представления о межэтнической интеграции: к постановке проблемы // *Respublica Literaria*. 2020. Т. 2, № 1. С. 95–103. DOI 10.47850/RL.2021.2.1.95-103
- Плешаков В. А.** Киберсоциализация как инновационный социально-педагогический феномен // Преподаватель XXI век. 2009. № 3–1. С. 32–39.
- Попков Ю. В., Костюк В. Г., Персидская О. А.** Институционализация Новосибирской научной этносоциологической школы: идеи, подходы, формы деятельности // *Respublica Literaria*. 2020. Т. 1, № 1. С. 103–111. DOI 10.47850/RL.2020.1.1.103-117
- Попков Ю. В., Тюгашев Е. А.** Феномен города как межэтнического сообщества // Всеросс. экон. журн. ЭКО. 2017. Т. 47, № 10. С. 7–19. DOI 10.30680/ECO0131-7652-2017-10-7-19
- Прайс М.** Телевидение, телекоммуникации и переходный период: право, общество и национальная идентичность. М.: МГУ, 2000.
- Татарко А. Н., Лебедева Н. М.** Психология межэтнических отношений. Этническая идентичность и стратегии межкультурного взаимодействия. Lambert Academic Publishing, 2010.
- Ушаков Д. В.** Роль семьи в воспроизводстве этничности народов Республики Алтай // Социол. исслед. 2009. № 3. С. 101–108.
- Abizadeh A.** Ethnicity, Race, and a Possible Humanity. *World Order*, 2001, no. 33, pp. 23–34.
- Adelabu D. H.** Future Time Perspective, Hope, and Ethnic Identity among African American Adolescents. *Urban Education*, 2008, no. 43, pp. 347–360. DOI 10.1177/0042085907311806
- Barrett M.** English Children's Acquisition of a European Identity. In: Breakwell G., Lyons E. (eds.). *Changing European Identities: Social-Psychological Analyses of Social Change*. Oxford, Butterworth-Heinemann, 1996, pp. 145–172.

- Diemer M. A., Rapa L. J.** Unraveling the Complexity of Critical Consciousness, Political Efficacy, and Political Action among Marginalized Adolescents. *Child Development*, 2016, no. 87, pp. 221–238. DOI 10.1111/cdev.12446
- Diemer M. A., McWhirter E. H., Ozer E. J., Rapa L. J.** Advances in the Conceptualization and Measurement of Critical Consciousness. *The Urban Review*, 2015, no. 47, pp. 809–823. DOI 10.1007/s11256-015-0336-7
- Erikson E. H.** Identity Youth and Crisis. New York, London, WW Norton & Company, 1968.
- Freire P.** Pedagogy of the Oppressed. New York, Continuum, 2005.
- Guilamo-Ramos V.** Maternal Influence on Adolescent Selfesteem, Ethnic Pride and Intentions to Engage in Risk Behavior in Latino Youth. *Prevention Science*, 2009, no. 10, pp. 366–375. DOI 10.1007/s11211-009-0138-9
- Heberle A. E., Rapa L. J., Farago F.** Critical Consciousness in Children and Adolescents: A Systematic Review, Critical Assessment, and Recommendations for Future Research. *Psychological Bulletin*, 2020, no. 146, pp. 525–551. DOI 10.1037/bul0000230
- Jemal A.** Critical Consciousness: A Critique and Critical Analysis of the Literature. *The Urban Review*, 2017, no. 49, pp. 602–626. DOI 10.1007/s11256-017-0411-3
- Marcia J. E.** The Ego Identity Status Approach to Ego Identity. In: Ego Identity. New York, Springer, 1993.
- Phinney J. S., Ong A. D.** Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology*, 2007, no. 54, pp. 271–281. DOI 10.1037/0022-0167.54.3.271
- Phinney J. S.** Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research. *Psychological Bulletin*, 1997, no. 108, pp. 499–514. DOI 10.1037/0033-2909.108.3.499
- Phinney J. S.** Stages of Ethnic Identity Development in Minority Group Adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 1989, no. 9, pp. 34–49. DOI 10.1177/0272431689091004
- Rogers L. O., Scott M. A., Way N.** Racial and Gender Identity among Black Adolescent Males: An Intersectionality Perspective. *Child Development*, 2015, no. 86, pp. 407–424. DOI 10.1111/cdev.12303
- Tajfel H., Turner J. C.** An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: Austin W. G., Worchel S. (eds.) The social psychology of intergroup relations. Monterey, Brooks / Cole, 1979, pp. 33–37.
- Tilley C.** Identity, Place, Landscape and Heritage. *Journal of Material Culture*, 2006, no. 11, pp. 7–32. DOI 10.1177/1359183506062990
- Umaña-Taylor A. J., Quintana S. M., Lee R. M., Cross W. E., Rivas-Drake D., Schwartz S. J. et al.** Ethnic and Racial Identity During Adolescence and into

- Young Adulthood: An Integrated Conceptualization. *Child Development*, 2014, no. 85, pp. 21–39. DOI 10.1111/cdev.12196
- Umaña-Taylor A., Updegraff K.** Latino Adolescents' Mental Health: Exploring the Interrelations among Discrimination, Ethnic Identity, Cultural Orientation, Self-esteem, and Depressive Symptoms. *Journal of Adolescence*, 2007, no. 30, pp. 549–567. DOI 10.1016/j.adolescence.2006.08.002
- Verkuyten M.** The Social Psychology of Ethnic Identity. London, Psychology Press, 2005.
- Watts R.J., Flanagan C.** Pushing the Envelope on Youth Civic Engagement: A Developmental and Liberation Psychology Perspective. *Journal of Community Psychology*, 2007, no. 35, pp. 779–792. DOI 10.1002/jcop.20178
- Watts R. J., Diemer M. A., Voight A. M.** Critical Consciousness: Current Status and Future Directions. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 2011, no. 2011, pp. 43–57. DOI 10.1002/cd.310
- Weber A., Hiers W., Flesken A.** Politicized Ethnicity: A Comparative Perspective. New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Yu M., Stifman A. R.** Culture and Environment as Predictors of Alcohol Abuse / Dependence Symptoms in American Indian Youths. *Addictive Behaviors*, 2007, no. 32, pp. 2253–2259. DOI 10.1016/j.addbeh.2007.01.008
- Zagefka H.** The Concept of Ethnicity in Socio-Psychological Research: Definitional Issues. *International Journal of Intercultural Relations*, 2009, no. 33, pp. 228–241.

References

- Abizadeh A.** Ethnicity, Race, and a Possible Humanity. *World Order*, 2001, no. 33, pp. 23–34.
- Adelabu D. H.** Future Time Perspective, Hope, and Ethnic Identity among African American Adolescents. *Urban Education*, 2008, no. 43, pp. 347–360. DOI 10.1177/0042085907311806
- Afanasyeva V. V.** Homo Virtualis: psikhologicheskiye kharakteristiki [Homo Virtualis: Psychological Characteristics]. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika*, 2010, vol. 10, no. 2, pp. 59–64. (in Russ.)
- Barrett M.** English Children's Acquisition of a European Identity. In: Breakwell G., Lyons E. (eds.). *Changing European Identities: Social-Psychological Analyses of Social Change*. Oxford, Butterworth-Heinemann, 1996, pp. 145–172.
- Belinskaya E. P., Stefanenko T. G.** Etnicheskaya sotsializatsiya podrostka [Ethnic Socialization of a Teenager]. Moscow, Voronezh, 2000. (in Russ.)

- Belokopyt A. N.** Etnosotsial'nyye protsessy v usloviyakh sotsial'noy transformatsii: na primere Stavropol'skogo kraia [Ethnosocial Processes in the Context of Social Transformation: on the Example of the Stavropol Territory]. Abstract of thesis. Diss. ... Cand. Sociol. Sci. Moscow, 2004. (in Russ.)
- Berger P.** Priglaseniye v sotsiologiyu: gumanisticheskaya perspektiva [Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective]. Moscow, 1996. (in Russ.)
- Diemer M. A., McWhirter E. H., Ozer E. J., Rapa L. J.** Advances in the Conceptualization and Measurement of Critical Consciousness. *The Urban Review*, 2015, no. 47, pp. 809–823. DOI 10.1007/s11256-015-0336-7
- Diemer M. A., Rapa L. J.** Unraveling the Complexity of Critical Consciousness, Political Efficacy, and Political Action Among Marginalized Adolescents. *Child Development*, 2016, no. 87, pp. 221–238. DOI 10.1111/cdev.12446
- Druzhba O. V., Kairova I. A., Koshman N. V.** Sotsial'nyye seti kak prostranstvo internet-sotsializatsii molodezhi [Social Networks as a Space for Internet Socialization of Youth]. *KANT*, 2020, no. 1 (34), pp. 143–151. (in Russ.)
- Erikson E. H.** Identity Youth and Crisis. New York, London, WW Norton & Company, 1968.
- Freire P.** Pedagogy of the Oppressed. New York, Continuum, 2005.
- Glukhov A. P.** Smena lokusa etnicheskogo diskursa: sotsial'nyye seti kak “mashiny vosпроизводства” etnichnosti [Changing the Locus of Ethnic Discourse: Social Networks as “Reproduction Machines” of Ethnicity]. *Science Time*, 2015, no. 10 (22), pp. 68–73. (in Russ.)
- Guilamo-Ramos V.** Maternal Influence on Adolescent Selfesteem, Ethnic Pride and Intentions to Engage in Risk Behavior in Latino Youth. *Prevention Science*, 2009, no. 10, pp. 366–375. DOI 10.1007/s11121-009-0138-9
- Heberle A. E., Rapa L. J., Farago F.** Critical Consciousness in Children and Adolescents: A Systematic Review, Critical Assessment, and Recommendations for Future Research. *Psychological Bulletin*, 2020, no. 146, pp. 525–551. DOI 10.1037/bul0000230.
- Jemal A.** Critical Consciousness: A Critique and Critical Analysis of the Literature. *The Urban Review*, 2017, no. 49, pp. 602–626. DOI 10.1007/s11256-017-0411-3
- Kazaryan A. G.** Kommunikativnyy faktor v etnogeneze [Communicative Factor in Ethnogenesis]. *Aspirantskiy vestnik Povolzh'ya*, 2018, no. 7–8, pp. 25–29. (in Russ.)
- Marcia J. E.** The Ego Identity Status Approach to Ego Identity. In: *Ego Identity*. New York, Springer, 1993.
- Matveyeva E. V.** Sotsseti kak sredstvo formirovaniya etnicheskoy identichnosti molodezhi v dosuge [Social networks as a means of forming the ethnic identity of

- young people in their leisure]. In: Baykal'skiye vstrechi: etnichnost' v kontekste sotsial'no-kul'turnogo i ekonomicheskogo razvitiya regiona [Baikal Meetings: Ethnicity in the Context of Socio-Cultural and Economic Development of the Region]. Proceedings of the Int. Sc.-Pract. Conf. Ulan-Ude, 2016, pp. 78–83. (in Russ.)
- Mead M.** Kul'tura i mir detstva: Izbrannyye proizvedeniya [Culture and the World of Childhood: Selected Works]. Moscow, Nauka, 1988. (in Russ.)
- Nikolayeva Zh. V., Troitskaya A. A.** Diskurs ob identichnosti kak sposob osmysleniya gorodskogo prostranstva [Discourse on Identity as a Way of Understanding Urban Space]. *Zhurnal frontirnykh issledovaniy*, 2020, vol. 5, no. 1, pp. 11–28. (in Russ.) DOI 10.24411/2500-0225-2020-10001
- Persidskaya O. A.** Vliyaniye etnicheskoy identichnosti na predstavleniya o mezhetnicheskoy integratsii: k postanovke problemy [The Influence of Ethnic Identity on the Idea of Interethnic Integration: to the Formulation of the Problem]. *Respublica Literaria*, 2020, vol. 2, no. 1, pp. 95–103. (in Russ.) DOI 10.47850/RL.2021.2.1.95-103
- Phinney J. S.** Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of Research. *Psychological Bulletin*, 1997, no. 108, pp. 499–514. DOI 10.1037/0033-2909.108.3.499
- Phinney J. S.** Stages of Ethnic Identity Development in Minority Group Adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 1989, no. 9, pp. 34–49. DOI 10.1177/0272431689091004
- Phinney J. S., Ong A. D.** Conceptualization and Measurement of Ethnic Identity: Current Status and Future Directions. *Journal of Counseling Psychology*, 2007, no. 54, pp. 271–281. DOI 10.1037/0022-0167.54.3.271
- Pleshakov V. A.** Kibersotsializatsiya kak innovatsionnyi sotsial'no-pedagogicheskii fenomen [Cyber Socialization as an Innovative Social and Pedagogical Phenomenon]. *Prepodavatel' XXI vek*, 2009, no. 3-1, pp. 32–39. (in Russ.)
- Popkov Yu. V., Kostyuk V. G., Persidskaya O. A.** Institutsionalizatsiya Novosibirskoi nauchnoi etnosotsiologicheskoi shkoly: idei, podkhody, formy deyatel'nosti [Institutionalization of the Novosibirsk Scientific Ethnosociological School: Ideas, Approaches, Forms of Activity]. *Respublica Literaria*, 2020, vol. 1, no. 1, pp. 103–111. (in Russ.) DOI 10.47850/RL.2020.1.1.103-117
- Popkov Yu. V., Tyugashev E. A.** Fenomen goroda kak mezhetnicheskogo soobshchestva [The Phenomenon of the City as an Interethnic Community] *Vserossiyskiy ekonomicheskii zhurnal EKO*, 2017, vol. 47, no. 10, pp. 7–19. (in Russ.) DOI 10.30680/ECO0131-7652-2017-10-7-19

- Price M.** Televideniye, telekommunikatsii i perekhodnyy period: pravo, obshchestvo i natsional'naya identichnost' [Television, Telecommunications and Transition: Law, Society and National Identity]. Moscow, MSU Press, 2000. (in Russ.)
- Rogers L. O., Scott M. A., Way N.** Racial and Gender Identity among Black Adolescent Males: An Intersectionality Perspective. *Child Development*, 2015, no. 86, pp. 407–424. DOI 10.1111/cdev.12303
- Tajfel H., Turner J. C.** An Integrative Theory of Intergroup Conflict. In: Austin W. G., Worchel S. (eds.) *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, Brooks / Cole, 1979, pp. 33–37.
- Tatarko A. N., Lebedeva N. M.** Psikhologiya mezhetnicheskikh otnosheniy. Etnicheskaya identichnost' i strategii mezhkul'turnogo vzaimodeystviya [Psychology of Interethnic Relations. Ethnic Identity and Intercultural Strategies]. Lambert Academic Publishing, 2010. (in Russ.)
- Tilley C.** Identity, Place, Landscape and Heritage. *Journal of Material Culture*, 2006, no. 11, pp. 7–32. DOI 10.1177/1359183506062990
- Umaña-Taylor A. J., Quintana S. M., Lee R. M., Cross W. E., Rivas-Drake D., Schwartz S. J. et al.** Ethnic and Racial Identity During Adolescence and into Young Adulthood: An Integrated Conceptualization. *Child Development*, 2014, no. 85, pp. 21–39. DOI 10.1111/cdev.12196
- Umaña-Taylor A., Updegraff K.** Latino Adolescents' Mental Health: Exploring the Interrelations among Discrimination, Ethnic Identity, Cultural Orientation, Self-esteem, and Depressive Symptoms. *Journal of Adolescence*, 2007, no. 30, pp. 549–567. DOI 10.1016/j.adolescence.2006.08.002
- Ushakov D. V.** Rol' sem'i v vosпроизvodstve etnichnosti narodov Respubliki Altay [The role of the Family in the Reproduction of Ethnicity of the Peoples of the Altai Republic]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, 2009, no. 3, pp. 101–108. (in Russ.)
- Vakhshtayn V. S.** Peresborka goroda: mezhdu yazykom i prostranstvom [Rebuilding the City: Between Language and Space]. *Sotsiologiya vlasti*, 2014, no. 2, pp. 9–38. (in Russ.)
- Verkuyten M.** *The Social Psychology of Ethnic Identity*. London, Psychology Press, 2005.
- Watts R. J., Diemer M. A., Voight A. M.** Critical Consciousness: Current Status and Future Directions. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 2011, no. 2011, pp. 43–57. DOI 10.1002/cd.310
- Watts R. J., Flanagan C.** Pushing the Envelope on Youth Civic Engagement: A Developmental and Liberation Psychology Perspective. *Journal of Community Psychology*, 2007, no. 35, pp. 779–792. DOI 10.1002/jcop.20178

- Weber A., Hiers W., Flesken A.** Politicized Ethnicity: A Comparative Perspective. New York, Palgrave Macmillan, 2016.
- Yu M., Stifman A. R.** Culture and Environment as Predictors of Alcohol Abuse / Dependence Symptoms in American Indian Youths. *Addictive Behaviors*, 2007, no. 32, pp. 2253–2259. DOI 10.1016/j.addbeh.2007.01.008
- Zagefka H.** The Concept of Ethnicity in Socio-Psychological Research: Definitional Issues. *International Journal of Intercultural Relations*, 2009, no. 33, pp. 228–241.

Информация об авторах

Ольга Алексеевна Персидская

младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Федор Сергеевич Фомкин

младший научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН

Information about the Authors

Olga A. Persidskaya

Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Fedor S. Fomkin

Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 26.07.2021;

одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021

The article was submitted 26.07.2021;

approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

Научная статья

УДК 316.3

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-87-101

О некоторых закономерностях трансформации цивилизационной идеи в современной России

Мария Рудольфовна Зазулина

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
zamashka@yandex.ru

Аннотация

Анализируются изменения в содержании цивилизационной идеи в современной России. Показано, что содержательные изменения касаются как традиционных колебаний между ориентацией на европейский и евразийский путь развития, так и появления новых черт, в частности, связанных с экологической и экономической проблематикой. Кроме этого, одновременно имеет место переконфигурация цивилизационной идеи относительно экономического и политического дискурсов. Происходит слияние цивилизационной идентичности с идентичностью политической, что проявляется в виде активного использования национально-государственного ресурса для формирования национально-цивилизационной идентичности. Сделан вывод о том, что на государственном уровне цивилизационная идентичность поддерживается за счет политического и экономического дискурсов, а сам российско-евразийский дискурс трансформируется, превращаясь из дискурса об интеграции культур в дискурс об интеграции экономик на основе интеграции культур.

Ключевые слова

цивилизация, трансформация, цивилизационная идентичность, цивилизационно-государственная идентичность, Россия, геоэкономические процессы, геополитические процессы

Для цитирования

Зазулина М. Р. О некоторых закономерностях трансформации цивилизационной идеи в современной России // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 87–101. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-87-101

On Some Regularities of the Transformation of the Civilizational Idea in Modern Russia

Mariia R. Zazulina

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
zamashka@yandex.ru

Abstract

The paper analyzes the changes in the content of the civilizational idea in modern Russia. It is shown that the substantive changes concern both the traditional fluctuations between the orientation to the European and Eurasian development path, and the emergence of new features, in particular related to environmental and economic issues. At the same time, there is a reconfiguration of the civilizational idea regarding economic and political discourses. There is a fusion of civilizational identity with political identity, which manifests itself in the form of active use of national-state resources for the formation of national-civilizational identity. It is concluded that at the state level, civilizational identity is supported by political and economic discourses, and the Russian-Eurasian discourse itself is being transformed, turning from a discourse about the integration of cultures into a discourse about the integration of economies based on the integration of cultures.

Keywords

civilization, transformation, civilizational identity, civilizational-state identity, Russia, geo-economic processes, geopolitical processes

For citation

Zazulina M. R. On Some Regularities of the Transformation of the Civilizational Idea in Modern Russia. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 87–101. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-87-101

Современная история показывает, что одним из последствий общественно-политических кризисов оказывается мобилизация цивилизационной парадигмы мышления. Передел мира, вызванный распадом СССР и государств Восточного блока, сделал актуальным мышление в цивилизационных терминах. Именно к этому периоду относится программная работа С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». В таком же ключе можно интерпретировать возрождение интереса к евразийству, произошедшее после развала Советского Союза. Аппеляция к идее цивилизационной общности на фоне развала общности политической предлагала достойную замену в виде концепции культурного единства, сложившегося естественно-исторически. Ее использование, несомненно, надо рассматривать как один из факторов, позволивших сохранить и реконструировать на новых основаниях интеграцию государств и обществ, находящихся на террито-

рии евразийского региона. Пандемия, охватившая в последние годы весь мир, также актуализировала необходимость выработки цивилизационно различных ответов для восстановления функционирования общественных структур в условиях коллапса. Все это привлекает исследовательское внимание к цивилизационному феномену и трансформациям, которые он переживает, попадая в современное политическое, экономическое и социокультурное пространство.

Изучение цивилизационного феномена всегда оказывается проблематичным в силу ряда причин, связанных с его сущностью. Во-первых, сам факт существования цивилизационной общности как отдельного социокультурного феномена является достаточно дискуссионным и признается не всеми исследователями. Во-вторых, дискуссионным является выделение определенного количества отдельных цивилизаций, их критериев и специфичных черт. Все эти факторы, как мы уже отметили, осложняют изучение цивилизационного феномена, но не делают эту задачу менее актуальной. О том, что феномен (евразийской) цивилизации существует, а идея цивилизационного единства оказывается одним из факторов, определяющих современные социокультурные, политические и экономические процессы в России, свидетельствуют и появление таких проектов как Большая Евразия, и продвижение идеи России как государства-цивилизации в высших политических кругах, и многочисленные работы исследователей, посвященные различным аспектам существования российско-евразийской цивилизации. В качестве наиболее общих черт, присущих российской цивилизации, выделяются: наличие огромной территории, многоконфессиональность, полиэтническая комплиментарность, преобладание коллективистской ментальности, традиционно высокая роль государства, приоритет духовно-нравственных ценностей [Резник, 2020; Ерохина, 2011]. Все это позволяет исследователям утверждать, что евразийский культурно-географический мир «отличается существенным биосферным, социально-экономическим и этнокультурным своеобразием, что требует особых стратегий развития» [Иванов, 2021, с. 11].

При этом сама по себе цивилизационная парадигма мышления и цивилизационная идентичность не являются чем-то фиксированным и постоянным. Как и любая идентичность, она находится в процессе постоянной трансформации. Эта трансформация касается как внутренних аспектов, то есть содержательных элементов, составляющих идею цивилизационной общности, так и внешних, относящихся к положению феномена цивилизации относительно других социокультурных, политических и экономических феноменов.

Существует большое количество работ, посвященных изучению отдельных изменений, происходящих с цивилизационным феноменом в современных условиях. Прежде всего, такие работы можно рассматривать как основу для выделе-

ния наиболее характерных изменений, позволяющих в совокупности определить тренды переконфигурации феномена цивилизации и получить целостную картину трансформаций, происходящих с идеей евразийской цивилизации. Целью данной работы является анализ основных содержательных изменений, происходящих в понимании феномена российско-евразийской цивилизационной общности, и выявление основных закономерностей трансформации российского цивилизационного дискурса.

В данном случае необходимо подчеркнуть, что само понятие цивилизационного единства является в высшей степени собирательным: оно включает в себя культурные особенности, географически обусловленные паттерны поведения, отношение к административным институтам, таким как государство и т. д. Такой разнокалиберный набор черт создает проблемы с вычленением непосредственно цивилизационной специфики, которая во многом пересекается, например, с национальной или этнической спецификой, включая в себя их элементы. В то же время эта «неуловимость», невозможность окончательной содержательной фиксации, возможно, и позволяет сложному цивилизационному конструкту продолжать существование, балансируя на грани между фантомностью и социальной реальностью, меняя рамки своего внутреннего содержания. Несмотря на такой комплексный характер, всегда существуют моменты, изменение которых проявляется наиболее очевидно и маркирует основные направления и границы содержательной трансформации идеи российско-евразийской цивилизационной общности.

К характерным чертам российского цивилизационной идеи, бесспорно, следует отнести колебания между Европой и Евразией при выборе приоритетного направления развития. Этот момент отмечен как классиками евразийской доктрины, так и современными исследователями. Анализируя изменение настроений россиян, А. Л. Андреев констатирует, что «на протяжении по крайней мере двух десятилетий в российском обществе идет процесс смены подходов, ценностей и ориентиров, выражающий собой в конечном счете поиск Россией своего места в формирующемся у нас на глазах глобальном мире. При этом отношение практически ко всем странам, составляющим “активный” международный горизонт Российской Федерации, претерпело заметные изменения» [Андреев, 2010, с. 123]. На основе данных социопросов автор приходит к выводу об усиливающемся в российском социуме интересе к Востоку и анализирует связанный с этим процесс эрозии европейской идентичности. «Европейское направление, возможно, просто утрачивает в глазах россиян свою особую приоритетность... Похоже, что обратной стороной этого процесса становится глубинная транс-

формация российской идентичности, в ходе которой постепенно усиливается ее евразийская составляющая» [Андреев, 2010, с. 130].

К выводу о преобладании евразийских ориентиров в современной российской идентичности приходит и Е. А. Ерохина, но уже на материале исследований в периферийных полиэтнических регионах России. «"Европейский" ориентир означает выбор европейских и североамериканских партнеров в качестве стратегических, вестернизированную модель модернизации, сохранение "ресурсной" модели вхождения страны в глобализацию. "Евразийский" ориентир предполагает сохранение многовекторной международной политики страны, ее модернизацию с учетом региональной и этнической специфики населения, сохранение многоукладности экономики при усилении инновационной составляющей» [Ерохина, 2011, с. 72].

На наш взгляд, можно утверждать, что европейский и евразийский пути развития представляют собой различные инварианты поведения, которые укоренены в массовом сознании и воспроизводятся на протяжении длительных временных периодов; они больше обусловлены социально-историческими процессами, нежели текущими событиями.

Еще одним существенным изменением в цивилизационном евразийском дискурсе оказывается появление и последующее усиление экономической составляющей. М. Кайзер и М. Кляйнеберг отмечают, что экономическая интеграция в Евразии – это тот прагматический аспект, который не был знаком представителям классического евразийства, но в полной мере проявился у современных представителей этого течения. Анализируя подходы современных евразийцев к перспективам продвижения России в мире, Кайзер и Кляйнеберг делают вывод, что современное евразийство «обладает достаточной гибкостью для того, чтобы признать, что даже такая великая евразийская держава, как Россия, зависит от включенности в глобальные коммуникационные и торговые отношения» [Кайзер, Кляйнеберг, 2003, с. 89]. Экономическая составляющая евразийского цивилизационного дискурса предполагает «продвижение России не в военной политике и контроле над ресурсами, а в экономике в виде участия в конкуренции за рынки и товары» и приписывает России «функцию посредника между Азией и Европой» [Там же, с. 87].

Отметим, что именно этот «новый» аспект евразийской идеи оказывается наиболее востребован. Воплощением экономической составляющей цивилизационной идеи стал проект «Большая Евразия». Концепция «Большого евразийского партнерства» (таково официальное название концепции) была введена в политический дискурс экспертами Валдайского клуба и Высшей школы экономики в 2015 г. Цель проекта – расширение общего пространство экономического

взаимодействия, которое до этого мыслилось как пространство «от Лиссабона до Владивостока», а теперь стало мыслиться как пространство «от Лиссабона до Шанхая»¹.

Создание единого пространства, безопасного для движения экономических потоков, должно привести к развитию социального потенциала территорий и повышению политической значимости входящих в это пространство государств. Экономическое пространство Большой Евразии полицентрично, оно разделено на несколько зон, в каждой из которых есть свой полюс интеграции. При этом различные государства в рамках этого пространства обладают различным интеграционным потенциалом. Важно отметить, что в связи с переосмыслением концепта Евразии меняется и представление о месте России. В частности, при разработке стратегии российской внешней политики эксперты отмечают: «Экономически, но и ментально Россия должна быть не восточной периферией Европы, а северной частью огромной Евразии»².

Речь, таким образом, идет не просто об экономической составляющей в евразийской цивилизационной идее, а о новом измерении – геоэкономическом, а также о геоэкономических процессах на географическом пространстве Евразии. При этом само это измерение даже географически оказывается отличным от геополитического и социокультурного (цивилизационного). Дискурс, выстраиваемый вокруг понятия Большая Евразия – это дискурс геоэкономический и геополитический. В то же время, как отмечают исследователи, в основе выделения Большой Евразии лежит классический цивилизационный подход, имплицитно предполагающий наличие исторически сложившегося надкультурного единства, позволяющего говорить о существовании на евразийском континенте трех мегацивилизаций: Запада, Северной (или Внутренней) Евразии и Востока [Иванов, Журавлева, 2020].

Таким образом, являясь в прямом смысле дискурсом цивилизационным или транскультурным, геоэкономический дискурс апеллирует к идее исторически сложившегося цивилизационного единства (то есть единства идей и ценностей). Очевидно, что имеет место изменение связей между различными дискурсами. Цивилизационный дискурс оказывается востребован как дискурс о социокультурных основаниях, об общих идеях и ценностях, лежащих в основе геополити-

¹ О Большой Евразии. URL: [http://www.gea.site/about/#:~:text=Проект%20«Большая%20Евразия»%20\(или%20как,процессов%20на%20всем%20евразийском%20материке](http://www.gea.site/about/#:~:text=Проект%20«Большая%20Евразия»%20(или%20как,процессов%20на%20всем%20евразийском%20материке) (дата обращения: 30.08.2021).

² Стратегия для России. Российская внешняя политика: конец 2010-х – начало 2020-х годов. Тезисы рабочей группы Совета по внешней и оборонной политике / Руководитель авторской группы по подготовке тезисов С. А. Караганов. URL: <http://svop.ru/проекты/strategy-XXI/9997> (дата обращения: 30.08.2021).

ческого и геоэкономического союзов. В то же время экономические и политические интересы государств оказываются тем ресурсом, который поддерживает цивилизационный дискурс. Именно геополитический и геоэкономический дискурсы оказываются ресурсами, которые обеспечивают значимость евразийской цивилизационной идеи для государственной и международной политики.

Также важно подчеркнуть, что в результате всех вышеупомянутых процессов происходят изменения в понимании евразийской цивилизации и термина «Евразия»: оно оказывается дифференцированным. С одной стороны, формируется видение Большой Евразии как геоэкономического феномена, евразийское пространство переосмысливается в направлении расширения своих границ. Переинтеграция евразийского экономического пространства характеризуется многополюсностью и многовекторностью развития. С другой стороны, тенденцией последних десятилетий можно считать формирование представления о России как об особом государстве-цивилизации, в результате чего понятия «российская цивилизация» и «евразийская цивилизация» фактически оказываются тождественными. В результате, сохраняя свою цивилизационную евразийскую уникальность, Россия оказывается вписана в Евразию, понимаемую более широко, как многополюсное пространство, в котором Россия оказывается лишь одним из центров силы. Подобная диалектика позволяет максимально широко использовать цивилизационную идею: как для поддержания собственной национально-государственной идентичности, так и включения в более широкое пространство транснациональных взаимодействий.

Значимым фактором в переконфигурации современного российского цивилизационного проекта выступает институт государства. Российская цивилизация не просто связана с сильным государством. Традиционно высокая его роль рассматривается современными исследователями как одна из черт российской цивилизации [Резник, 2020, с. 23]. При характеристике современного евразийства ряд авторов отмечают один принципиально важный момент: «Исходным пунктом здесь является убеждение, что в России, в отличие, например, от США или Великобритании, практически нет либеральных традиций, и поэтому ей не следует преодолевать этатистскую политическую систему. Скорее, сильное государство рассматривается как гарант безопасности и стабильности, которое одно в состоянии держать под контролем глубокие общественные изменения» [Кайзер, Кляйнеберг, 2003, с. 89].

Характерной в этом плане является уже упомянутая выше тенденция слияния цивилизационной идентичности с национально-государственной и формирование национально-цивилизационной идентичности. В. И. Пантин и В. В. Лапкин утверждают, что «исследование проблем российской идентичности дает основа-

ния выделять именно ее национально-цивилизационную составляющую как особое понятийное единство, актуальное в исследованиях российского массового сознания, поскольку в нем присутствуют не образы чисто национальной идентичности, а представления об особой российской национально-цивилизационной общности» [Пантин, Лапкин, 2005, с. 108]. При этом они отмечают, что «в современном российском обществе сосуществуют различные, подчас противоречивые образы национально-цивилизационной идентичности, которые пока что не сложились в целостные представления, которые разделяло бы подавляющее большинство жителей России» [Там же, с. 110].

Таким образом, современная национально-цивилизационная идентичность существует как некий образ, не сформировавшийся пока до конца и допускающий содержательно различные интерпретации. В частности, основу цивилизационной самоидентификации могут составлять такие оппозиции как «советская – российская», «западная – восточная», «европейская – евразийская и азиатская», «современная – традиционалистская» идентичности [Там же, с. 109]. В целом можно утверждать, что в России цивилизационная идентичность встраивается в национальную, легитимируя ее, но одновременно используя как ресурс поддержания собственной значимости и в качестве определенной гарантии от угроз со стороны глобализации. Именно в этом ключе необходимо интерпретировать концепцию государства-цивилизации, озвученную в 2013 г. президентом России В. В. Путиным на заседании Международного дискуссионного клуба «Валдай»³ и вновь упомянутую в ходе интервью 2020 г.⁴ Использование понятия «национально-цивилизационная идентичность» научным сообществом также может интерпретироваться как переосмысление соотношения понятий «цивилизационная» и «национально-государственная» идентичности в направлении их слияния и взаимной легитимации. Можно также утверждать, что становление подобного типа идентичности не является общемировой тенденцией (например, в Европе современные процессы конструирования европейской идентичности имеют транснациональный характер и направлены на формирование наднациональных общеевропейских институтов) и связано с позиционированием России как особого государства-цивилизации.

Содержательные изменения в цивилизационном дискурсе связаны с вниманием к новым альтернативным темам, которые начинают восприниматься как

³ Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай» // Официальные сетевые ресурсы Президента России. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19243> (дата обращения: 14.08.2021).

⁴ Путин назвал Россию отдельной цивилизацией // Коммерсантъ (17.05.2020). URL: <https://www.kommersant.ru/doc/4347719> (дата обращения: 14.08.2021).

необходимая составляющая современных цивилизационных проектов. В качестве примера можно привести экологическую проблематику, которая становится обязательным компонентом образа цивилизации будущего в работах современных исследователей. Е. А. Тюгашев, анализируя содержание монографий, вышедших в последние годы и посвященных цивилизационной проблематике, приходит к выводу, что «доминантой и областью консенсуса в академическом сообществе по вопросу о будущем в России является экологизация» [Тюгашев, 2020, с. 251]. Привлекательность образа России как экологической цивилизации отмечает Ю. М. Резник, сравнивая классические и современные проекты цивилизационного развития России [Резник, 2020]. Ю. В. Попков и А. В. Иванов, основываясь на результатах соцопросов студентов, приходят к выводу о значительном соответствии системы ценностных ориентаций современной молодежи основополагающим принципам духовно-экологической стратегии цивилизационного развития [Иванов, 2021].

Отметим, что появление экологической повестки в качестве одного из компонентов цивилизационной проблематики может рассматриваться как свидетельство трансформации последней. Появление таких новых элементов показывает, что само видение цивилизационной идеи не является чем-то фиксированным и предзаданным раз и навсегда, а может меняться в соответствии с естественно-историческими условиями, приобретая новые черты. Экологическое содержание – это пример того, как цивилизационный дискурс «осовременивается», вбирая в себя элементы новых модных концепций, чтобы оставаться актуальным. В то же время можно предположить, что экологическая компонента не только появляется в российском цивилизационном дискурсе, но становится необходимой составляющей других цивилизационных проектов. Подобный процесс объясняется влиянием одних и тех же факторов и является следствием озабоченности мирового сообщества одними и теми же вопросами. Подобные процессы обуславливают появление идентичных элементов в рамках цивилизационно различных культур и обеспечивают общие основания для их дальнейшего диалога.

Наконец, еще одним компонентом, на котором делается акцент в современном понимании российской цивилизационной идентичности, является ее этническая составляющая. Российская цивилизационная идентичность традиционно мыслилась как принципиально полиэтничная и поликультурная. Признание полиэтничного характера российского общества позволяет современным исследователям подчеркнуть интегративный потенциал национально-государственной и цивилизационной идентичностей, которые начинают мыслиться как политическая и аксиологическая рамка, служащая основанием для объединения раз-

народных самобытных культур и нахождения общих констант их развития. В результате российский вариант национально-цивилизационной идентичности выстраивается по формуле «единое государство (единый народ) – много культур» («государственно-цивилизационное единство – полиэтническое и поликультурное многообразие»).

Таким образом, изменения в понимании российско-евразийской цивилизационной общности касаются как экономических, так и политических и социокультурных аспектов. В результате все они образуют сложный комплекс факторов, определяющих современное содержание цивилизационной идеи. Это актуализирует проблему взаимообусловленности различных групп факторов: например, новые экономические реалии влияют на переконфигурацию цивилизационной идентичности или само выстраивание новых экономических отношений зависит от исторически сложившихся паттернов поведения? Современные исследователи подчеркивают особую роль политических и экономических факторов в формировании цивилизационной (социокультурной) идентичности: «С одной стороны, цивилизация характеризуется определенным своеобразным экономическим и политическим строем. Но, с другой – за время существования той или иной цивилизации экономические и политические системы обществ могут изменяться. Тем не менее в условиях разных цивилизаций вырабатываются специфические стереотипы поведения и установки в экономической и политической сферах, которые постепенно принимают форму обычаев и традиций, приобретая определенную устойчивость» [Жаде, 2007, с. 22].

Сложное взаимовлияние указанных факторов продемонстрировало свою значимость в ситуации с пандемией, актуализируя вопросы соотношения экономических и культурных факторов в процессах общественного развития. В основе поведенческих паттернов лежат обе группы факторов: экономические факторы определяют спектр доступных экономических реакций в различных условиях; социокультурные факторы в виде системы ценностей определяют иерархию при выборе доступных реакций (например, принятие новых моделей экономического поведения, готовность учить язык в условиях иноязычного окружения, открытость к восприятию инокультурных норм и т. д.). Пандемия заставила общества опереться на константы и паттерны, имеющие отношение к глубинным архетипам, заложенным в их культуре. И реакции, которые различные общества продемонстрировали в ответ на пандемию, можно интерпретировать именно как цивилизационно различающиеся реакции. В то же время реакции того или иного общества на угрозу пандемии могут быть типологизированы по различным основаниям: не только по цивилизационным, но и по экономическим. С одной стороны, оказалось, что поведенческие паттерны, задействован-

ные в реакциях разных обществ, имеют существенные цивилизационные отличия. Не всегда страны, являющиеся экономическими и политическими лидерами, могут продемонстрировать адекватные и эффективные ответы. В качестве примеров достаточно вспомнить массовые протесты и панику в Америке, которая представляет собой реакцию, полностью противоположную массовой мобилизации в «традиционном» Китае. Или включение гражданской ответственности как стратегия поведения в Европе, удавшееся не с первой попытки, во многом противоположное массовому игнорированию карантинных мер в России. Таким образом, налицо асимметричность ответов, даваемых обществами, принадлежащими к цивилизационно различным типам. Но в какой степени эта асимметричность связана с цивилизационным (то есть культурным) фактором, а в какой с экономическим?

Реакция на вакцинацию отличается в развитых и развивающихся странах, то есть связана с особенностями экономического развития. Угроза пандемии в странах «золотого миллиарда» привела к изменению в системе ценностей и отказу от свободы ради безопасности: именно так можно интерпретировать коллективное согласие на ограничения, связанные с коронавирусом, и вакцинацию. Население развивающихся стран скептически относится к вводимым ограничениям, поскольку имеет более низкий уровень жизни и меньшее количество свобод: люди не ощущают себя в безопасности и терять им, по сути дела, нечего. Однако, как мы видим на примере ситуации в России, в развивающихся странах эффективными оказываются экономические «кнут и пряник»: обещание премировать за вакцинирование или угроза увольнения с работы за нежелание ставить прививку. Таким образом, на определенном этапе ответ всех типов обществ действительно зависит от экономических факторов. Подобная точка зрения, изложенная в одном из российских СМИ, выглядит достаточно убедительно ⁵.

Очевидно, что экстренные ситуации выступают угрозой социальной, политической и экономической стабильности, но главное – они выступают угрозой системе ценностей. Наблюдения за реакциями обществ в ситуации угрозы пандемии показывают, что в экстренных случаях может произойти отказ от принятой системы ценностей (именно в странах, являющихся экономическими и политическими лидерами, система ценностей дала сбой). Все это вновь заставляет задуматься, как связаны между собой экономические факторы и цивилизационные различия. Исследования на данную тематику, возможно, являются одними из самых актуальных сегодня.

⁵ Ни себе, ни людям: как россияне препятствуют установлению нового мирового порядка // Новые известия (10.07.2020). URL: <https://newizv.ru/article/general/10-07-2021/ni-sebe-ni-lyudyam-kak-rossiyane-prepyatstvuyut-ustanovleniyu-novogo-mirovogo-poryadka> (дата обращения: 14.08.2021).

Помимо вопроса о соотношении экономических и культурных факторов, остается вопрос о влиянии пандемии на цивилизационную идентичность (шире – о влиянии кризисов на цивилизационную парадигму мышления). Если рассуждать в категориях С. Хантингтона, то необходимо задаться вопросом: пандемия обострила цивилизационные разломы или, напротив, привела к сплочению мирового сообщества? Окажется ли эффективность ответов на пандемию фактором, повлиявшим на популярность той или иной цивилизационной идеи (русской, американской, китайской и т. д.)? Трансформируются ли цивилизационные идеи в направлении формирования новых черт, общих для различных цивилизаций? Возможный ответ, на наш взгляд, предполагает несколько утверждений, исходя из посылки, что пандемия актуализировала необходимость использования цивилизационной парадигмы мышления. Во-первых, она сделала значимым цивилизационный фактор как влияющий на поведение обществ в условиях кризиса. Во-вторых, она показала, что в ситуации мирового кризиса необходимо наличие не одной, а как минимум нескольких различающихся моделей поведения.

Опыт, накопленный российским государством в последние десятилетия, показывает, что цивилизационная идея оказывается востребована в периоды кризисов и активных трансформаций. Именно подобные процессы мобилизуют цивилизационную парадигму мышления. Цивилизационная идентичность является частью социокультурного кода, который определяет паттерны поведения и оказывается востребован в моменты кризиса. Кроме этого, цивилизационный дискурс актуализирует идею культурно-исторического единства, которую можно положить в основу выстраивания современных политических и экономических отношений. Но и сам цивилизационный дискурс оказывается легитимирован с помощью политических и экономических ресурсов. Востребованность цивилизационной идеи в условиях ускорившихся трансформаций общества обусловлена также тем, что она может быть использована как культурная основа для транснациональных отношений, которые становятся все более распространенными.

Обращение к цивилизационной идее происходит одновременно с изменением ее содержания и переконфигурацией места цивилизационной парадигмы относительно экономического и политического дискурсов. Содержательные изменения, которые происходят в цивилизационной идее, касаются как традиционных колебаний между ориентацией на европейский и евразийский путь развития, так и появления новых черт, связанных, в частности, с экологической и экономической проблематикой. Происходит усиление черт и тенденций, которые ранее уже присутствовали в качестве элементов евразийской цивилизации,

но в современной ситуации оказались актуализированы. Выстраивание российской цивилизационной идентичности сегодня предполагает обязательную апелляцию к нескольким моментам: во-первых, происходит слияние цивилизационной идентичности с идентичностью политической, что проявляется в виде активного использования национально-государственного ресурса для формирования национально-цивилизационной идентичности и поддержания идеи уникального государства-цивилизации; во-вторых, значимым компонентом цивилизационной идентичности остается ее этническая составляющая. При этом российская цивилизационная идентичность мыслится как принципиально полиэтничная и поликультурная. В результате российский вариант национально-цивилизационной идентичности выстраивается по формуле «государственно-цивилизационное единство – полиэтничное и поликультурное многообразие». На государственном уровне цивилизационная идентичность поддерживается за счет политического и экономического ресурсов, а сам евразийский дискурс трансформируется, превращаясь из дискурса об интеграции культур в дискурс об интеграции экономик на основе интеграции культур.

Современные изменения в понимании российско-евразийской цивилизационной общности связаны и с экономическими, и с политическими, и с социокультурными аспектами. В результате они образуют сложный комплекс факторов, определяющих современное содержание цивилизационной идеи и особенности ее трансформации. Содержательные трансформации цивилизационной идеи, которые мы наблюдаем, еще раз подчеркивают одну из характерных черт цивилизационного дискурса: благодаря своей сложности, комплексности и наличию множества разнородных составляющих элементов в этом концепте может быть периодически ослаблен, убран или заменён любой из элементов. При этом понимание цивилизации как социокультурного единства не исчезнет. Подобная специфическая черта «цивилизационной идеи» сама по себе может рассматриваться как скрытый ресурс, позволяющий ей сохраняться в качестве отдельного социокультурного феномена.

Список литературы

- Андреев А. Л.** Место России в мире: Европа или Евразия? // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2010. № 1 (95). С. 122–134.
- Ерохина Е. А.** Проблема цивилизационной идентичности и векторы социокультурной ориентации народов России // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2011. Т. 9, № 2. С. 71–76.

- Жаде З. А.** Феномен многоуровневой идентичности: цивилизационная составляющая // Изв. высш. учеб. заведений. Сев.-Кавказ. регион. Обществ. науки. 2007. № 5 (141). С. 19–23.
- Иванов А. В.** Духовно-экологическая цивилизационная перспектива: ценностный потенциал молодежи в сибирском контексте / А. В. Иванов, Ю. В. Попков // *Siberian Socium*. 2021. Т. 5, № 1 (15). С. 8–19.
- Иванов А. В., Журавлёва С. М.** Большая Евразия: понятие, вызовы, задачи России и Сибири // Учен. зап. (Алт. гос. акад. культуры и искусств). 2020. № 3 (25). С. 12–20.
- Кайзер М., Кляйнеберг М.** «Евразия» – фантом или реальная модель развития России? // Журн. социологии и социал. антропологии. 2003. Т. 6, № 4. С. 82–97.
- Пантин В. И.** Представления об «особом пути» и формирование национально-цивилизационной идентичности в постсоветской России / В. И. Пантин, В. В. Лапкин // Вестн. Росс. гуманитар. науч. фонда. 2005. № 3 (40). С. 108–116.
- Резник Ю. М.** Раздел 1. Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории: науч. альманах / Под ред. Ю. М. Резника. М.: Изд-во Независ. ин-та гражд. об-ва, 2020. Т. 12: Россия как цивилизация будущего. С. 17–120.
- Тюгашев Е. А.** Где находится Россия и куда она движется? // Личность. Культура. Общество. 2020. Т. 22, № 3–4 (107–108). С. 251–261.

References

- Andreev A. L.** Mesto Rossii v mire: Evropa ili Evraziya? [Russia's place in the world: Europe or Eurasia?] *Monitoring obshchestvennogo mneniya: e'konomicheskie i social'ny'e peremeny*, 2010, no. 1 (95), pp. 122–134. (in Russ.)
- Erokhina E. A.** Problema civilizatsionnoy identichnosti i vektory sociokul'turnoj orientatsii narodov Rossii [Civilizational Identity And Vectors Of Socio-Cultural Orientation of Russian Nations] *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofiya*, 2011, vol. 9, no. 2, pp. 71–76. (in Russ.)
- Ivanov A. V., Popkov Yu. V.** Duxovno-ekologicheskaya civilizatsionnaya perspektiva: cennostnyy potencial molodezhi v sibirskom kontekste [Spiritual And Ecological Civilizational Perspective: The Value Potential of Young People In The Siberian Context] *Siberian Socium*, 2021, vol. 5, no. 1 (15), pp. 8–19. (in Russ.)
- Ivanov A. V., Zhuravlyova S. M.** Bol'shaya Evraziya: ponyatie, vyzovy, zadachi Rossii i Sibiri [The Big Eurasia: Idea, Challenges, Goals of Russia and Siberia]. *Uchenye*

zapiski (Altajskaya gosudarstvennaya akademiya kul'tury i iskusstv), 2020, no. 3 (25), pp. 12–20. (in Russ.)

Kajzer M., Klyajneberg M. “Evraziya” – fantom ili real'naya model' razvitiya Rossii? [“Eurasia” – a phantom or a real model of Russia's development?] *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii*, 2003, vol. 6, no. 4, pp. 82–97. (in Russ.)

Pantin V. I. Predstavleniya ob “osobom puti” i formirovanie nacional'no-civilizacionnoj identichnosti v postsovetsoj Rossii [Concept of sonderweg and forming of the national and civil identity in post-soviet Russia] *Vestnik Rossijskogo gumanitarnogo nauchnogo fonda*, 2005, no. 3 (40), pp. 108–116. (in Russ.)

Reznik Yu. M. Part I. Images of the civilizational future of Russia: individual projects and the possibilities of their integration. In: Reznik Yu. M. (ed.). *Questions of Social Theory: Scientific Almanac*. Moscow, Izdatelstvo Nezavisimogo instituta grazhdanskogo obshchestva, 2020, vol. 12: Russia as a Civilization of the Future, pp. 17–120. (in Russ.)

Tyugashev E. A. Where is Russia and where is it heading? *Personality. Culture. Society*, 2020, vol. 22, no. 3–4 (107–108), pp. 251–261. (in Russ.) DOI 10.30936/1606951X2020223/4251261

Zhade Z. A. Fenomen mnogourovnevnoj identichnosti: civilizacionnaya sostavlyayushchaya [The phenomenon of multilevel identity: the civilizational component] *Izvestiya vysshih uchebnykh zavedenij. Severo-Kavkazskij region. Obshchestvennye nauki*, 2007, no. 5 (141), pp. 19–23. (in Russ.)

Информация об авторе

Мария Рудольфовна Зазулина

кандидат философских наук

старший научный сотрудник Института философии и права СО РАН

Information about the Author

Mariia R. Zazulina

Candidate of Science (Philosophy)

Senior Researcher Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 17.08.2021;

одобрена после рецензирования 23.09.2021; принята к публикации 23.09.2021

The article was submitted 17.08.2021;

approved after reviewing 23.09.2021; accepted for publication 23.09.2021

Научная статья

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

Славянофилы о соотношении «внутреннего» и «внешнего» в конструировании границ российской идентичности

Марина Алексеевна Широкова

Алтайский государственный университет

Барнаул, Россия

mshirokova1@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8915-4326>

Аннотация

Статья посвящена философии классического славянофильства, которую автор рассматривает как первую концепцию российской национальной идентичности, дошедшую до обобщений философского уровня. Самоидентификация народа, как и личности, предполагает осмысление своих особенностей по отношению к «другим». Славянофилы в качестве «Значимого Другого» рассматривали Запад. Одним из важнейших маркеров, позволяющих обозначить границы российской идентичности, для славянофилов являлась антитеза «внутреннего» и «внешнего». Сопоставляя свою позицию с позицией современного европейского исследователя К. Й. Мьёра, автор анализирует использование данной антитезы в славянофильской антропологии.

Ключевые слова

идентичность, культура, русская философия, аксиология, антропология, славянофильство

Для цитирования

Широкова М. А. Славянофилы о соотношении «внутреннего» и «внешнего» в конструировании границ российской идентичности // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 102–114. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

© Широкова М. А., 2021

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 102–114

Siberian Journal of Philosophy, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 102–114

Slavophiles on the Relationship between “Internal” and “External” in the Construction of the Boundaries of Russian Identity

Marina A. Shirokova

Altay State University

Barnaul, Russian Federation

mshirokova1@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8915-4326>

Abstract

The article is devoted to the philosophy of classical Slavophilism, which the author considers as the first conception of Russian national identity, which reached the generalizations of the philosophical level. Self-identification of a people, as well as person, presupposes an understanding of their own characteristics in relation to “others”. The Slavophiles viewed the West as the “Significant Other”. For the Slavophiles, one of the most important markers allowing to define the boundaries of the Russian identity was the antithesis of “internal” and “external”. Comparing her position with the one of the modern European researcher K. J. Mier, the author analyzes the use of this antithesis in Slavophil anthropology.

Keywords

identity, culture, Russian philosophy, axiology, anthropology, Slavophilism

For citation

Shirokova M. A. Slavophiles on the Relationship between “Internal” and “External” in the Construction of the Boundaries of Russian Identity. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 102–114. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-102-114

В социальной психологии и этнологии давно замечено, что формирование собственной идентичности народа, как и самосознания личности, всегда начинается с проведения границы между собой и другими. Самоидентификация на философском уровне предполагает способность рефлексии своих особенностей по отношению к «другим», но прежде всего – к «Значимому Другому». Таким «Другим» для России существенную часть ее истории являлся Запад.

Самостоятельный отечественный философский дискурс берет начало в полемике классического славянофильства и западничества, развернувшейся в 40–50-е гг. XIX в. Именно славянофилы, как заметили уже их идейные противники, западники В. Г. Белинский и А. И. Герцен, хотели «провести границу» между Россией и Западной Европой, то есть между собой и Другим. Осмысливая различия русского и европейского типов культуры (цивилизации), славянофилы использовали термин «просвещение». В то время под «просвещением» понималась не только собственно грамотность или «образованность», но все культурно-цивилизационные характеристики того или иного общества. Сами же понятия «культура» и «цивилизация» стали устойчиво употребляться в русском языке

несколько позднее. Одна из программных работ славянофильства, статья И. В. Киреевского, носит название «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В начале статьи славянофильский философ излагает сформировавшиеся к тому времени стереотипы сознания большей части российской образованной публики: «Различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас... было прежде только варварство – образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии» [Киреевский, 1984, с. 200]. Категорически возражая против подобных установок, Киреевский стремится показать, что различия в просвещении Европы и России – не количественные, а качественные. Современный исследователь И. В. Карлов так формулирует основную мысль славянофильского философа: «Не суммой накопленных знаний отличаются русские от европейцев, а способом познания мира» [Карлов, 2010, с. 13]. Еще один современный автор, В. В. Куликов, отмечает, что Киреевский «впервые в русской общественной мысли поставил задачу: определить типы западного и восточного просвещения и лежащие в их основе идеалы» [Куликов, 2009, с. 41]. Присоединяясь к данной позиции, добавим, что славянофилы считали решение этого вопроса чрезвычайно важным для начинающей осознавать себя России, поскольку от него зависит «направление всей нашей умственной деятельности, и смысл нашей частной жизни, и характер общежительных отношений» [Киреевский, 1984, с. 200]. Здесь прослеживается характерный для славянофилов нормативизм, в соответствии с которым «правильное и полное» национальное самосознание, дошедшее до теоретических обобщений философского уровня, должно было стать для России инструментом общественного развития.

Киреевский признавал безусловную историческую необходимость модернизации, начатой Петром I, но подчеркивал ее «догоняющий» характер, поставивший нас по отношению к Западу в положение учеников. Впрочем, как полагал еще сам царь-реформатор, мы – «ученики довольно смышленные, которые так быстро перенимают, что скоро, вероятно, обгонят своих учителей» [Там же, с. 200]. Любовь к просвещению, источник которого Петр видел в одной Европе, считал Киреевский, оправдывает крайности петровских преобразований. Но с тех времен минуло целое столетие, европейское просвещение достигло всей полноты его развития, и принесенные им результаты породили среди самих европейцев «почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды». Для «внутреннего сознания» мыслящих людей оказалось нетерпимым то, что «при всем блеске, при всех удобствах наружных усовершенствований жизни самая

жизнь лишена была своего существенного смысла» [Киреевский, 1984, с. 201]. Итак, мы сталкиваемся с отчетливо выраженной антитезой «наружного» («внешнего») и «внутреннего», широко используемой славянофилами в качестве диалектического противопоставления, иллюстрирующего различия России и Запада.

Повышение исследовательского интереса к роли обозначенной антитезы в комплексе идей славянофильства в последние годы было связано со статьей научного сотрудника Уппсальского Университета (Швеция) К. Й. Мьёра «Образ России в учении славянофилов». Мьёр является автором большого количества работ, посвященных русской философии, ее языку и проблематике разных периодов. Шведский исследователь оценивает нашу философию как своеобразный феномен, одновременно похожий и непохожий на европейские системы мышления. Обосновывая присутствие в российском самосознании концепта «Другого», Мьёр поясняет, что никакая национальная культура не способна «из самой себя», например, из своей религиозной составляющей, определить себя как отличную от всех прочих культур: «Нужен кто-то, посредством кого возможно самоопределение» [Мьёр, 2019, с. 123]. Мьёр называет славянофильство «проектом конструирования идентичности» или, как он пишет далее, используя терминологию Ф. Барта, «проектом установления маркеров или границ идентичности». Особенно интересует шведского автора, чей взгляд на российскую философскую традицию «извне», а не «изнутри», безусловно, полезен для ее самоидентификации, вопрос: «Как можно понять славянофильскую идею о “внутренней” (русской) духовности и “внешней” (западной) рациональности?» [Там же, с. 122].

Аксиологическая оппозиция «внутреннее – внешнее» в славянофильской философии действительно выполняет функцию важнейшего маркера, позволяющего обозначить границы идентичности. Вообще же дихотомия «внутреннее – внешнее», безусловно, не является изобретением славянофилов, ее можно исторически проследить в европейской философии и богословии как проявление антропологического и онтологического дуализма «душа – тело», «дух – материя». Мьёр делает это, прибегая к термину «внутренний человек» – одному из ключевых в антропологии славянофильства и, в частности, И. В. Киреевского. Для раскрытия содержания данного понятия шведский автор использует модель человека, предложенную канадским философом Чарльзом Тейлором, утверждающим, что наше современное самосознание глубоко определено тем, что называется «обращенностью вовнутрь себя» (*inwardness*): мыслями, идеями и чувствами, которые существуют «внутри нас» [Мьёр, 2019, с. 129; Taylor, 1989, p. 120]. По отношению к ним не только внешний мир, но также и человеческое тело считается «внешним». Тейлор осуществляет историческую реконструкцию взглядов

на «внутреннее» и «внешнее» в человеке от Платона через Августина к Декарту и другим мыслителям Нового времени. И если у Платона идеи блага, разумности и справедливости реализуются в космологическом порядке, вовне, а не внутри человека, то у Августина (и впоследствии в христианском богословии) происходит «поворот вовнутрь», при котором познание Бога происходит посредством интроспекции, «внутри», «в глубине сердца». Следуя реконструкции Тейлора, Мьёр пишет далее: «Более поздний и секуляризированный вариант дихотомии внутреннее / внешнее можно встретить в картезианском разделении субстанции на мыслящую и протяженную. Здесь наше внутреннее становится вместилищем для истинного, научного познания предметов, находящихся вовне» [Мьёр, 2019, с. 130]. В том виде, в каком противостояние «внутреннего» и «внешнего» используют славянофилы, оно, согласно трактовке шведского исследователя, ближе всего к образу человека, представленному у Августина. Что не удивительно, ведь славянофилы ощущали себя наследниками христианской традиции. Но, по их мнению, христианство сохранило чистоту и способность к познанию истины только в православии. Мьёр же считает, что славянофилы напрасно пытаются показать особенности православного мышления через образы, характерные для всех западных «вероисповеданий». Тем самым они парадоксальным путем, «при помощи языка... стараются вывести себя за пределы европейского контекста (хотя, разумеется, находясь в его границах), чтобы понятийно отгородиться от Европы» [Там же, с. 131].

По словам Мьёра, утверждение о том, что человек делится на «внутреннее» и «внешнее», само по себе является скорее метафорой, чем научной дефиницией. Исследователь пишет: «При этом в метафоре славянофилов происходит интересное изменение. Так, рациональность на Западе во все периоды рассматривалась как характеристика “внутреннего человека”, особенно начиная с Декарта... У славянофилов все происходит наоборот, и рациональность становится чем-то чисто “внешним”» [Там же]. Сделаем промежуточный вывод: следовательно, все же родоначальники славянофильства, применяя те же понятия, что и западные философы, вкладывали в них существенно иной смысл, уяснить который невозможно просто «по аналогии».

Чтобы разобраться в данном вопросе, обратимся к антропологическим и социально-философским построениям славянофилов. На наш взгляд, справедливо отмечает академик А. А. Корольков: «Сколько бы ни пытались понять различие западной и русской культуры, западной и русской религиозности, западной и русской философии, западного и русского просвещения, все сказанное на эти темы было и остается продолжением спора, тем или иным отношением к позициям, высказанным... И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым в статьях о различии-

ях просвещения Европы и России» [Корольков, 2005]. И если для западных философов допустимо «высокомерно не замечать русскую философию», то нам самим предстоит либо «проникнуть в суть и смысл собственной культуры» [Там же], чтобы понять причины ее духовных побед и поражений, либо, как и стороннему наблюдателю, остаться отчужденными от нее.

Итак, проблема противоречивости земного существования человека, перерастающая в учение о противоположных социально-антропологических типах (моделях), присутствует в концепциях всех «старших» славянофилов. Но именно в трудах И. В. Киреевского исконное христианское противоречие выразилось в противопоставлении «внутреннего» и «внешнего» человека. «Есть в глубине души, – писал Киреевский, – живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого» [Киреевский, 1984, с. 260]. «Внутренний» человек, по мнению мыслителя, это подлинная духовная сущность жизни, которая включает в себя все подлинно человеческие чувства: любовь к Богу и ближнему, чувство долга, справедливости, красоты. «Внешний» же – это своего рода маска, а точнее – множество масок, которые используются в обществе. Нередко эти внешние образы (социальные роли) противоречат друг другу и глубинному «я» («внутреннему» человеку), что вызывает, говоря современным языком, экзистенциальный конфликт. «Внутренний» человек – это та ипостась, которая духовно объединяет индивида с человеческим родом, и, в то же время, заключает в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия. В повседневной жизни это начало «скрыто» от человека, но ему необходимо «искать» в себе свое внутреннее содержание. Как писал, комментируя взгляды Киреевского, В. В. Зеньковский, «внутренний» человек отделен от «внешнего» не в силу их онтологической разнородности, а в силу власти греха, являющейся следствием свободы воли [Зеньковский, 1991, т. 1, ч. 2, с. 15]. Неудивительно, что К. Й. Мьёр испытал затруднения, стремясь найти в человеке конкретное «место» для осуществления деятельности, которую можно охарактеризовать как «внешнюю» и «внутреннюю», и пришел к выводу, что такого «места» не существует [Мьёр, 2019, с. 126].

В своей антропологии Киреевский решительно провозгласил верховенство моральной сферы души над всеми остальными ее сферами. Человек должен стремиться преодолеть «естественное разъединение» своих душевных сил, собрать их все воедино. Если этой внутренней борьбы, этого стремления к цельности уже нет в человеке, – значит, он безусловно подчинен греху, его моральное здоровье утеряно. Киреевский ставил в упрек Западу то, что там просвещение «логическое» или «чувственно-опытное», или «вообще основанное на развитии распавшихся сил разума», «не имеет существенного отношения к нравственному

настроению человека» [Киреевский, 2006, с. 92–93]. Отсюда отделение процесса познания истины в душе человека от процесса моральной оценки познаваемого превращает всякий акт мышления «автономного» человека в своего рода игру. «Мышление, отделенное от сердечного стремления», то есть, по Киреевскому, от цельности духа, «есть развлечение для души». «Чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем, в сущности, делает оно человека легкомысленнее» [Там же, с. 106]. Исходя из этого, например, макиавеллиевский принцип отделения морали от политики является для Киреевского и для славянофильства в целом принципом отделения содержания от формы, созданным для оправдания утраты западным обществом морального здоровья. Таким же образом славянофилы, вероятно, оценивали бы известную «игру в бисер» как тип постмодернистского философствования, к которому закономерно должно было прийти западное сознание.

Киреевский характеризует «внеморального» человека как субъекта, для которого «внешняя деятельность» ценится превыше всего, и очень мало внимания уделяется ее «внутреннему смыслу»; для которого гордость является главной добродетелью; для которого единственным руководством в деятельности служит его личное логическое убеждение. По словам Киреевского, «излишество логической способности» в западном мире, «или, лучше сказать, отделение этой способности от других сил разума», увлекло Запад в ту крайность, «где его учение уже оторвалось от учения чисто христианского» [Киреевский, 1984, с. 211]. Поэтому в Европе, особенно после «отпадения» католицизма от «вселенской Церкви», славянофилы видели «раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного» [Там же, с. 235].

Говоря об отличии западного человека от русского, Киреевский, прежде всего, указывает на «добровольное, постоянное... стремление к умышленному раздвоению внутреннего самосознания» в западном человеке, на отделение в его душе моральной сферы от сферы познания и от всякой практической деятельности. Вследствие этого западный человек «почти всегда доволен своим нравственным состоянием, почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна... Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравственности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокаивается» [Там же, с. 234].

Русский же человек, признавая абсолютный характер нравственных ценностей, постоянно требует от себя нравственного совершенствования. Он «всегда живо чувствует свои недостатки и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою. При уклонениях от истинного пути он не ищет обмануть себя каким-нибудь хитрым рассуждением, придавая наружный вид правильности своему внутреннему заблуждению, но даже в самые страстные минуты увлечения всегда готов сознать его нравственную незаконность» [Киреевский, 1984, с. 234].

Представляется, что здесь славянофилы уловили существенную черту русского сознания, которое исследует взаимоотношения человека как субъекта культурно-исторического развития не столько с эмпирически данной реальностью, сколько с идеалом. Этот мотив прочно вошел в нашу классическую литературу, отразившись в творчестве писателей как преимущественно славянофильского, так и преимущественно западнического направления. Впоследствии Достоевский не раз говорил о том же: «Пусть в нашем народе зверство и грех, но вот что в нем есть неоспоримо: это именно то, что он, в своем целом, по крайней мере (и не в идеале только, а в самой заправской действительности) никогда не принимает, и не примет, и не захочет принять своего греха за правду!» [Достоевский, 1995, т. 14, с. 445]. «Русский человек только тем и хорош, что он сам о себе прескверного мнения» [Тургенев, 1983, с. 409], – заявляет в романе «Отцы и дети» Евгений Базаров, противник всяческих идеалов, фактически основоположник русского нигилизма.

Киреевский считал, что идеальный тип личности, в котором «внутренний» человек безусловно преобладает над «внешним», воплотился на Руси в допетровское время. Этот тип личности соответствовал тогда идеальному типу государственного устройства – народной патриархальной монархии, организованной на началах любви к Богу и к ближнему. Русский человек никогда не искал власти, зная, что власть над людьми принадлежит только Богу, он никогда не стремился к политической свободе, предпочитая ей свободу нравственную, «каждое важное и неважное дело свое он всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» [Киреевский, 1984, с. 230].

С привнесением в русскую жизнь чуждых ей начал западной культуры, русское государство перестало соответствовать требованиям нравственного идеала. «Образованное общество» также отошло от древних норм христианского сознания и поведения. Но в народной жизни исконно русский тип человека сохранился нетронутым, и это внушало Киреевскому надежду, что, если с помощью разумных преобразований, в том числе используя плоды западной «учености», перестроить государство и «воспитать» высшие слои общества в духе русского

просвещения, то человек в России сможет вернуть себе утраченную цельность, а народ – гармонию социально-политических отношений.

Другой основоположник славянофильства, А. С. Хомяков, не соглашался с Киреевским в том, что идеальный тип человека когда-либо был воплощен в исторической действительности. Используя диалектический подход, Хомяков утверждал, что в отдельной личности, как и в обществе в целом, всегда идет борьба двух противоположных начал – свободы и необходимости. Поскольку человеку всегда была свойственна склонность к греху, искание духовной свободы всегда было затемнено в нем большей или меньшей примесью устремления к необходимости. Но славянофильский философ связывал свои надежды с будущим соборным обществом и нравственным государством, где будет снято противоречие между свободой и необходимостью. Что касается концептов «внутреннего» и «внешнего», то они присутствовали в наборе основных понятий Хомякова, в тех же значениях, что и у Киреевского. Так, сопоставляя русское православие с западными вероисповеданиями, Хомяков писал, что в последних «внешний знак заменил внутренний смысл» [Хомяков, 1994, с. 57].

Для понимания славянофильской антитезы «внутреннее – внешнее» весьма интересна статья К. С. Аксакова «О современном человеке», представляющая собой развернутое философско-социолого-историческое исследование. «Современный человек» – это человек Запада, а также те русские люди, которые стремятся ему во всем подражать, представители высших образованных слоев, европеизированной «публики», а не «народа» (крестьян). «Современный человек» вполне приобщился, хотя бы как потребитель, к достижениям материального прогресса. Но при всех «невероятных материальных усовершенствованиях, при необъятном богатстве способов и средств для жизни, чувствуется и слышится повсюду страшная бедность души, оскудение внутреннего родника жизни...» [Аксаков, 2009, с. 239], а ведь только при нем имеют смысл «все открытия и успехи» прогресса. Парадокс современной цивилизации состоит в том, что вся деятельность человека была направлена на разработку средств, а не на развитие того, «чему служат эти средства, что должно ими пользоваться». Аксаков констатирует: человек за последнее время стал не лучше, а хуже прежнего, и расширение его возможностей с помощью технических новшеств еще более способствует его моральной деградации. Увлечшись достижениями «внешнего» комфорта, он потерял то, что наиболее ценно – «внутреннего» себя. Аксаков использует то же противопоставление «внутреннего» и «внешнего» в человеке и обществе, которое мы видели у Киреевского и у других славянофилов. Но из всех членов славянофильского кружка Аксаков был наиболее склонен абсолютизировать бинарные оппозиции, доводить их до крайности, рассматривать всесторонне. Антитеза

«внутреннее – внешнее» в данной статье переходит в антитезу «правда – ложь». Ложь – это главный недостаток «современного человека», она, «как ржавчина, проникла душу». Корень этой лжи – индивидуализм, «самолюбие». Конечно, утверждал Аксаков, оно более характерно для Западной Европы, но «повторяется» и у нас, причем в карикатурном виде. «У нас это в чужом пиру похмелье» [Аксаков, 2009, с. 240], потому что если для Запада индивидуалистические ценности – плод естественного исторического развития и, по крайней мере, там они смогли «на несколько поднять способности человека», хотя и лишили его «внутренней, настоящей силы», у нас они, не имея исторической почвы, не смогут создать ничего полезного, зато сполна оказывают свое пагубное воздействие. Современное состояние западной общественной жизни – явное преобладание «фразы», «эффекта» над настоящим словом и делом. Западный человек поглощен своим имиджем, выполнением бесчисленных социальных функций, он весь – «искусственная внешность», он живет «не для себя», а «для других». Но такое «бытие для других» не только не является нравственным, но абсолютно противоположно нравственности, так как это «для других» значит вдвойне «для себя», – потому что в индивидуалистическом сознании «другие» существуют «для меня», для того, чтобы меня хвалить, мной восхищаться и стать «моим пьедесталом» [Там же, с. 244]. В России под влиянием поверхностно усвоенного европейского просвещения, ставящего в центр личностное начало, сформировалось искусственное общество, так называемый «свет». «Ложь, исповедуемая светом, есть самая пагубная ложь», потому что в свете происходит наиболее полное отрицание нравственного начала. Светская ложь – это не обман или лицемерие, не какое-то «частичное применение лжи», это «целое верование в одну внешность». Свет превратил «душу во внешность». Манеры, наружность и особенно одежда, а вовсе не нравственные качества человека получают в свете огромный смысл и решают судьбу каждого. Закон света – мода. «Это закон без всякого содержания, следствие без причины, это безосновность, принятая как основание, это бессмысленность, поставленная на место смысла!» [Там же, с. 276]. В данном высказывании Аксаков дает абсолютно точное определение симулякра, принятое в современной философии. Итак, по Аксакову, вот уже полтора столетия, как русские образованные классы превратились в свет, то есть в общество безнравственное. Безнравственному, лживому, «неподлинному» обществу Аксаков противопоставляет начало «внутренней правды», живущее в каждом человеке, но находящее воплощение только в «подлинном» обществе. Моделью последнего для славянофилов была община, крестьянский «мир». «Мир» и «свет» – еще одна бинарная оппозиция Аксакова, они противопоставляются как «добро» и «зло».

Подводя итог, отметим, что К. Й. Мьер, опираясь на европейскую философскую традицию, рассматривает категории «внутреннее» и «внешнее» как онтологические характеристики человека и критикует славянофилов за некорректное использование данных понятий. Для самих же славянофильских авторов дихотомия «внутреннее – внешнее» вытекает из христианского (православного) верования, характеризуя человека как нравственное существо. Понятия «внутреннее» и «внешнее» славянофилы применяют не только для обозначения границ российской идентичности и отличий русского человека от западного, но и для того, чтобы выявить противоречия, присущие самой российской действительности. В то же время, славянофильскому мировоззрению была свойственна устремленность к синтезу диалектических противоположностей, что делает подход славянофилов актуальным в свете современных философских тенденций.

В западной философии и науке последних десятилетий существует потребность в преодолении дуализма «внешнего – внутреннего», связанная с практической невозможностью опытным путем установить различие между материальным и духовным в человеке (см.: [Витгенштейн, 1994]). О необходимости синтеза этих двух начал говорили в свое время и славянофилы, но, согласно их концепции, человек способен, приложив самостоятельные усилия, достичь «цельности» и «снятия» антропологического противоречия.

Список литературы

- Аксаков К. С. Государство и народ. М.: Ин-т русс. цивилизации, 2009.
- Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1.
- Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 15 т. СПб.: Наука, 1995. Т. 14.
- Зеньковский В. В. История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1, ч. 2.
- Карлов И. В. Педагогические идеи славянофилов и современность // Вестн. Моск. гос. обл. ун-та. Сер.: Педагогика. 2010. № 2. С. 12–16.
- Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984.
- Киреевский И. В. Отрывки // Славянофильство: *pro et contra*. СПб.: РХГА, 2006. С. 92–106.
- Корольков А. А. Духовные основания педагогической антропологии / Изв. РГПУ им. А. И. Герцена. 2005. № 8. С. 36–46.
- Куликов В. В. «Познавать и жить цельным духом» (Славянофилы и образование) // Учен. зап. ЗабГГПУ. Философия, культурология, социология, социальная работа. 2009. Вып. 4. С. 41–48.
- Мьер К. Й. Образ России в учении славянофилов // История философии. 2019. Т. 24, № 1. С. 122–134.

- Тургенев И. С.** Рудин; Дворянское гнездо; Накануне; Отцы и дети. М.: Худож. лит., 1983.
- Хомяков А. С.** Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1994. Т. 2.
- Taylor Ch.** Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1989.

References

- Aksakov K. S.** Gosudarstvo i narod [State and people]. Moscow, Institut russkoj civilizacii, 2009. (in Russ.)
- Dostoevsky F. M.** Collected works. In 15 vols. St. Petersburg, Nauka, 1995, vol. 14. (in Russ.)
- Karlov I. V.** Pedagogicheskie idei slavyanofilov i sovremennost'[Pedagogical ideas of the Slavophiles and modernity]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Pedagogika* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Series: Pedagogy], 2010, no. 2, pp. 12–16. (in Russ.)
- Khomyakov A. S.** Works. In 2 vols. Moscow, Medium, 1994, vol. 2. (in Russ.)
- Kireevsky I. V.** Selected articles. Moscow, Sovremennik, 1984. (in Russ.)
- Kireevsky I. V.** Otryvki [Excerpts]. In: Slavyanofil'stvo: pro et contra [Slavophilism: pro et contra]. St. Petersburg, RSHA Press, 2006, pp. 92–106. (in Russ.)
- Korolkov A. A.** Dukhovnye osnovaniya pedagogicheskoy antropologii [Spiritual Foundations of Educational Anthropology]. *Izvestiya RGPU im. A. I. Gercena* [Izvestia of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen]. 2005, no. 8, pp. 36–46. (in Russ.)
- Kulikov V. V.** “Poznavat' i zhit' cel'nym dukhom” (Slavyanofily i obrazovanie) [“To cognize and live with an integral spirit” (Slavophiles and education)]. *Uchenye zapiski ZabGGPU. Filosofiya, kul'turologiya, sociologiya, social'naya rabota* [Scientific notes of ZabGSPU. Philosophy, cultural studies, sociology, social work], 2009, vol. 4, pp. 41–48. (in Russ.)
- Myor K. J.** Obraz Rossii v uchenii slavyanofilov [The Slavophile Idea of Russia]. *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. 2019, vol. 24, no. 1, pp. 122–134. (in Russ.)
- Taylor Ch.** Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1989.
- Turgenev I. S.** Rudin; Dvoryanskoe gnezdo; Nakanune; Otcy i deti [Rudin; Noble Nest; The day before; Fathers and Sons]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1983. (in Russ.)
- Vitgentshtejn L.** Philosophical works. Moscow, Gnozis, 1994, pt. 1. (in Russ.)

Zenkovsky V. V. Istoriya russkoj filosofii [History of Russian Philosophy]. Leningrad, Ego, 1991, vol. 1, pt. 2. (in Russ.)

Информация об авторе

Марина Алексеевна Широкова

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры политологии, Алтайский государственный университет

Information about the Author

Marina A. Shirokova

Doctor of Sciences (Philosophy), Docent,
Department of Political Science, Altay State University

*Статья поступила в редакцию 11.08.2021;
одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021
The article was submitted 11.08.2021;
approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021*

Научная статья

УДК 1 (091)

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-115-130

Рецепция трактатов Аристотеля «О животных» в России (XVIII – начало XX века)

Оксана Сергеевна Егорова

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
oksana12egorova@gmail.com

Аннотация

В статье проводится анализ фрагментов из научных работ отечественных авторов XVIII – начала XX в., которые содержат отсылки к трактатам Аристотеля «О животных». Делаются выводы о слабой изученности и поверхностной рецепции данных трактатов в указанный период. Трактаты «О животных» не играли заметной роли в русской культуре и преимущественно имели лишь историческую значимость.

Ключевые слова

De Animalibus, Аристотель, «История животных», «О частях животных», «О возникновении животных», рецепция

Для цитирования

Егорова О. С. Рецепция трактатов Аристотеля «О животных» в России (XVIII – начало XX века) // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 115–130. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-115-130

Reception of Aristotle's Works "De Animalibus" in Russia (18th – Early 20th Century)

Oksana S. Egorova

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
oksana12egorova@gmail.com

Abstract

The article is dedicated to the analysis of fragments from the scientific works of Russian authors in 18th – early 20th century, which contain references to Aristotle's "De Animalibus" texts. The author makes a conclusion about poor research and superficial reception of these Aristotle's treatises in this period. "De Animalibus" texts didn't play a big role in Russian culture, having primarily just a historical value.

Keywords

De Animalibus, Aristotle, "History of Animals", "Parts of Animals", "Generation of Animals", Russian culture, reception

For citation

Egorova O. S. Reception of Aristotle's Works "De Animalibus" in Russia (18th – Early 20th Century). *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 115–130. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-115-130

Всестороннее изучение рецепции наследия Аристотеля в русской культуре включает в себя рассмотрение восприятия его биологических работ. К ним относятся пять трактатов, иногда сгруппированных под общим названием «О животных» («De Animalibus»), а именно следующие.

1. «История животных» (Ἱστορία τῶν ζῴων / Historia animalium) (486a5–638b37) – самый объёмный труд «Аристотелева корпуса», являющийся основой биологии Стагирита. Он состоит из десяти книг, в которых содержатся эмпирические и теоретические сведения о животных, включая их систематизацию.

2. «О частях животных» (Περὶ ζῴων μορίων / De partibus animalium) (639a1–697b30) – данный трактат из четырех книг содержит сведения об анатомии и физиологии животных. Примечательно, что вопрос о назначении частей тел животных рассматривается здесь с физиологической и телеологической точек зрения [Афонасин, 2016, с. 735].

3. «О движении животных» (Περὶ ζῴων κινήσεως / De motu animalium) (698a1–704b3) и

4. «О способах передвижения животных» (Περὶ ζῴων πορείας / De inessu animalium) (704a4–714b23) посвящены, как ясно из названия, исследованию во-

просов движения животных. Если в первой работе рассматривается проблема движения как такового, разрабатывается теория его механизма, то вторая посвящена описанию способов передвижения различных видов живых существ [Афонасин, 2016, с. 735].

5. «О возникновении животных» (Περὶ ζῴων γενέσεως / *De generatione animalium*) (715a1–789b20) завершает цикл биологических работ Аристотеля. Данный трактат, состоящий из пяти книг, посвящён вопросам эмбриологии. Как отметил В. П. Карпов [Карпов, 1940, с. 8], он является лишь частным случаем учения о природном возникновении вообще, которому у Аристотеля посвящено исследование «О возникновении и уничтожении» (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς / *De generatione et corruptione*).

Также к биологическим работам Аристотеля часто относят трактат «О душе» (Περὶ ψυχῆς / *De anima*) и семь «Малых сочинений о природе» (*Parva naturalia*). Однако они остаются за рамками данного исследования и будут рассмотрены отдельно.

Следует отметить, что до начала изучаемого периода, т. е. до XVIII в., трактаты Аристотеля «О животных» оказывали значительное влияние на европейскую биологию и медицину. В частности, труд «О возникновении животных» оставался единственным и непревзойдённым руководством по эмбриологии вплоть до XVII столетия [Там же, с. 7], а «История животных» продолжала сохранять своё влияние ещё на протяжении XVIII века [Старостин, 1996, с. 63]. Однако научные открытия, сделанные в XVII–XVIII вв., подорвали авторитет Аристотеля и отодвинули на второй план его биологические работы, но не исключили их совсем из научного контекста. Так, в конце XVIII – первой половине XIX в. в них стали активно обнаруживать ошибки (в первую очередь, в «Истории животных»). И чаще, говоря об Аристотеле, речь шла не о достоверности данных, содержащихся в его работах и авторитете Стагирита, а о частных вопросах биологии, поднимавшихся в его трудах, но решавшихся уже путём обращения к живой природе [Там же, с. 64]. Тем не менее, научные постулаты аристотелевской биологии не утратили своей актуальности и впоследствии. К примеру, В. П. Карпов отмечал, что некоторые вопросы эмбриологии, поднятые Аристотелем, ещё в 1940 г. не получили окончательного решения [Карпов, 1940, с. 41].

Обзор исторической роли биологических трактатов Аристотеля, представленный в статьях В. П. Карпова и Б. А. Старостина, не раскрывает в полной мере особенностей рецепции трактатов Аристотеля «О животных» в русской культуре. Современные исследования М. Н. Громова [Громов, 2010] и Т. В. Чумаковой [Чумакова, 2004; 2005], посвященные изучению рецепции античного наследия, обращаются к древнерусскому периоду, в то время как период с начала XVIII в.

остаётся вне поля зрения учёных. Этот пробел отчасти будет восполнен в данной статье. Учитывая степень разработанности поставленного вопроса, в качестве нижней хронологической границы исследования определён XVIII в. Верхней границей условно взята первая треть XX в. как время деятельности русских авторов, начавших свою работу ещё в досоветский период. Мы посчитали, что наилучшей стратегией для изучения рецепции биологических трактатов Аристотеля в указанный период будет следующий подход. Прежде всего были выявлены и отобраны те фрагменты из научных работ отечественных авторов, которые содержат отсылки к трактатам Аристотеля «О животных». Затем анализ обнаруженных фрагментов позволил определить, к каким именно биологическим трактатам Аристотеля и их частям относятся данные фрагменты, интерпретировать контекст обращения к ним, проследить их рецепцию.

Прежде чем перейти к рассмотрению нашего анализа и его результатов, необходимо отметить следующую особенность: в изучаемый период переводов на русский язык биологических трудов Аристотеля не было. Известно, что «История животных» впервые была переведена В. П. Карповым в 1943 г., однако публикация перевода состоялась лишь в 1996 г. Он же перевел на русский язык и издал трактаты «О частях животных» (1937) и «О возникновении животных» (1940). До этого из указанных трудов Аристотеля лишь незначительные фрагменты были переведены и использованы в научной работе В. В. Латышева [Латышев, 1890, с. 372–385]. Трактаты «О движении животных» (2016, 2017) и «О передвижении животных» (2017) впервые были переведены на русский язык уже в наше время Е. В. Афонасиным [Афонасин, 2016, с. 733–753; 2017, с. 53–92]. Как отмечает в своих работах Т. В. Чумакова [Чумакова, 2004; 2005], в более ранний период идеи и фрагменты из аристотелевских трудов (в некоторых случаях – и из биологических) начали транслироваться в русскую культуру вместе с появлением первых книг. На основании анализа её работ можно заключить, что это были крайне отрывочные, незначительные фактологические сведения, чаще заимствованные из работ европейских авторов, а не напрямую из текстов Аристотеля. Отметим, что переводы на современные европейские языки «Истории животных» – самого значимого из указанных трактатов Аристотеля, появились уже в XVIII–XIX вв. Первый перевод на французский язык вышел в 1783 г. (A.-G. Camus), на немецкий – в 1811 г. (J. G. Schneider), на английский – в 1862 г. (R. Cresswell). Переводы остальных трактатов появились гораздо позже, преимущественно уже в XX в.

В первую очередь обратимся к научным работам отечественных исследователей разных направленностей, содержащих отсылки к трактатам Аристотеля «О животных», однако тематически не посвящённых их изучению. Самым ран-

ним из обнаруженных трудов, отсылающим к «Истории животных» Аристотеля, является «Краткое руководство к красноречию, или Риторика» М. В. Ломоносова – первый русский учебник риторики, впервые изданный Академией наук в 1748 г. Материал из «Истории животных» используется здесь в качестве аргументирующего примера. Рассуждая о скоротечности и недолговечности человеческой жизни, автор, в качестве подтверждения данного тезиса, приводит слова Аристотеля, описавшего «загадочное однодневное существо», жизнь которого, как добавляет М. В. Ломоносов, так же коротка по отношению к человеческой, как человеческая по отношению к вечности [Ломоносов, 1810, с. 251]. Известно, что это насекомое, живущее лишь один день, и отождествляемое современной наукой с подёнкой, описано в «Истории животных» (Hist. An., I 5, 490b1; V. 19, 552b18–24) ¹ [Аристотель, 1996, с. 80, 221, 473]. Следует отметить, что в данном случае автор не указывает название работы Аристотеля, а лишь даёт пересказ его мыслей, что может свидетельствовать о заимствовании информации из вторичных источников.

За фактологическими сведениями к «Истории животных» также обращался русский ученый-эволюционист А. А. Каверзнев. В 1775 г. он опубликовал диссертацию «Von der Abartung der Thiere» («О перерождении животных»), которая в 1778 г. была переведена на русский язык И. Морозовым и без указания автора издана под названием «Философские рассуждения о перерождении животных». В ней, рассуждая об общей родовой принадлежности собак, волков и лис, и в частности – о возможности их скрещивания между собой, А. А. Каверзнев обращается к «Истории животных» за подтверждением собственных научных взглядов, приводя в качестве фактологического примера краткую цитату из «Истории животных» о случаях скрещивания между особями данных семейств (Hist. An., VIII 28, 607a1–3) [Каверзнев, 1778, с. 19–20; Аристотель, 1996, с. 337].

Можно предположить, что наибольший объём упоминаний изучаемых трактатов Аристотеля ввиду тематики их содержания должен приходиться на биологические работы отечественных авторов. Однако в ряде исследованных трудов (в частности, в работах А. О. Ковалевского, И. И. Мечникова, И. П. Сеченова, Н. И. Пирогова) не удалось обнаружить соответствующих отсылок. В этом отношении наибольшей ценностью обладает работа «Очерки истории медицины» (1888) русского философа, врача, историка медицины и натурфилософии С. Г. Ковнера. В ней одна из соответствующих глав, внушительная по объёму (100 страниц), посвящена описанию содержания работ Аристотеля, в том числе и трактатов «О животных». Она даёт общее представление о структуре и содер-

¹ Здесь и далее рус. пер. цит. по: [Аристотель, 1996].

жании трактатов «История животных» и «О частях животных». Автор поочередно излагает структуру содержания всех десяти книг «Истории животных», опираясь на издание немецкого перевода, выполненного Г. Аубертом и Ф. Виммером (H. Aubert, F. Wimmer, «Aristoteles Tierkunde», 1868). Он приводит основные положения из «Истории животных», разбирает вопросы классификации, перечисляет факты, признанные ошибочными, а также важнейшие научно подтвержденные открытия Аристотеля. Структуру и содержание «О частях животных» С. Г. Ковнер излагает, ориентируясь на текст французского издания А. Дидо (A. Firmin-Didot, «Aristotelis opera omnia. Graece et latine», 1854). Неоднократно автор обращается и к трактату «О возникновении животных», содержание которого взаимосвязано с предыдущими работами Аристотеля. Однажды упоминает трактат «О передвижении животных» [Ковнер, 1881, с. 86–125].

Как отметил В. П. Карпов, материал этой главы С. Г. Ковнера изложен под влиянием работ английского писателя, философа и литературного критика Дж. Г. Льюиса (1817–1878). В списке русскоязычной литературы о биологии Аристотеля, который В. П. Карпов составил в статье к переводу «О частях животных», это издание является единственным [Карпов, 1937, с. 30]. Отметим, что фундаментальная работа упомянутого Дж. Г. Льюиса «The Biographical History of Philosophy» (1846) получила широкое распространение в России и в XIX в. выдержала четыре издания (1865, 1889, 1892, 1897). Однако в ней сообщаются лишь общие сведения об изучаемых трактатах Аристотеля. Основное внимание Дж. Г. Льюис уделяет биографии Аристотеля, его методу, логике и метафизике [Льюис, 1885, с. 224–244]. Таким образом, можно утверждать, что приведённая глава из труда С. Г. Ковнера является первой научной работой на русском языке, которая даёт цельное представление о трактатах «История животных» и «О частях животных».

В учебных пособиях по истории философии, в частности, в «Истории древней философии» (1908) С. Н. Трубецкого, трактаты «О животных» не затрагиваются. Описывая биографию и содержание трудов Аристотеля, автор ограничивается лишь перечислением биологических трактатов. При этом он не указывает «О способах передвижения животных», а «Историю животных» определяет как состоящую из девяти книг. Как отмечают издатели, эта работа не была закончена и опубликована посмертно. С. Н. Трубецкой не успел переработать свои записи, используя более современную научную литературу, поэтому некоторым разделам (в частности, об Аристотеле) уделено недостаточно внимания [Трубецкой, 1997, с. 17–18, 405]. Тем не менее, эта работа стала одним из лучших российских учебников по истории древнегреческой философии и выдержала три издания в течение десяти дореволюционных лет.

Мало внимания трактатам Аристотеля «О животных» уделено и в переработанном лекционном курсе по истории зарубежной философии А. Н. Гилярова «Философия в её существе, истории и значении» (1918). Описывая историю смен мировоззрений, автор упоминает, что противники предэволюционных теорий, получивших развитие в конце XVIII – начале XIX в., придерживаясь средневекового миропонимания, опирались на учение Аристотеля о неизменности родов и видов живых существ. В другой работе автор упоминает о «постепенности в природе» [Гиляров, 2007, с. 189; 1891, с. 234]. В обоих случаях речь идёт о теории «ступенеобразного расположения существ» или «лестницы существ». Здесь подразумевается учение Аристотеля об иерархическом расположении тел природы, начиная от самых простых – неорганических, и заканчивая наиболее сложными живыми существами, которые как виды существуют одновременно и являются вечными. Данное учение описано как биологический закон в «Истории животных» (Hist. An., VIII 1, 588b4–589a9) [Аристотель, 1996, с. 301–302], и также этот закон кратко сформулирован в трактате «О частях животных» (Part. An., IV 5, 681a15–20) ² [Аристотель, 1937, с. 137, 204–206].

Также следует упомянуть о научных работах ученых-иностранцев, состоявших на службе в России. Свои труды, за редким исключением, они писали на латинском и иных европейских языках, лишь небольшая часть которых переводилась на русский язык. Это делало исследования доступными лишь для узкого круга образованных специалистов. Однако необходимо отметить работы двух исследователей: немецкого ученого-энциклопедиста и естествоиспытателя П. С. Палласа, также известного своими экспедициями по Сибири и Южной России, и Х. Ф. Маттеи – русско-немецкого филолога, специалиста по древним греческим и латинским рукописям. В «Memoires sur la variation des animaux» («Мемуары об изменчивости животных», 1780) П. С. Палласа, который впервые был переведён на русский язык в 2011 г. [Колчинский, Самокиш, 2011], содержится прямая отсылка к «Истории животных». Рассуждая о скрещивании собак, автор упоминает о древности данного процесса. В качестве аргумента он ссылается на уже упомянутое свидетельство Аристотеля о случаях скрещивания между собаками, волками, лисами и тиграми (Hist. An., VIII 28, 607a1–8) [Колчинский, Самокиш, 2011, с. 82; Аристотель, 1996, с. 337], к которому обращался и А. А. Каверзнев. Б. А. Старостин, отметивший большое влияние биологических трактатов Аристотеля на П. С. Палласа, утверждает, что некоторые аристотелевские идеи (в частности, концепцию об эволюции путём скрещивания), учёный почерпнул в искаженном виде через «Естественную историю» Плиния Старшего

² Здесь и далее рус. пер. цит. по: [Аристотель, 1937].

[Старостин, 1996, с. 29, 63]. Х. Ф. Маттеи, как сообщает Б. А. Старостин, в 1811 г. издал в Москве текст (с комментариями и переводом на латинский язык) византийской рукописи XI в. (она сохранилась без первых трех глав), которая представляет собой компиляцию «Истории животных». Перевод занял первые 90 страниц в сборнике *Ποικίλᾳ Ἑλληνικά seu Varia graeca* («Пестрое собрание греческих рукописей»), которая до сих пор не переведена на русский язык. Кроме того, Х. Ф. Маттеи прославился своими исследованиями по девятой книге «Истории животных» [Старостин, 1996, с. 55], однако дополнительных сведений об этом обнаружить не удалось.

Приведённые примеры наглядно свидетельствуют о редком и поверхностном обращении к трактатам Аристотеля «О животных» в отечественной научной литературе. Чаще авторы обращались к «Истории животных», черпая из неё фактологию. В работах биологической и медицинской направленности прослеживается неостребованность аристотелевских идей. Перечисленные работы отечественных авторов мало способствовали проникновению биологических идей Аристотеля в русскую культуру. Лишь в конце XIX в. из работы С. Г. Ковнера широкая аудитория смогла получить полное и структурированное представление о содержании трактатов «История животных» и «О частях животных».

Далее рассмотрим научные работы отечественных авторов, напрямую относящиеся к изучению биографии и наследия Аристотеля. Следует отметить, что в их числе отсутствуют исследования, непосредственно посвященные трактатам «О животных». Так, в «Журнале министерства народного просвещения» (ЖМНП) – известнейшем российском научно-популярном периодическом издании Академии наук, выходившем в 1834–1917 гг., наследию Аристотеля посвящено 27 публикаций (включая рецензии и переводы) [Классическая древность, 2015, с. 48–52]. Среди данных работ, которые вышли в период с 1843 по 1911 г., сведения об изучаемых трактатах были обнаружены только в двух публикациях.

Первая из них – статья «Аристотель» (1843) отечественного публициста и энциклопедиста Ф. Н. Менцова. Она посвящена биографии и краткому обзору трудов античного философа. Используя добеккеровское разделение трактатов, в числе «естество-испытательных» работ автор перечисляет «Историю животных» (в девяти книгах), «О частях животных» (в четырех книгах), «О способах передвижения животных» и «О возникновении животных» (в пяти книгах), указывая их древнегреческие и латинские наименования. Ф. Н. Менцов даёт самые общие сведения о содержании «Истории животных» и вслед за такими авторами,

как Ж.-Л. Л. де Бюффон, отмечает её высокое научно-историческое значение [Менцов, 1843, с. 10–11, 22–25].

Вторая статья с аналогичным названием «Аристотель» (1857) принадлежит русскому философу и учёному С. С. Гогоцкому. Как и предыдущая работа, она посвящена биографии и обзору трудов Стагирита. Описывая структуру корпуса Аристотеля, автор следует пятитомному изданию древнегреческих текстов Альда Мануция, впервые опубликованному в конце XV в. В рамках второго раздела текстов Аристотеля – «Физики» автор делает русскоязычный перечень названий трактатов «О животных»: «История животных» (в десяти книгах, при этом указывая на поддельность последней), «О частях животных» (в четырех книгах), «О движении животных», «О поступи животных» и «О рождении животных» (в пяти книгах) [Гогоцкий, 1857, с. 62–63]. Кратко излагая основные идеи аристотелевских трудов, С. С. Гогоцкий не указывает их названий. Это, а также тот факт, что статья преимущественно представляет собой компилятивный перевод фрагментов из работ иностранных исследователей, делают проблематичным выявление отсылок к исследуемым трактатам. Можно лишь предположить, что упоминание о «степенях жизни» [Там же, с. 72] в контексте статьи имеет отношение к уже описанной ранее «лестнице существ» (Hist. An., VIII 1, 588b4–589a9; Part. An., IV 5, 681a15–20). В списке научных работ, посвященных изучению наследия Аристотеля, составленном С. С. Гогоцким, в соответствующем разделе указано лишь два издания «Истории животных»: перевод на французский «l'Histoire des animaux» (A.-G. Camus, 1783) и критическое издание на немецком «Historia de animalibus» (J. G. Schneider, 1811), без упоминания каких-либо исследовательских работ [Там же, с. 82]. В «Философском словаре», который во время написания исследуемой статьи готовился к выходу под руководством С. С. Гогоцкого [Гогоцкий, 1876], отсутствует информация об изучаемых трактатах. Всё это свидетельствует о меньшей значимости для автора трактатов «О животных» в сравнении с другими текстами Корпуса.

Помимо указанных статей в изучаемый период был опубликован научно-популярный биографический очерк «Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность» (1892) русской женщины-математика и педагога Е. Ф. Литвиновой. Эта известная работа посвящена биографии и обзору трудов Стагирита. Как и в случае со статьёй С. С. Гогоцкого, в основе очерка лежит компилятивный авторский перевод фрагментов из работ иностранных авторов. Это можно утверждать, исходя из сопоставления и анализа фрагментов текстов данных работ. Рассматривая основные положения трудов Аристотеля, Е. Ф. Литвинова редко указывает их конкретные наименования. Так, здесь были выявлены следующие отсылки к трактатам «О животных»: краткий пересказ классификации

животных, упоминание теории самозарождения живых организмов из неживой материи [Литвинова, 1892, с. 49–50]. Как отмечает Б. А. Старостин, у Аристотеля отсутствует единая развёрнутая, теоретически обоснованная классификация. То, что мы называем его «классификацией» животных (отметим, что сам Аристотель не использовал данный термин [Орлов, 2006, с. 3]), представлено в «Истории животных» в виде многочисленных концептуальных упоминаний о родовых и видовых физиологических признаках различных животных, а её теоретическое обоснование представлено преимущественно в трактатах «О частях животных» и «О возникновении животных». Однако в философской и теоретико-биологической литературе, по мнению Б. А. Старостина, касаясь данного вопроса, обращались именно к «Истории животных» [Старостин, 1996, с. 11, 42, 47]. Теория самозарождения живых организмов проходит через весь трактат «О возникновении животных» и присутствует во второй части «Истории животных» (в частности, Hist. An., V 15, 546b18–24; VI 15, 569a25–569b4) [Аристотель, 1996, с. 209, 256]. Как отметил Б. А. Старостин, приверженность Аристотеля этому учению, устаревшему уже во времена Стагирита, нанесла ущерб не только трудам античного философа, но и последующей науке [Старостин, 1996, с. 40].

Помимо этого Е. Ф. Литвинова упоминает аристотелевское допущение вечности и неизменности видов живых существ, косвенно отсылающее к вышеописанной концепции «лестницы существ» (Hist. An., VIII 1, 588b4–589a9; Part. An., IV 5, 681a15–20). Касаясь вопроса полов, она приписывает Аристотелю учение о том, что назначение природы заключается в создании мужчин, в то время как женщины – некоторое уродство, поскольку у человеческого зародыша «не было достаточно сил развиться вполне». Также автор отмечает, что Аристотель считал ненормальным явлением, если сын не был похож на отца [Литвинова, 1892, с. 50]. Не выходя за рамки биологических трактатов Аристотеля, отметим, что тематически схожие мысли Аристотель излагает в трактате «О возникновении животных» (в частности, IV, 3, 767a, 42–43 – 767b, 1–17) [Аристотель, 1940, с. 167]. Однако здесь есть некоторые отличия от тезисов Е. Ф. Литвиновой. Так, говоря о человеческих «уродах», Аристотель имеет в виду не женщин как таковых, а людей обоего пола, имеющих врождённые физиологические отклонения, из-за которых они «не имеют даже сходства с человеком». Это «ошибки природы», возникновение которых не является необходимым по природе. Данную неточность Е. Ф. Литвиновой, по всей вероятности, создаёт дальнейшее замечание Аристотеля. Последний отмечает, что некоторой степенью «уродства» или отклонения от природы можно рассматривать, например, непохожесть детей (не только мальчиков, но и девочек) на родителей. А начало данного процесса, со-

гласно Аристотелю, можно свести к факту появления самки (однако «необходимой по природе») [Аристотель, 1940, с. 167, 240].

Подводя итоги обзора аристотелевского учения об органической природе, занявшего страницу, Е. Ф. Литвинова отмечает большое значение данных трудов для зоологии и сравнительной анатомии, ссылаясь на мнение известных натуралистов Ж.-Л. Л. де Бюффона и Ж. Л. Кювье [Литвинова, 1892, с. 50]. Отметим, что некоторые фрагменты приведённой главы содержательно сходны с соответствующими фрагментами статьи С. С. Гогоцкого, хотя и имеют интерпретационные различия. Вероятно, в данном случае авторы опирались на одни и те же источники. В качестве избранной библиографии к своей работе Е. Литвинова перечисляет монографии европейских авторов (преимущественно на английском языке, реже – на немецком), вышедшие в XIX в. [Там же, с. 4]. Тематически они посвящены изучению отдельных разделов аристотелевского наследия: физики, этики, метафизики. Работы, относящиеся непосредственно к биологии Аристотеля, отсутствуют. Также в списке имеются биографические работы об античном мыслителе. В частности, монография Дж. У. Блейсли «A life of Aristotle» (1839) – первая подобная англоязычная работа. Однако содержащиеся в ней сведения о трактатах «О животных» крайне фрагментарны [Blakesley, 1839].

Таким образом, исследования отечественных авторов, посвящённые биографии и наследию Аристотеля, редко содержат сведения о трактатах «О животных». Появившиеся лишь в середине XIX в., подобные работы в большинстве случаев довольствуются перечислением названий аристотелевских трактатов, а также кратким упоминанием наиболее известных идей.

Исходя из результатов исследования можно заключить, что трактаты Аристотеля «О животных» на протяжении изучаемого периода оставались малоизвестными широкой публике и не играли заметной роли в культуре: в кругу авторов, писавших о Стагирите, зачастую они были слабо изученными; единая общепринятая структура работ Аристотеля отсутствовала; часто сведения заимствовались из второстепенных источников; переводов трактатов на русский язык не было. В защиту отечественной истории философии можно добавить следующее. Главным преимуществом европейской историко-философской традиции в изучаемый период являлось наличие изданий античных текстов, а также их переводов, в частности «Истории животных», на французский, немецкий, английский языки. Однако, судя по содержанию работ европейских исследователей, на которые опирались отечественные авторы, а также трудов, которые переводились на русский язык, за пределами узкого круга специалистов трактаты Аристотеля «О животных» оставались малоизученными, о чем свидетельству-

ет отсутствие специальных работ, посвящённых трактатам; фрагментарные сведения о них в биографических и иных работах, затрагивающих наследие Аристотеля. Таким образом, можно утверждать, что как в России, так и на Западе интерес к биологическим трактатам в полной мере проявился только после 60-х гг. XX в., что обусловлено подъёмом интереса к естествознанию в целом и биологическим наукам в частности.

Список литературы

- Аристотель.** История животных / Пер. В. П. Карпов; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: Росс. гос. гуманит. ун-т, 1996. 528 с.
- Аристотель.** О возникновении животных / Пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В. П. Карпов; М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940 (Классики естествознания). 250 с.
- Аристотель.** О частях животных / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. В. П. Карпов. М.: Гос. изд-во биол. и мед. лит., 1937. 220 с.
- Афонасин Е. В.** Аристотель о движении животных // ΣΧΟΛΗ (Scholē). Философское антиковедение и классическая традиция. 2016. Т. 10.2. С. 733–753.
- Афонасин Е. В.** Два трактата Аристотеля о движении животных (De motu animalium и De incessu animalium) // Аристотель: идеи и интерпретации. Сер. «Гуманитарные науки в исследованиях и переводах» / Под ред. М. С. Петровой. М.: Аквилон, 2017. С. 53–92.
- Гиляров А. Н.** Платон как исторический свидетель: Опыт ист.-филос. критики. Киев: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К. в Москве, 1891. Т. 1: Методология и свидетельства о философах. 358 с.
- Гиляров А. Н.** Философия в ее существе, значении и истории // Гиляров А. Н. Соч.: В 4 т. Мелитополь: ИД МГТ, 2007. Т. 1 (1). 348 с. (Серия «Антология украинской мысли»)
- Гогоцкий С. С.** Аристотель // Журн. мин-ва нар. просв., 1857. Ч. ХСVI, отд. V. С. 53–84.
- Гогоцкий С. С.** Философский словарь, или Краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. Киев: Киев. телеграф, 1876. 145 с.
- Громов М. Н.** Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010. 190 с.
- [Каверзнев А. А.]** Философическое разсуждение о перерождении животных / Пер. И. Морозов. СПб., 1778. 29 с.
- Карпов В. П.** Аристотель и его научный метод // Аристотель. О частях животных / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и примеч. В. П. Карпова. М.: Гос. изд-во биол. и мед. лит., 1937. С. 9–28.

- Карпов В. П.** Аристотель и античная эмбриология // Аристотель. О возникновении животных / Пер. с греч., вступ. ст. и примеч. В. П. Карпова. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 7–48. (Классики естествознания)
- Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения: (ЖМНП): аннотированный указатель статей, 1873–1917 гг. Сост. А. И. Рубан. СПб.: Bibliotheca Classica Petropolitana; Реноме, 2015. 432 с.
- Ковнер С. Г.** Очерки истории медицины. Киев, 1888. Вып. 3. Платон. С. 28–129.
- Колчинский Э. И., Самокиш А. В.** П. С. Паллас «Мемуар об изменчивости животных» // Историко-биол. исслед. 2011. Т. 3. № 3. С. 72–87.
- Латышев В. В.** Аристотель // Изв. древ. писателей греч. и лат. о Скифии и Кавказе. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1890. Т. 1: Греческие писатели. С. 372–385.
- Литвинова Е. Ф.** Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность. СПб.: Тип. и лит. И. Г. Салова, 1892. 78 с.
- Ломоносов М. В.** Краткое руководство к красноречию: Книга первая, в которой содержится риторика показывающая общие правила обою красноречия то есть оратории и поэзии. СПб.: Имп. Акад. наук, 1810. 327 с.
- Льюис Дж. Г.** История философии в жизнеописаниях. 1885. Т. 1. 304 с.
- Менцов Ф. Н.** Аристотель // Журн. мин-ва нар. просв., 1843. Ч. XXXVII, отд. V. С. 1–30.
- Орлов Е. В.** Аристотель об основаниях классификации // Философия науки. 2006. № 2 (29). С. 3–31.
- Старостин Б. А.** Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных / Пер. В. П. Карпов; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: Росс. гос. гуманитарн-т, 1996. С. 7–68.
- Трубецкой С. Н.** Курс истории древней философии. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский двор, 1997. 576 с.
- Чумакова Т. В.** К вопросу о рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Вече. 2004. № 16. С. 243–256.
- Чумакова Т. В.** Рецепции Аристотеля в древнерусской культуре // Человек. 2005. № 2. С. 58–69.
- Blakesley J. W.** A life of Aristotle: including a critical discussion of some questions of literary history connected with his works. London, John W. Parker & Son, 1839, 181 p.

References

- Aristotle.** Istoriya zhivotnykh [History of Animals]. Transl. by V. P. Karpov; ed. by B. A. Starostin. Moscow, Rossiisk. gos. gumanit. un-t, 1996, 528 p. (in Russ.)
- Aristotle.** O vozniknovenii zhivotnykh [Generation of Animals]. Transl. by V. P. Karpov. Moscow, Leningrad, AS USSR Publ., 1940, 250 p. (in Russ.)
- Aristotle.** O chastyakh zhivotnykh [Parts of Animals]. Transl. by V. P. Karpov. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo biologicheskoi i meditsinskoi literatury, 1937, 220 p. (in Russ.)
- Afonasin E. V.** Aristotel' o dvizhenii zhivotnykh [Aristotle on the Movement of Animals]. *ΣΧΟΛΗ (Scholē). Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya [Ancient Philosophy and The Classical Tradition]*, 2016, vol. 10.2, pp. 733–753. (in Russ.)
- Afonasin E. V.** Dva traktata Aristotelya o dvizhenii zhivotnykh (De motu animalium i De inessu animalium) [Two Aristotle's Works on the Movement of Animals (De motu animalium i De inessu animalium)]. In: *Aristotel': idei i interpretatsii. Ser.: "Gumanitarnye nauki v issledovaniyakh i perevodakh" [Aristotle: Ideas and Interpretations. Series: Liberal Arts in Researches and Translations]*. Ed. by M. S. Petrova. Moscow, Akvilon, 2017, pp. 53–92. (in Russ.)
- Blakesley J. W.** A life of Aristotle: including a critical discussion of some questions of literary history connected with his works. London, John W. Parker & Son, 1839, 181 p.
- Chumakova T. V.** K voprosu o retseptsii Aristotelya v drevnerusskoi kul'ture [On the Problem of Aristotle's Reception in Ancient Rus' Culture]. *Veche*, 2004, no. 16, pp. 243–256. (in Russ.)
- Chumakova T. V.** Retseptsii Aristotelya v drevnerusskoi kul'ture [Aristotle's Receptions in Ancient Rus' Culture]. *Chelovek [Human]*, 2005, no. 2, pp. 58–69. (in Russ.)
- Gilyarov A. N.** Platon kak istoricheskii svidetel': Opyt ist.-filos. Kritiki [Plato as a Historical Witness]. Kiev, Tipo-lit. t-va I.N. Kushnerev i K. v Moskve, 1891, vol. 1: Metodologiya i svidetel'stva o filosofakh [Methodology and Evidences about Philosophers], 358 p. (in Russ.)
- Gilyarov A. N.** Filosofiya v ee sushchestve, znachenii i istorii [Philosophy in its Essence, Meaning and History]. In: *Gilyarov A. N. Complete Works. In 4 vols. Melitopol, Izd. dom MGT, 2007, vol. 1 (1), 348 p. (in Russ.)*
- Gogotsky S. S.** Aristotel' [Aristotle]. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya [Ministry of National Education Journal]*, 1857, pt. XCVI, dep. V, pp. 53–84. (in Russ.)

- Gogotsky S. S.** *Filosofskii slovar', ili Kratkoe ob'yasnenie filosofskikh i drugih nauchnykh vyrazhenii, vstrechayushchikhsya v istorii filosofii* [Philosophical Dictionary or Brief Explanation of Philosophical and other Scientific Terms, That could be found in the History of Philosophy]. Kiev, Kievsky Telegraf, 1876, 145 p. (in Russ.)
- Gromov M. N.** *Obrazy filosofov v Drevnei Rusi* [Philosophers' Images in Ancient Rus']. Moscow, IPh RAS, 2010, 190 p. (in Russ.)
- [**Kaverznev A. A.**] *Filosoficheskoe razsuzhdenie o pererozhdenii zhivotnykh* [Philosophical Discourse on the Animals' Rebirth]. Transl. by I. Morozov. St. Petersburg, 1778, 29 p. (in Russ.)
- Karpov V. P.** *Aristotel' i ego nauchnyi metod* [Aristotle and his Scientific Method]. In: *Aristotle. O chastyakh zhivotnykh* [Parts of Animals]. Transl. by V. P. Karpov. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo biologicheskoi i meditsinskoi literatury, 1937, pp. 9–28. (in Russ.)
- Karpov V. P.** *Aristotel' i antichnaya embriologiya* [Aristotle and Ancient Embryology]. In: *Aristotle. O vozniknovenii zhivotnykh* [Generation of Animals]. Transl. by V. P. Karpov. Moscow; Leningrad, AS USSR Publ., 1940, pp. 7–48. (in Russ.)
- Klassicheskaya drevnost' v Zhurnale Ministerstva narodnogo prosveshheniya: (ZhMNP): annotirovannyi ukazatel' statei, 1873–1917 gg.* [Classical Antiquity in Ministry of National Education Journal: Annotated Index of Articles]. Ed. by A. I. Ruban. St. Petersburg, Bibliotheca Classica Petropolitana; "Renome", 2015, 432 p. (in Russ.)
- Kovner S. G.** *Ocherki istorii meditsiny* [Essays on the History of Medicine]. Kiev, 1888, iss. 3. *Platon* [Plato], pp. 28–129. (in Russ.)
- Kolchinsky E. I., Samokish A. V.** P. S. Pallas "Memuar ob izmenchivosti zhivotnykh" [P. S. Pallas "Mémorial on the Changeability of Animals"]. *Istoriko-biologicheskie issledovaniya* [Studies in the History of Biology], 2011, vol. 3, no. 3, pp. 72–87. (in Russ.)
- Latyshev V. V.** *Aristotel'* [Aristotle]. In: *Izvestiya drevnikh pisatelei grecheskikh i latinskikh o Skifii i Kavkaze* [Information of Ancient Greek and Latin Authors about Scythia and Caucasus]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoi Akademii Nauk, vol. 1: *Grecheskie pisateli* [Greek Authors], 1890, pp. 372–385. (in Russ.)
- Litvinova E. F.** *Aristotel', ego zhizn', nauchnaya i filosofskaya deyatel'nost'* [Aristotle, His Life, Scientific and Philosophical Activity]. St. Petersburg, Tip. i lit. I. G. Salova, 1892, 78 p. (in Russ.)
- Lomonosov M. V.** *Kratkoe rukovodstvo k krasnorechiyu: Kniga pervaya, v kotoroi sodержitsya ritorika pokazuyushchaya obshchiya pravila oboego krasnorechiya*

- to est' oratorii i poezii [Brief Guide to Oratory: First Book, that Contains Rhetoric, That Shows General Rules of Oratory, Specifically Oratory and Poetry]. St. Petersburg, Imperatorskaya Akademiya nauk, 1810, 327 p. (in Russ.)
- Lyuis Dzh. G.** Istoriya filosofii v zhizneopisaniyakh [History of Philosophy in Biographies], 1885, vol. 1, 304 p. (in Russ.)
- Mentsov F. N.** Aristotel' [Aristotle]. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Ministry of National Education Journal], 1843, pt. XXXVII, dep. V, p. 1–30. (in Russ.)
- Orlov E. V.** Aristotel' ob osnovaniyakh klassifikatsii [Aristotle on the Foundations of Classification]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2006, no. 2 (29), pp. 3–31. (in Russ.)
- Starostin B. A.** Aristotelevskaya "Istoriya zhivotnykh" kak pamyatnik estestvenno-nauchnoi i gumanitarnoi mysli [Aristotle's "History of Animals" as a Monument of Natural Science and Humanitarian Thought]. In: Aristotle. Istoriya zhivotnykh [History of Animals]. Transl. by V. P. Karpov; ed. by B. A. Starostin. Moscow, Rossiisk. gos. gumanit. un-t, 1996, pp. 7–68. (in Russ.)
- Trubetskoi S. N.** Kurs istorii drevnei filosofii [History of Ancient Philosophy Class]. Moscow, Gumanit. izd. centr VLADOS; Russkii dvor, 1997, 576 p. (in Russ.)

Информация об авторе

Оксана Сергеевна Егорова

младший научный сотрудник Института философии и права СО РАН

Information about the Author

Oksana S. Egorova

Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 28.07.2021;

одобрена после рецензирования 23.09.2021 принята к публикации 23.09.2021

The article was submitted 28.07.2021;

approved after reviewing 23.09.2021; accepted for publication 23.09.2021

Научная статья

УДК 091

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-131-145

Остров у берегов «Terra Australis Incognita»: мыслительный эксперимент Г. Невилла и политическая философия Т. Гоббса

Василий Васильевич Мархинин

Сургутский государственный университет

Сургут, Россия

marhinin.basilio@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5024-2452>

Аннотация

Статья посвящена анализу идей философской повести Г. Невилла «Остров Пайнов». В работе исследуется историко-философский контекст повести, выявляется специфика взглядов Невилла на проблемы социогенеза и возникновения государства, рассматриваются особенности предложенной им интерпретации таких концептов, как природа человека, общественный договор, власть и право. Теоретический контекст рассуждений Невилла задается гоббсовским учением об общественном договоре. Невилл переосмысливает механицистское представление своего знаменитого современника о природе человека. Опираясь на доступные ему этнографические наблюдения за примитивными обществами, Невилл в ходе своеобразного мыслительного эксперимента реконструирует процесс социогенеза и, солидаризуясь с рядом выводов Гоббса о природе человека, избегает пессимистического взгляда на общественные отношения без участия в них Левиафана.

Ключевые слова

философия раннего Нового времени, политическая философия, происхождение государства, право, социальные нормы

Для цитирования

Мархинин В. В. Остров у берегов «Terra Australis Incognita»: мыслительный эксперимент Г. Невилла и политическая философия Т. Гоббса // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 131–145. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-131-145

An Isle Near *Terra Australis Incognita*: Henry Neville's Mental Experiment and Political Philosophy of Thomas Hobbes

Vasily V. Markhinin

Surgut State University

Surgut, Russian Federation

markhinin.basilio@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5024-2452>

Abstract

The paper analyzes the ideas of H. Neville's philosophical novel "The Isle of Pines". The scope of the research is to make sense of its place within the context of Early Modern political philosophy, and especially its linkage with the Hobbesian theories of human nature, sovereignty and inevitable conflict engaging pre-political communities into *bellum omnium contra omnes*. Rethinking Hobbesian views on the natural state Neville replaces his mechanical interpretation of human's passions and behavioral patterns with a historical perspective. Taking into his account contemporary ethnographical knowledge Neville set a mental experiment and found out that a *Hobbesian trap* before the emergence of a state was not inevitable as well as the lack of social norms. We argue that Neville's novel was an attempt to escape Hobbesian pessimism and to describe the emergence of social and political structures as a historical and evolutionary process.

Keywords

Early Modern philosophy, political philosophy, origin of state, social norms

For citation

Markhinin V. V. An Isle Near *Terra Australis Incognita*: Henry Neville's Mental Experiment and Political Philosophy of Thomas Hobbes. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 131–145. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-131-145

В 1688 г. в Лондоне вышла в свет брошюра, получившая известность под сокращенным названием «Остров Пайнов». Ее текст был составлен из трех писем и отчета голландского капитана Генриха Корнелиуса Ван Слёттена о путешествии в Ост-Индию, во время которого у берегов *Terra Australis Incognita* был открыт новый остров, населенный многочисленным народом, говорящим на «хо-рошем английском языке».

Рассказ о путешествии был мистификацией, созданной Генри Невиллом (1620–1694), государственным деятелем и социальным мыслителем из круга Джеймса Харрингтона. В скором времени сочинение приобрело общеевропейскую известность и самостоятельную, неподвластную автору жизнь. «Остров Пайна» был переведен на несколько европейских языков и уже без участия Невилла снабжен новыми подробностями в процессе перевода и переиздания

на родном языке. На рубеже 18 и 19 в. книга была прочно забыта, и интерес к ней возродился лишь в начале 20 столетия.

Социальные идеи Невилла на протяжении почти трех веков вплоть до библиографического исследования У. Форда и его публикации «Острова» [Ford, Neville, 1920] ¹ ассоциировались с другими трудами, в первую очередь – с диалогом «Возрожденный Платон» и переводами Макиавелли на английский язык. Возобновление интереса к «Острову» было связано, в первую очередь, с осмыслением его места в истории художественной литературы [Aldridge, 1950; McKeon, 1987], утопической мысли [Boesky, 1995; Bruce, 1999; Stillman, 2006; Эрлихсон, 2008]; с анализом колониальной, расовой [Beach, 2000; Hughes, 2007; Ladani, 2014] и гендерной [Aldridge, 1950; Wiseman, 2001; Stillman, 2006] проблематики в литературе Нового времени. Широкий круг тем, включающий те, что обозначены выше, рассматривается в монографии Дж. Шектера [Scheckter, 2011] и статьях Г. Мальберг [Mahlberg, 2006; 2009; 2012 и др.]. Несмотря на обилие работ, посвященных Невиллу, историко-философскому контексту «Острова Пайнов» до сих пор не уделялось достаточного внимания. В первую очередь, это относится к связям между идеями Невилла и социальной философией Гоббса ². Настоящее исследование призвано отчасти заполнить этот пробел.

Естественное состояние вне естественных условий: постулаты Гоббса и эмпирические условия социогенеза

Крупнейшее достижение Гоббса в политической философии связано с переосмыслением идеи общественного договора, которая в его времена стала практически общим местом. В теологическом варианте она восходила к Фоме Аквинскому: Богу угодно было наделить людей потенциями и потребностями социального порядка, благодаря которым они вскоре после грехопадения заключили договор, установивший правительство и законы, а затем на протяжении всей истории продолжали создавать различные политические формы, заключая новые договоры.

Гоббс прибегает к иной постановке проблемы и начинает поиск объективных, материальных предпосылок социогенеза. Их он обнаруживает в особенностях телесной и ментальной организации людей. На этом пути Гоббс сталкивает-

¹ Все дальнейшие ссылки на «Остров Пайнов» даются по этому изданию; указываются только номера страниц.

² О месте Невилла в кругу мыслителей гоббсовской эпохи см: [Sullivan, 2004, pp. 174–198]; свидетельство о внимании Гоббса к идеям Невилла сохранил их младший современник Дж. Обри [Aubrey, 1898. 1.289].

ся с несколькими противоречиями, которые не разрешаются им самим, хотя и не могут оставаться незаметными для внимательного читателя.

Первое из них связано с особенностями его трактовки опыта. Именно опыт является основанием для признания верными или неверными различных теоретических положений – этот принцип Гоббс использует для разрушения вербальных конструкций схоластицизма. Никакой силы не могут иметь теории, игнорирующие опыт, рожденный в реальном взаимодействии материи, из которой состоит человек, со столь же вещественной действительностью окружающего мира. Но опыт есть «воспоминание о последовательности, в которой вещи идут друг за другом, о том, какие из них предшествуют другим, какие следуют за ними, и какие происходят одновременно» [Hobbes, 1928. 4.6] и, хотя «все знание начинается с опыта, и поэтому также новый опыт есть начало нового знания, а увеличение опыта есть увеличение знания» [Ibid., 9.18], опыт есть субъективное состояние, память об ощущениях, которые испытал конкретный индивид. Следовательно, он не может рассматриваться как основание для выводов универсального характера, ведь одни и те же объекты способны во взаимодействии с разными людьми порождать неодинаковые ощущения.

Таким образом, опыт не может ничего сказать о ключевых категориях социального знания, например, о справедливости или несправедливости. Ведь «уничтожение или нарушение договора есть то, что называют УЩЕРБОМ, состоящим в действии или бездействии, которое и называется по этой причине НЕСПРАВЕДЛИВЫМ» [Ibid., 16.2], а «слова «справедливое», «несправедливое», справедливость», «несправедливость» двусмысленны (...) ведь справедливость и несправедливость, если они применяются к действиям, обозначают одно и то же, и в зависимости от того, причиняют они вред или нет, они и называются справедливыми или несправедливыми» [Ibid., 16.4] Таким образом, для познания смысла социальных категорий нужен не опыт, а указание суверена, который по своему произволу устанавливает нормы для регулирования социальных действий.

Справедливость, законность, порядок в отношениях людей не могут в рамках такого подхода рассматриваться в их историческом развитии, поскольку такое развитие, в свою очередь, не может быть понято иначе как через *исторический* опыт. Но само понятие исторического опыта чуждо гоббсовской философии. Гоббс имеет дело с абстрактными людьми, стоящими вне истории, с «такими, будто они только что появились из земли как грибы и выросли без каких-либо обязательств по отношению друг к другу» [Hobbes, 1949. VIII.10]. Его анализ естественного состояния и общественного договора – мыслительный эксперимент, в котором характеристики человеческой природы постулируются вне контекста

каких-либо исторических обстоятельств. Социогенез у Гоббса показан как механический, а не исторический процесс: стимул к общественному договору – эгоизм, цель, ради которой люди создают государство – выживание, силы, движущие индивида от эгоистического одиночества к общественной жизни – разум и страсти.

Гоббс обращает внимание на то, что в сообществе людей, в отличие от муравейника или улья, социальный порядок не возникает спонтанно и не воспроизводится сам собой. Вообще природа человека содержит такие характеристики, которые отсутствуют у общественных животных. Так, люди обладают чувствами чести и достоинства (аналогов этих чувств у животных нет); диапазон желаний, типичный для людей, гораздо шире, чем тот, которым могут обладать животные. Наконец, только люди размышляют о своем положении в мире и при помощи риторики представляют одно и то же положение вещей в более или менее выгодном свете [Ibid., V.5.]. Все эти элементы человеческой природы встраиваются в ткань социальных отношений, но они же и способствуют эскалации конфликтов до уровня «войны всех против всех», и мешают согласовывать индивидуальные устремления ради общего блага. Помехой на пути возникновения социального порядка являются и «животные» качества человека: стремление к обладанию материальными благами и инстинкт самосохранения, а специфически человеческие черты лишь усиливают их.

Таким образом, и создание устойчивых социальных связей, и их воспроизводство требует дополнительного, не природного, механизма – суверенитета, растворяющего личные воли в общей.

Стройность этой теории обманчива. Обостренный инстинкт самосохранения блокирует возможность для кооперации и договора: доверять другому – опасная стратегия в условиях войны всех против всех; снижение этого инстинкта также может способствовать как уменьшению, так и росту взаимной агрессии. Трактовка разума у Гоббса также амбивалентна – в краткосрочной перспективе безопасное достижение целей не обязательно подразумевает стратегию умиротворения. Способность сознать долгосрочные интересы не избавляет от сомнения по поводу наличия такой же способности у других людей. Чтобы договор состоялся, нужны не сами по себе разум и инстинкт самосохранения, а их оптимальный баланс. Но если такой баланс достигнут, нужды в суверене уже нет, и сотрудничество индивидов будет устроено чем-то вроде «невидимой руки» разумного эгоизма. Не менее проблематичны и доводы Гоббса в пользу того, что прекращение войны через создание суверена дает индивиду бесспорные выгоды [Darat, 2017].

Противоречия гоббсовской договорной теории связаны с тем, что концепты, из которых она состоит, адекватны не личному, а историческому опыту. Если же «справедливость», «закон», «конфликт», «интересы», «власть» и т. п. остаются абстракциями, составленные из них теоремы будут обладать весьма скромной эвристической силой. Неразрешенные противоречия гоббсовской политической философии являются тем контекстом, в котором следует рассматривать историю Невилла о жизни нескольких поколений людей на необыкновенном острове, лежащем неподалеку от берегов *Terra Australis Incognita*.

Из райского сада – в «естественное состояние»: Невилл в роли этнографа и социолога

Повествование Невилла об истории островитян описывает путь человеческого сообщества от безмятежной жизни на блаженном острове³ к конфликтам и сравнительно сложным формам общественной организации. Рассказ о событиях на острове воспроизводит условия мыслительного эксперимента Гоббса, но развивается несколько иначе.

В 1569 г. на остров во время шторма попадает корабль английского купца, следующего с семьей, слугами и командой в Индию для основания фактории. В крушении у берегов острова погибает большая часть экипажа; благополучно достигают суши только хозяйская дочь, счетовод Джордж Пайн, две служанки и чернокожая рабыня. На острове поселенцы обнаруживают исключительно благоприятный климат, изобилие съедобных фруктов и орехов, моллюсков, рыбы, птиц наподобие уток, и зверей, напоминающих коз. Ни других людей, ни хищников на острове нет.

Джордж Пайн становится мужем всех четырех женщин, и вскоре на свет появляются десятки их потомков. Около 1629 г. Джордж Пайн, достигший восьмидесяти лет, проводит вторую перепись (1789 человек) и предпринимает масштабную реформу: население острова делится на четыре племени, названные по именам жен Джорджа – Инглиши, Спарксы, Треворы и Филлы. Население острова в целом получает название «английских пайнов». Реформа сопровождается проповедью верности христианству. Джордж Пайн провозглашает верховным правителем острова своего старшего сына, Генри Спаркса. Вскоре после этого Джордж умирает.

³ Описание острова Пайнов стилизовано под античные описания островов блаженных. Ср., напр., Ford, Neville, 1920, pp. 77–78 и Плутарх, 1994. 8.2-3.

Спустя некоторое время часть островитян во главе с братом Генри, Джоном Филлом, отпала от чтения Библии, предалась инцесту, супружеской неверности и грабежам. Для борьбы с ними Генри Спаркс создает партию единомышленников и нападает на врагов. В результате он становится лидером всех английских пайнов⁴. Главарь насильников был захвачен и казнен, а уцелевшие мятежники помилованы. Генри Спаркс совместно с советниками учреждает драконовские законы против сексуальных преступлений, членовредительства, покушения на собственность, пренебрежения религией и непочтения к правителю [73]. Для обеспечения законности назначаются соправители – по одному в каждом племени.

Джордж Пайн и его спутницы становятся основателями нового общества, в условиях, максимально близких к тем, где люди «вырастают из земли подобно грибам без каких-либо обязательств по отношению друг к другу». На райском острове нет ни статусных различий, ни условностей цивилизации. Джордж в записке для потомков описывает эти дни как время беззаботности и ничем не ограниченной сексуальной свободы [65–68]. Абсолютное равенство и отсутствие правил, тем не менее, не приводят пятерых островитян к конфликту – он блокируется благоприятными природными условиями, неприхотливостью и любвеобильностью поселенцев.

Из неутомимого любовника Джордж Пайн с приближением старости превращается в патриарха: он устраивает браки своих детей, определяет им место для дальнейшей жизни, проводит переписи и проповедует нравственные и религиозные правила. Тем не менее, вскоре после смерти Джорджа происходит вспышка братоубийственного насилия и возникает новый строй, похожий не на государство, а на описываемое Гоббсом естественное состояние, в котором люди «не имеют никакого правительства, кроме власти маленьких родов-семей, внутри которых мирное сожительство обусловлено естественными вожделениями» [Гоббс, 1991. 1.13]. Гоббс в своем описании естественного состояния отводит важное место отношениям собственности. Она же становится весомым фактором в жизни второго поколения островитян: пятая статья законов Генри Спаркса устанавливает наказание за преступления против собственности.

Генри Спаркс сумел сплотить вокруг себя единомышленников при помощи риторики, искусства представлять по своему произволу различные вещи худшими или лучшими в сравнении с их действительными качествами. Ради мобилизации сторонников Генри Спаркс сумел поставить инцест, блуд и адюльтер

⁴ Ср. политическую карьеру Генри Спаркса в описании Невилла [72–73] с карьерой меланезийского вождя-бигмена в реконструкции современного антрополога [Салинс, 2018, с. 24–25].

в один ряд с сексуальным насилием и убийством. Очевидно, что с позиции непредвзятой оценки первые три деяния не влекут ни одного из пагубных последствий, которые связаны с последними двумя. Сексуальные излишества, совершаемые по обоюдному согласию, явно были представлены в свете гораздо худшем по сравнению с действительностью. После победы Генри Спаркс устанавливает законы, призванные умиротворить остров. Ни один из этих законов не вводит наказания за инцест, зато караются иные «гнусности», которые не вменялись в вину сообщникам Филла – богохульство, непочтение к правителю, отказ от посещения общих праздников. Генри Спаркс, очевидно, по достоинству оценил возможности риторики и позаботился и о том, чтобы сохранить за собой возможность воздействовать на умы своих соотечественников в дальнейшем.

В естественном состоянии «есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна» [Ibid.]. Вывод о неизбежности столь безрадостного положения вещей до рождения Левиафана Гоббс выводит из тезиса о принципиальной непредсказуемости поведения людей вне эффективной системы правил и санкций. Действительно, если верно, что люди более всего ценят собственное удовольствие и не сдерживаются ничем, кроме ограниченности собственных физических и ментальных возможностей, наиболее разумной стратегией будет тотальное недоверие и известный принцип «лучшая защита – нападение». Преодолеть это положение можно только учредив суверена: он лишит всех и каждого естественной свободы и установит правила, которые не обязательно будут комфортны сами по себе, но зато будут единообразны и предсказуемы. Но учреждение суверена проблематично с точки зрения постулатов самого Гоббса. Чтобы договор состоялся, способность к кооперации (готовность доверять другому) и индивидуальное благоразумие (недоверие к другому) должны прийти в состояние баланса, но гоббсовская социальная механика не дает оснований считать, что система замрет в точке равновесия. Война всех против всех, в соответствии с положениями социальной философии Гоббса, может завершиться договором, учреждающим суверена, разве что случайно.

Пересмотр некоторых исходных условий гоббсовского мыслительного эксперимента позволяет снять эту проблему. Отсутствие общей знаковой системы социальных смыслов становится ключевой предпосылкой для возникновения «гоббсовской ловушки» – спирали взаимного недоверия и насилия [Корбут, 2013]. Такая ситуация логично вытекает из презумпций Гоббса: он смотрит на людей, вступающих в общественные отношения, как на некое «подобие грибов», которые вырастают сами собой, без каких-либо обязательств по отношению друг к другу. Даже если представить себе такую ситуацию в качестве стартовой

(именно так и поступает Невилл), связи и обязательства возникнут хотя бы в силу особенностей репродуктивного процесса у *homo sapiens*: все поколения, следующие за первым, не появятся из земли. Общепонятная логика поступков и система ценностных координат в этих условиях должна будет возникнуть, и предположение, что такая система будет ограничена рамками одного человеческого коллектива и не будет понятна его соседям, выглядит явно нелепым. И Генри Спаркс, и гоббсовский человек-гриб манипулируют своими сородичами при помощи риторики, которая есть артефакт не индивидуальной, а коллективной жизни. Никакая риторика не была бы возможна без достоверных представлений о том, каковы могут быть мотивы и ценности ее адресата и ее существование немислимо там, где нет никаких стандартов поведения, кроме гоббсовского *self-interest*.

Да и является ли он ключевым мотивом социальных действий? В записке Джорджа Пайна и рассказе его внука Уильяма изображается картина, которая заставляет усомниться в этом:

Как бы следуя схеме Гоббса, первопоселенцы, связанные друг с другом предметом своего «интереса» – страстной любовью, практически не заботятся о детях, полагаясь на то, что «если кто из них и умрет, то родятся новые» [67]. Приятное препровождение времени в компании друг друга они ценят гораздо сильнее, чем благополучие потомства. Детей, достигших самостоятельности, патриарх без сожаления отсылает с глаз долой, «за реку, по несколько человек в разные места, поскольку мы не были особенно привязаны друг к другу» [69]. Тем не менее, Джордж Пайн обучает некоторых детей грамоте, стремится предотвратить конфликты между ними. Уже угасая от старости, он дает себе труд обратиться к потомкам с напутствиями и предписать им правила дальнейшей общественной жизни. Образцом любящего отца Джордж Пайн не является; и все же его поступки по отношению к потомкам вполне альтруистичны (ни намек на использование детей и внуков ради какой-либо корысти в рассказе нет). Не имея с того никакой выгоды, внуки и правнуки, тем не менее, выполняют его распоряжения, а после его кончины испытывают скорбь. Эмоциональная сопричастность (даже не культивируемая преднамеренно), способность к альтруистическим поступкам, наличие общей знаковой системы социального общения не менее «естественны» для человеческих сообществ, чем эгоизм. Эти регулятивы не снимают возможность беспорядка и насилия, но принципиально вполне работоспособны и формируются спонтанно, без участия Левиафана.

Согласно рассказу Уильяма Пайна, после подавления мятежа и реформы мирная жизнь продолжалась около сорока лет. Голландцы, прибывшие на ост-

ров, описывают социальные институты, позволившие добиться такого впечатляющего результата.

Общество, сформировавшееся за это время, приобрело довольно сложную организацию, которую Ван Слёттен описывает весьма детально. Разумеется, это описание – плод творческой фантазии Невилла. Впрочем, эта фантазия далеко не беспочвенна. Моделируя общественную жизнь своих благородных дикарей, автор явно опирается на ранние этнографические описания примитивных культур Северной Америки⁵, и создает картину, во многом напоминающую еще неизвестные ему социально-политические структуры значительного числа австронезийских и меланезийских обществ [Bellwood et al., 1995, pp. 237–240; Саллинс, 2018]. Способы регулирования общественных отношений без участия Левиафана, которые Невилл конструирует в ходе своего мыслительного эксперимента, вполне работоспособны и в заданных им условиях, и в реальных условиях ряда примитивных обществ.

Исторический нарратив Невилла как антитеза механицизму Гоббса

Островитяне Невилла наделены всеми чертами естественного человека Гоббса: широкий диапазон эмоций и желаний, способность оценивать достоинства и недостатки собственного положения, эгоизм, склонность самоутверждаться за счет других при помощи то грубой силы, то искусства манипуляции и т. д. И Невилл, и Гоббс рассматривают социальный конфликт в качестве ключевого стимула к развитию общественных структур. Построения того и другого являются примером материалистического объяснения социальных процессов. При этом подходы двух мыслителей принципиально различны. У Гоббса человеческие потенции являются аналогом физических сил, а общество – подобием механизма, работающим под их воздействием. Размышляя о людях, находящихся во власти своей природы, Невилл выбирает более адекватный подход и рассматривает возникновение общества не как механический, а как исторический и социокультурный процесс, в котором люди воспроизводят людей, ищут способы заблоки-

⁵ Ср. описание нравов английских пайнов с аналогичным повествованием Т. Хэриота (1560–1621) о коренном населении Виргинии (1588) [Hariot, Royster, 1588, pp. 31–44]. Невиллу должны были быть знакомы работы Дж. Элиота (1604–1690), проповедника и религиозного реформатора, которого изучение жизненного уклада алгонкинов [Eliot, 2003] вдохновило на создание утопии нового христианского государства [Eliot, 1659]. Трудно представить, что Невилл не знал и об общественной деятельности другого его современника, основателя Род-Айленда, социального мыслителя и этнографа, изучавшего американских индейцев – Р. Уильямса (1603–1683).

ровать нежелательные, антисоциальные, формы поведения и развить практику сотрудничества.

Этот процесс у Невилла описан как подбор различных стратегий кооперации внутри коллектива из сотен индивидов, адаптации этих стратегий к вызовам со стороны антисоциальных элементов, постепенное усложнение организации сообщества. Литературная форма философской повести, избранная Невиллом, оказывается плодотворной в социологическом плане. Его концепция социогенеза показывает, что обеспечивать приемлемый уровень безопасности и неприкосновенности имущества вполне возможно в отсутствие Левиафана, а возникновение государства есть не разовый волевой акт граждан, а эволюционный процесс подбора обществом способов организации. Подводя читателя к этому выводу, Невилл оставляет свой остров на полдороги к цивилизации. Открытый финал анализа был предопределен жанровыми особенностями повествования Невилла. В «Острове Пайна» также как позднее в «Персидских письмах», «Простодушном» и «Кандиде», «Путешествиях Гулливера», философская проблематика представлена имплицитно, она рассматривается через личный опыт и наблюдения персонажей. Такой творческий метод налагает определенные ограничения: главным средством формулировки собственных идей для автора философской повести являются слова и поступки его героев, которые неизбежно становятся предметом истолкования читателя. Мы полагаем, что открытый финал, все вопросы, сомнения, с которыми Невилл оставляет нас (получилось ли у английских пайнов развить в себе трудолюбие и воспользоваться богатствами острова в полной мере? пришлось ли им столкнуться с новыми вспышками насилия? какие черты приобрел их социальный и политический строй через несколько поколений?), также являются частью его творческого замысла. У вдумчивого читателя, добравшегося до последних строк «Острова Пайна», нет другого выбора кроме того, чтобы продолжить поиск поставленных Невиллом проблем самостоятельно.

Список литературы

Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2.

Корбут А. М. Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // Социология власти. 2013. № 1–2. С. 9–26.

Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. М.: Наука, 1994. Т. 2.

Салинс М. Д. Бедняк, богач, бигмен, вождь: политические типы в Меланезии и Полинезии (пер. с англ. С. С. Будзинского и И. А. Кирпичникова) // Сиб. ист. исслед. 2018. № 1. С. 19–41.

- Эрлихсон И. М.** Английский утопический роман реставрации (1660–1689 гг.) (Г. Невилль «Остров Пайна») // Новая и Новейшая история Запада и Востока: новые подходы в исследовании и преподавании: Межвуз. сб. науч. тр. Рязань: Рязан. гос. ун-т, 2008. С. 242–254.
- Aldridge A. O.** Polygamy in Early Fiction: Henry Neville and Denis Veiras. *Publications of the Modern Language Association*, 1950, vol. 65 (4), pp. 464–72.
- Aubrey J.** Brief Lives: Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, Between the Years 1669 & 1696. Oxford, Clarendon Press, 1898.
- Beach A. R.** A Profound Pessimism About The Empire: 'The Isle of Pines', English Degeneracy and Dutch Supremacy. *The Eighteenth Century*, 2000, vol. 41, no. 1, pp. 21–36.
- Bellwood P., Fox J. J., Tyron D.** The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives. Canberra, Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, 1995.
- Boesky A.** Nation, Miscegenation, Membering Utopia in Henry Neville's "The Isle of Pines" *Texas Studies in Literature and Language*, 1995, vol. 37 (2), pp. 165–184.
- Bruce S.** Introduction. In: Bruce S. (ed.) Three Early Modern Utopias. Oxford, Oxford Uni. Press, 1999, pp. IX–XIII.
- Darat N.** Hobbes as a sociobiologist. Rethinking the state of (human) nature. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 2017, vol. 58, pp. 163–183.
- Eliot J.** The Eliot Tracts: With Letters from John Eliot to Thomas Thorowgood and Richard Baxter. Westport, CT, Praeger, 2003.
- Eliot J.** The Christian Commonwealth: or, The Civil Policy Of The Rising Kingdom of Jesus Christ (1659). URL: <https://digitalcommons.unl.edu/librarianscience/19> (accessed: 10.01.2021).
- Ford, Worthington C., Henry Neville.** The Isle of Pines, 1668: An Essay in Bibliography. Boston, The Club of Odd Volumes, 1920.
- Hariot T.** A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia (1588). Electronic Texts in American Studies. 20. URL: <https://digitalcommons.unl.edu/etas/20> (accessed: 10.01.2021).
- Hobbes T.** De Cive: Or the Citizen. New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Hobbes T.** The Elements of Law, Natural & Politic. Cambridge, UK, Uni. Press, 1928.
- Hughes D.** Introduction; A note on the texts. In: Huges D. (ed.) Versions of Blackness: Key Texts on Slavery from the Seventeenth Century. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007, pp. VII–XXIX.
- Ladani Z. J.** Henry Neville's "The Isle of Pines" and the Emergence of Racial and Colonial Discourses in the Genre of Utopia in Britain. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 2014, vol. 24, pp. 33–44.

- Mahlberg G. M.** An Island with Potential: Henry Neville's "The Isle Of Pines". In: Avilés M. A. R. and Davis J. C. (eds.). *Utopian Moments: Reading Utopian Texts*. London, Bloomsbury Publishing PLC, 2012, pp. 60–66.
- Mahlberg G. M.** Henry Neville and English Republican Culture in the Seventeenth Century: Dreaming of Another Game. Politics, Culture, and Society in Early Modern Britain. Manchester and New York, Manchester University Press, 2009.
- Mahlberg G. M.** Historical and Political Contexts of "The Isle of Pines". *Utopian Studies*, 2006, vol. 17, pp. 111–130.
- McKeon M.** The Origins of the English Novel, 1600–1740. Baltimore, Johns Hopkins Uni. Press, 1987.
- Scheckter J.** The Isle of Pines, 1668: Henry Neville's Uncertain Utopia. London, Routledge, 2011.
- Stillman P. G.** Monarchy, Disorder, and Politics in The Isle of Pines. *Utopian Studies*, 2006, vol. 17.1, pp. 147–175.
- Sullivan V.** Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2004.
- Wiseman S.** "Adam, the Father of all Flesh," Porno-Political Rhetoric and Political Theory in and After the English Civil War. *Prose Studies. Special issue: Pamphlet Wars and Prose in the English Revolution*, 1991 vol. 14, pp. 134–57.

References

- Aldridge A. O.** Polygamy in Early Fiction: Henry Neville and Denis Veiras. *Publications of the Modern Language Association*, 1950, vol. 65 (4), pp. 464–72.
- Aubrey J.** Brief Lives: Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, Between the Years 1669 & 1696. Oxford, Clarendon Press, 1898.
- Beach A. R.** A Profound Pessimism About The Empire: 'The Isle of Pines', English Degeneracy and Dutch Supremacy. *The Eighteenth Century*, 2000, vol. 41, no. 1, pp. 21–36.
- Bellwood P., Fox J. J., Tyron D.** The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives. Canberra, Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University, 1995.
- Boesky A.** Nation, Miscegenation, Membering Utopia in Henry Neville's "The Isle of Pines" *Texas Studies in Literature and Language*, 1995, vol. 37 (2), pp. 165–184.
- Bruce S.** Introduction. In: Bruce S. (ed.) Three Early Modern Utopias. Oxford, Oxford Uni. Press, 1999, pp. IX–XIII.
- Darat N.** Hobbes as a sociobiologist. Rethinking the state of (human) nature. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 2017, vol. 58, pp. 163–183.

- Ehrlichsohn I. M.** Angliisiiy utopicheskiy roman restavratsii (1660–1689) (H. Neville “Ostrov Paina”) [English utopian novel during Restoration (1660–1689) (H. Neville, “The Isle of Pines”). In: Novaya i Noveyshya istoria Zapada i Vostoka: noviye podhody v issledovanii i prepodavanii [Modern and Contemporary history of East and West: new perspectives of teaching and research]. Ryasan, Ryasan State Un. Press, 2008, pp. 242–254. (in Russ.)
- Eliot J.** The Christian Commonwealth: or, The Civil Policy Of The Rising Kingdom of Jesus Christ (1659). URL: <https://digitalcommons.unl.edu/libraryscience/19> (accessed: 10.01.2021).
- Eliot J.** The Eliot Tracts: With Letters from John Eliot to Thomas Thorowgood and Richard Baxter. Westport, CT, Praeger, 2003.
- Ford, Worthington C., Henry Neville.** The Isle of Pines, 1668: An Essay in Bibliography. Boston, The Club of Odd Volumes, 1920.
- Hariot T.** A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia (1588). Electronic Texts in American Studies. 20. URL: <https://digitalcommons.unl.edu/etas/20> (accessed: 10.01.2021).
- Hobbes T.** De Cive: Or the Citizen. New York, Appleton-Century-Crofts, 1949.
- Hobbes T.** Sochineniya [Essays]. Moscow, Mysl', 1991, vol. 2. (in Russ.)
- Hobbes T.** The Elements of Law, Natural & Politic. Cambridge, UK, Uni. Press, 1928.
- Hughes D.** Introduction; A note on the texts. In: Huges D. (ed.) Versions of Blackness: Key Texts on Slavery from the Seventeenth Century. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2007, pp. VII–XXIX.
- Korbut A. M.** Gobbsova problema i dva ee resheniya: normativnyi poryadok i situativnoye deistviye [Hobbesian problem and its solutions: normative order and situative action]. *Sotsiologiya vlasti*, 2013 no. 1–2, p. 9–26. (in Russ.)
- Ladani Z. J.** Henry Neville's “The Isle of Pines” and the Emergence of Racial and Colonial Discourses in the Genre of Utopia in Britain. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 2014, vol. 24, pp. 33–44.
- Mahlberg G. M.** Historical and Political Contexts of “The Isle of Pines”. *Utopian Studies*, 2006, vol. 17, pp. 111–130.
- Mahlberg G. M.** An Island with Potential: Henry Neville's “The Isle Of Pines”. In: Avilés M. A. R. and Davis J. C. (eds.). Utopian Moments: Reading Utopian Texts. London, Bloomsbury Publishing PLC, 2012, pp. 60–66.
- Mahlberg G. M.** Henry Neville and English Republican Culture in the Seventeenth Century: Dreaming of Another Game. Politics, Culture, and Society in Early Modern Britain. Manchester and New York, Manchester University Press, 2009.
- McKeon M.** The Origins of the English Novel, 1600–1740. Baltimore, Johns Hopkins Uni. Press, 1987.

- Plutarch.** *Sravnitel'niye jizneopisaniya* [Parallel Lives]. Moscow, Nayka, 1994, vol. 2 (in Russ.)
- Sahlins M. D.** *Bednyak, bogach, bigmen, vozjd': politicheskiye tipy v Melanesii i Polinesii* [Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia] *Sibirskiye istoricheskiye issledovaniya*, 2018, no. 1, pp. 19–41. (in Russ.)
- Scheckter J.** *The Isle of Pines, 1668: Henry Neville's Uncertain Utopia*. London, Routledge, 2011.
- Stillman P. G.** *Monarchy, Disorder, and Politics in The Isle of Pines. Utopian Studies*, 2006, vol. 17.1, pp. 147–175.
- Sullivan V.** *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of a Liberal Republicanism in England*. Cambridge, Cambridge Uni. Press, 2004.
- Wiseman S.** "Adam, the Father of all Flesh," Porno-Political Rhetoric and Political Theory in and After the English Civil War. *Prose Studies. Special issue: Pamphlet Wars and Prose in the English Revolution*, 1991 vol. 14, pp. 134–57.

Информация об авторе

Василий Васильевич Мархинин

кандидат философских наук,

доцент кафедры политико-правовых дисциплин, Сургутский государственный университет

Information about the Author

Vasily V. Markhinin

Candidate of Sciences (Philosophy)

Docent, Department of Political Science and Law, Surgut State University

Статья поступила в редакцию 11.07.2021;

одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021

The article was submitted 11.07.2021;

approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

Научная статья

УДК 1(091)

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-146-160

Поздний Ж.-П. Сартр и ранний К. Маркс: гуманистическая содержательность общего при глубине расхождений особенного

Кристина Николаевна Евдокимова

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
namnamki@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9303-0652>

Аннотация

Обращаясь к данной теме, нельзя не учитывать то обстоятельство, что одни мыслители и философы понимают философию Ж.-П. Сартра, соглашаясь с ним, - это молодые интеллектуалы Франции, а именно Эрве Базен, Пьер Куртад и др. Другие же поступают совсем наоборот: выступают с категоричной критикой в своих работах, например, Анри Лефевр, «L'Existentialisme» (1946), Анри Мужин «La Sainte famille existentialiste» (1947), Жан Канап «L'Existentialisme n'est pas un humanisme» (1947), Георг Лукач «Existentialisme ou marxisme?» (1948) и др. В этой ситуации возникает вопрос о том, где Ж.-П. Сартр был последователем марксизма, а где нет. Наряду с этим у исследователей, как правило, отсутствует полнота учета всех этапов развития философии Ж.-П. Сартра. А это необходимое условие понимания того, как марксизм повлиял на последний этап творчества Сартра (мы определяем его начиная примерно с 1950 г.). Отсутствие согласия между исследователями творчества французского философа по вопросу о месте в нем марксистской составляющей, на наш взгляд, демонстрирует недостаток внимания ко всем его этапам. Разумеется, объем нашей статьи не позволяет восполнить этот недостаток в полной мере. Но мы попытаемся хотя бы вкратце учесть все существенные моменты, определяющие специфику марксистской составляющей в творчестве Ж.-П. Сартра.

Ключевые слова

Ж.-П. Сартр, К. Маркс, экзистенциализм, марксизм, свобода, отчуждение

Для цитирования

Евдокимова К. Н. Поздний Ж.-П. Сартр и ранний К. Маркс: гуманистическая содержательность общего при глубине расхождений особенного // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 146–160. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-146-160

© Евдокимова К. Н., 2021

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 146–160
Siberian Journal of Philosophy, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 146–160

Later J.-P. Sartre and Early K. Marx: The Humanistic Content of the General and the Depth of the Discrepancies of the Particular

Kristina N. Evdokimova

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation
namnamki@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9303-0652>

Abstract

Turning to this topic, one cannot but take into account the fact that some thinkers and philosophers who understand the philosophy of J.-P. Sartre, agreeing with him, are the young intellectuals of France, namely, Hervé Bazin, Pierre Courtade and others. Others do quite the opposite: they are categorically critical in their works, for example, Henri Lefebvre, "L'Existentialisme" (1946), Henri Muzhin "La Sainte famille existentialiste" (1947), Jean Canap "L'Existentialisme n'est pas un humanisme" (1947), Georg Lukacs "Existentialisme ou marxisme?" (1948) and others. In this situation, the question arises of where J.-P. Sartre was a follower of Marxism and where not. Besides, researchers usually do not fully take into account all stages of the development of J.-P. Sartre's philosophy. Sartre. However, this is a necessary condition for understanding how Marxism influenced the last stage of Sartre's work (we define it as starting from about 1950). The lack of agreement between researchers on the Marxist component of Sartre's work demonstrates, in our opinion, a lack of attention to all its stages. Of course, the volume of our article does not allow us to make up for this deficiency in full. But we tried, at least briefly, to take into account all the essential points that determine the specifics of the Marxist component in the work of J.-P. Sartre.

Keywords

J.-P. Sartre, K. Marx, existentialism, Marxism, freedom, alienation

For citation

Evdokimova K. N. Later J.-P. Sartre and Early K. Marx: The Humanistic Content of the General and the Depth of the Discrepancies of the Particular. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 146–160. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-146-160

Прежде всего рассмотрим общетеоретическое «ядро» того варианта экзистенциализма, который разработал Ж.-П. Сартр. Известные ранние литературные произведения Сартра, такие как «Тошнота» (1938), «Стена» (1939) и другие, стали для него основой последующих теоретических усилий по решению проблемы свободы. В данных работах Сартр помимо темы свободы начинает исследовать феномен отчуждения, но не использует сам термин «отчуждение» явно. Такая же ситуация прослеживается и в его уже философской работе «Бытие

и ничто» (1943). Там Сартр также анализирует ситуацию отчуждения, но опять-таки не использует данный термин явно. Сартр рассуждает о свободе и трех видах бытия: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя», «бытие-для-других». Фактически он имеет в виду то, что позже будет анализировать, используя уже сам термин отчуждения. Особое развитие тема отчуждения получила в работе последнего периода творчества Сартра «Критика диалектического разума» (1960, 1985). События из жизни Сартра повлияли на его размышления о проблеме свободы, а в дальнейшем на этические и политические взгляды. Следствием всего этого и было формирование особого отношения Ж.-П. Сартра к марксизму.

Важный труд последнего периода творчества Сартра – «Критика диалектического разума» (второй том «Критики» не завершен философом). Это – осмысление им буржуазного прошлого западного общества, в том числе и себя самого, которое Ж.-П. Сартр радикально переоценивал на последних этапах своего творческого пути (начинаются примерно с 1950 г.). Проект объединения своей философии свободы с марксизмом французский философ начинает реализовывать еще в работе «Проблемы метода» (1957). Имея в виду весь творческий путь Сартра, можно проследить, как у него последовательно вызревают соответствующие идеи при осмыслении учений таких философов как Г. В. Ф. Гегель, С. Кьеркегор, К. Маркс и др.¹ [Сартр, 2008, с. 9–81]. У Сартра сочетаются и согласие, и критика идей упомянутых философов, и их обязательное дополнение своими. Труд «Проблемы метода» можно считать вводным и структурированным введением в «Критику диалектического разума» (особенно это касается первого тома). Но уже в первом томе «Критики» мы наблюдаем моменты противоречивости взглядов Сартра и нехватки у него аргументов для обоснования той или иной позиции [Sartre, 2004, pp. 15–41]. Почему так получилось? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учесть политическую обстановку, которая была во Франции приблизительно с 1950 по 1972 г. Немаловажно также учитывать следующие сугубо субъективные особенности Ж.-П. Сартра как философа. То он отказывался от тех или иных утверждений, то вновь признавал их. Такая неопределенность говорит о том, что Сартр – это не просто «черствый» философ (как считали многие его критики), а философ, который «примерял» каждую ситуацию на себя и пытался все «проверить» на практике. Судя по всему, политическая деятельность Ж.-П. Сартра принесла ему глубокое разочарование и привела к попытке радикально пересмотреть свою философскую позицию.

Революционные события во Франции 1968 года, Алжирская (1954–1962 гг.) и Вьетнамская (1957–1959/60 гг.) войны, вторжение американских войск на Кубу,

¹ См.: [Гасилин, 2015].

встреча в 1960 г. с Эрнесто Че Геварой, участие в трибунале Рассела (1967 г.), ввод советских войск в Чехословакию (1968 г.) и другие политические события повлияли на развитие Ж.-П. Сартром его ранних идей о свободе. Теоретические положения, которые Сартр выдвигает в последний период, – это не только конкретизация прежних положений о свободе и о том, что такое личность. В первую очередь, это мысли, которые Сартр хотел преобразовать в проект, а для этого оправдать их на примере как действий человека, так и событий мирового масштаба. По его оценке, все, кто стоял за трагическими событиями, которые происходили в мире, просто-напросто не хотели брать на себя за это ответственность, что и явилось для Сартра мощным стимулом к теоретической проработке соответствующих социальных проблем, касающихся роли личности в истории. При выполнении этой задачи у Ж.-П. Сартра возникает идея применить к осмыслению уже имевшегося в экзистенциализме положения о свободе основные идеи марксизма как «новомодного явления», которое во Франции пользовалось наибольшим авторитетом и популярностью во второй половине 1940-х – начале 1950-х гг. Все то, что Сартр описывал в романе «Тошнота» и незавершенной трилогии «Дороги свободы» (1945–1949), стало явью. Кругом были Рокантены и Деларю, а картезианская свобода не оказалась свободой «Я» как самостоятельного субъекта, независимого от социального окружения.

В связи с этим мы хотим обратить внимание на то, как К. Маркс повлиял на Сартра (положительные и негативные стороны), а также что добавил Сартр к марксистским идеям. Мы будем говорить как о понятии свободы, так и о феномене отчуждения. На наш взгляд, обращение к теме свободы характеризует начало философского творчества Сартра. Исследуя его, Сартр фактически ведет речь и об отчуждении, не используя, напомним еще раз, этот термин. Привлекать этот термин он (Сартр) начнет на самом позднем этапе своего творчества. Мы не говорим о том, что о свободе Ж.-П. Сартр в своих дальнейших работах упоминает мало, но она встает на второй план и служит своего рода подкреплением для осмысления феномена отчуждения. Обращаясь к первому тому «Критики», а также к труду «Проблемы метода», можно заключить следующее: подробное рассмотрение свободы и отчуждения у Сартра сопрягается с детальным изучением и описанием истории, в том числе войн и революций, чем и занимался Сартр перед смертью. Марксистская составляющая в философии Сартра является важной и, как пишет Р. Арон в своем труде «Мнимый марксизм» [Арон, 1992, с. 126], отчуждение является главным и важным заимствованием Сартра из марксистской философии. Это помогло Сартру придать его экзистенциальной онтологии «второе дыхание».

Сартр конкретно заостряет свое внимание на экзистенциализме, который развивался им вместе с марксизмом, а не против марксизма, как считают многие его критики (например, Лефевр, Мужин, Канап, Лукач, а в последствии Арон, который изначально был другом Сартра, и многие французские марксисты). Ж.-П. Сартр отмечает, что изучение марксизма помогло сформировать в нем «сильного диалектика» [Сартр, 2008, с. 9–81] и поэтому он удачно совместил экзистенциализм с марксизмом. Обращение к теме отчуждения и Маркса в свое время, и Сартра определенно указывает на то, что исторические условия творчества обоих мыслителей, оказались сходными: для них характерны потрясения исторического масштаба.

Проблема отчуждения разрабатывается Сартром на основе идеалистической философии, поэтому он значительное внимание уделяет и Гегелю, его концепции «раб-господин». Если говорить о романе «Тошнота», то все, о чем писал Сартр, можно охарактеризовать гегелевским понятием отчуждения. Так, в романе мы читаем: «И вот тут меня охватила Тошнота, я рухнул на стул, я даже не понимал, где я; вокруг меня медленно кружили все цвета радуги, к горлу подступила рвота. С тех пор Тошнота меня не отпускает, я в ее власти» [Сартр, 2014, с. 15]. Также он сообщает далее: «Так вот что такое Тошнота, значит, она и есть эта бьющая в глаза очевидность? А я-то ломал себе голову! И писал о ней неведь что! Теперь я знаю: я существую, мир существует, и я знаю, что мир существует. Вот и все. Но мне это безразлично. Странно, что все мне настолько безразлично, меня это пугает. А пошло это с того злополучного дня, когда я хотел бросить в воду гальку. Я уже собрался швырнуть камень, поглядел на него, и тут-то все и началось: я почувствовал, что он существует. После этого Тошнота повторилась еще несколько раз: время от времени предметы начинают существовать в твоей руке» [Там же, с. 70]. Такие характеристики, на наш взгляд, есть не что иное, как то, что у Гегеля составляет содержание понятия отчуждения. Вместе с тем Сартр учитывает и тот вклад в разработку понятия отчуждения, которое принадлежит и Марксу. Именно Маркс говорит об отчуждении как о следствии частной собственности и товарного производства. Маркс связывает отчуждение с развитием материальной действительности, которое носит диалектический характер.

Такое развитие Ж.-П. Сартром темы отчуждения можно назвать своеобразной подготовкой для дальнейшего уже прямого использования непосредственно понятия отчуждения в его философии, как подчеркивает В. Н. Кузнецов: «“Проблемы метода” и “Критика диалектического разума” содержат в себе не только определенную гносеологическую и социологическую концепцию. Важное место в них занимает *постановка* целого ряда *проблем*, связанных с исследованием человеческой деятельности. Мы уже касались этих проблем в связи с анализом

предложенных Сартром позитивных решений. Неудовлетворительность данных решений ни в коей мере не может ослабить интереса к тому, какие проблемы ставит Сартр перед социологической мыслью. Надо учитывать тот широко распространенный в истории философии факт, что у многих мыслителей именно постановка проблем, а не их решение имело наибольшую значимость в ходе развития человеческого познания. Первостепенное значение имеет то обстоятельство, что проблемы сартровских работ 50-х годов ставятся в связи с изучением им произведений Маркса, а это не могло не оказать благотворного влияния на определение Сартром стоящих перед философией задач» [Кузнецов, 1969, с. 265–266]. Также Кузнецов отмечает: «Философско-социологическая проблематика работ Сартра этого периода формируется в условиях признания им важнейшего значения за практической деятельностью человека и вместе с тем признания значения социальных детерминаций для этой деятельности, Сартр отказывается от абсолютного индетерминизма своих первых послевоенных работ, понимая, что человек не только находится в определенной ситуации, но и обусловлен ею. Своеобразие позиций Сартра заключается в том, что он пытается совместить тезис о самодетерминации человека, т. е. о его абсолютной свободе, с признанием детерминирующего влияния на него социальной среды. Мы уже видели, что это достигается за счет того, что Сартр рассматривает окружающий человека мир вещей просто как овеществленный труд, лишенный своего природного, материального субстрата. Идеалистичность данного решения проблемы не должна заслонять того факта, что оно позволило Сартру расширить сферу философского анализа и значительно реалистичнее, чем раньше, подойти к пониманию человека. Пусть данный в опыте и действующий на человека окружающий мир рассматривается как целиком и полностью созданный человеком и не заключающий в себе ничего, кроме овеществленного труда, но это заставляет Сартра поставить вопрос о том, что необходимо учитывать детерминирующее влияние на человека всех “вещей” этого мира, в первую очередь различных социальных институтов, а в целом объективных условий, в которых живет и действует человек» [Там же, с. 266]. То, что здесь Кузнецов обозначил как необходимость учета объективных условий деятельности человека, Сартр в работе «Бытие и ничто» относит к сфере «бытия-для-других». Именно то, что Сартр характеризует как «бытие-для-других», оказывается эквивалентом отчуждения. Действительно, в третьей части работы «Бытие и ничто», озаглавленной «Для-другого», читаем следующее: «Мы описывали человеческую реальность, исходя из отрицательных действий и *Cogito*. Мы открыли, следуя этой путеводной нити, что человеческая реальность есть-для-себя. Все ли это, чем она является? Не выходя за рамки рефлексивного описания, мы можем встретить способы сознания, которые, кажется,

оставаясь в самих себе строго для-себя, указывают тип радикально отличной онтологической структуры. Эта онтологическая структура является *моей*; именно в *моем* субъекте я беспокоюсь, и, однако, это беспокойство “для-меня” открывает мне бытие, которое есть *мое* бытие, не являясь-для-меня» [Сартр, 2015, с. 361].

Поздние труды Сартра, а именно «Проблемы метода» и «Критики» написаны с опорой на труд «Бытие и ничто» как в плане понятия свободы, так и в плане осмысления феномена отчуждения. В этих работах Сартр выделяет синхроническое и диахроническое отчуждение, последнее он называет более опасным для человека, так как оно схоже с опредмечиванием [Sartre, 2004, pp. 667–669]. Акты человеческой деятельности являются феноменологическими элементами, которые задает индивид для того, чтобы определиться. Его выбор ведет к тому, что индивид реализует собственную аутентичность. Акты отчуждения определяются, по Сартру, как внутренние отношения, соединение практики с окружением, что видим в труде «Бытие и ничто». Третья часть труда «Бытие и ничто» посвящена раскрытию того, что составляет содержание и понятия отчуждения, через анализ сознательности. «Бытие-для-себя» предполагает «бытие-для-других». Личность раскрывается через феномен «взгляда». Здесь можно выделить общий момент с Гегелем и Марксом, которые тоже активно использовали понятие Другого: Другой есть зеркало, моя свобода – это граница Другого. Другой дает возможность посмотреть на себя как на объект. Это положительный момент. Но отрицательный момент заключается в этих столкновениях свобод, которые порождают отчуждение. Четвертая часть «Бытия и ничто» раскрывает понятия свободы, ответственности и действия. Выбор, намерения и действия, по Сартру, являются одним и тем же. Понятие абсолютной свободы еще до трудов «Проблемы метода» и двух «Критик» стало для Сартра актуальным со времен оккупации, которая наложила свой отпечаток на его миропонимание.

Свобода заключается в выборе, который, по заключению Сартра, должен делать каждый человек. Действия человека в мире всегда сталкиваются с трудностями (другие люди, ситуации и т. д.) и итогом этого всего является отчуждение, о котором говорил ранний Маркс, а Сартр начинает развивать в своих литературных работах. Свобода есть в том, чтобы сделать выбор, и, по мнению Сартра, выбор в ситуации отчуждения оборачивается тем, что такая свобода уничтожает изначальный выбор, который соответствовал желаниям и творческим интересам человека. Это приводит к тому, что человек не может развивать свою личность, а такое положение дел ведет к тотальному отчуждению человека. Об этом пишет и Маркс в ранних работах, только более подробно развивает данное понятие в плане экономики, а Сартр развивает такой ход идей, концентрируясь на стадии

развития индивида и политических ситуаций, которые он наблюдал в современном ему мире. Как и свобода, отчуждение является одним из важных качеств, которое принадлежит человеческому бытию. Ж.-П. Сартр полагает, что с отчуждением нет борьбы, но с ним возможно существовать, осуществляя выбор и реализуя проект. А если мы обратимся к идеям раннего Сартра, то одной из характеристик свободы является выбор и проект. То есть понятия свободы и отчуждения у него соотносятся друг с другом, с общей опорой на выбор и проект. Отчуждение, по Ж.-П. Сартру, является качеством, которое присуще обществу, и совладение с ним возможно только для единичного человека, который заброшен в этот мир. В этом проявляется его внутренняя свобода (данной теме посвящена четвертая часть труда «Бытие и ничто»). Вот что пишет Сартр по этому поводу в работе «Проблема метода»: «Проект. Таким образом, отчуждение может изменить *результаты* деятельности, но не ее глубинную реальность. Мы не хотим смешивать отчужденного человека с вещью, отчуждение – с физическими законами, управляющими внешними обусловливаниями. Мы настаиваем на специфичности человеческого действия, которое пронизывает социальную среду, сохраняя все детерминации, и преобразует мир на основе данных условий. Для нас человек характеризуется прежде всего превосходством ситуации, тем, что ему удастся сделать из того, что из него сделали, даже если в своей объективации он так и не достигает самосознания. Такое превосходство мы находим в самой основе человеческого, и прежде всего в потребности: именно оно соединяет, например, недостаток женщин на Маркизских островах как структурный факт группы с полиандрией как брачным установлением. Ведь этот недостаток не есть просто нехватка: он в обнаженной форме выражает некоторую ситуацию в обществе и уже заключает в себе усилие преодолеть ее; даже самое примитивное поведение должно детерминироваться не только обуславливающим его отношением к реальным, имеющимся налицо факторам, но и отношением к определенному будущему объекту, который оно стремится вызвать к жизни» [Сартр, 2008, с. 87]. Мы видим, что свобода, как и отчуждение, являются важными характеристиками человеческого бытия, по Сартру. Соотнести их можно по одному общему моменту – выбору. Выбор является необходимым условием развития. Граница состоит в завершении этого самого выбора и начале столкновения с Другими.

Данное соотношение отчуждения и свободы состоит в диалектике, которую Ж.-П. Сартр начал описывать в работе «Проблема метода» и пытался закончить в последнем томе «Критики». Сартр не признает диалектику в природе. Природа является для него негативным моментом, тем, от чего отталкиваются. Оно и понятно почему. Придавая большое значение человеку, Сартр полагал, что диалек-

тика происходит из него. И все, что важно для диалектики, имеется, по Сартру, в человеке. Ведь история создается человеком. Человек есть совокупность обстоятельств и отношений с другими людьми. Социальность в данном случае выступает для Сартра как отчужденность. Соответственно социальность – это посягательство на человека, который хочет делать и творить историю. С учетом вышесказанного можно сделать вывод: «Критика диалектического разума» – это попытка преодоления Сартром и диалектики Гегеля, и диалектики Маркса. Волнует Сартра такая ситуация как «завладевание» человеком. Это очень схоже с его концепцией свободы, особенно перед наступлением войны и послевоенных действий. Ведь ранее Сартр, описывая то состояние, когда его призвали на войну, констатировал, что оно очень схоже с состоянием «завладевания» и даже поражения. Для Сартра понятие свободы и феномен отчуждения тесно взаимосвязаны. Зачастую складывается впечатление: когда Сартр говорит о свободе, то фактически речь идет об отчуждении, и наоборот.

Говоря о соотношении свободы и отчуждения, Сартр зачастую подчеркивает, что все, что делает человек в отношении своего становления в этом мире, – неповторимо и индивидуально. Значительное место в труде «Критика диалектического разума» (1960, первый том) Ж.-П. Сартр уделяет теме индивидуального действия [Sartre, 2004, pp. 53–100]. Как мы отмечали выше, отчуждение, по Сартру, неизбежно для индивида, поскольку его бытие – и социальное, и историческое [Ibid., pp. 57–74]. А там, где бытие индивида именно такое, имеется и его свобода.

Таким образом, у Ж.-П. Сартра, как мы видим, отчуждение и свобода человека взаимообуславливают друг друга. Говорить о каждом из них по отдельности, не обращаясь к противоположному понятию, у Сартра оказывается невозможным. Марксистская составляющая философии Сартра – это поиск выхода из ситуации отчуждения, ее преодоление. О том, что у Маркса это так, можно проследить в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Отчуждение проявляется как в том, что *мое* средство существования принадлежит *другому*, что предмет *моего* желания находится в недоступном мне обладании *другого*, так и в том, что каждая вещь сама оказывается *иной*, чем она сама, что моя деятельность оказывается чем-то *иным...*» [Маркс, 2010, с. 330]. По Марксу: «Вообще положение о том, что от человека отчуждена его родовая сущность, означает, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности. Отчуждение человека, вообще любое отношение, в котором человек находится к самому себе, реализуется, выявляется лишь в отношениях человека к другим людям» [Маркс, 2010, с. 333]. Проблема отчуждения связана у Маркса с этической составляющей его философии. Сартр поясняет, что марксизм связы-

вает отчуждение с эксплуатацией человека человеком. Тогда, если данное рассуждение «перенести» в философию экзистенциализма Сартра, то можно сказать, что человек нарушает (и порой сознательно) границы другого человека (устраивает войны, захватывает людей и т. д.). Ж.-П. Сартр не отрицает данный момент и, на наш взгляд, заимствует его у Маркса, но делает это на основе своей феноменологии. Помимо обращения к Марксу Сартр конечно же прибегает и к гегельянскому отчуждению, а именно к тому, что Гегель характеризует как опредмечивание. Опредмечивание у Гегеля есть отчуждение духа, самосознания. На это прямо указывал К. Маркс: «Величие гегелевской “Феноменологии” и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа – заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорожденье человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*. Действительное, деятельное отношение человека к себе как к родовому существу, или проявление им себя на деле как действительного родового существа, т. е. как человеческого существа, возможно только тем путем, что человек действительно извлекает из себя все свои *родовые силы* (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории) и относится к ним как к предметам, а это опять-таки возможно сперва только в форме отчуждения» [Маркс, 2010, с. 356]. Тогда как дух у Гегеля не в состоянии выразить себя без опредмечивания. Но если для Маркса предметный мир есть действительность сущностных сил человека, утверждение и осуществление его индивидуальности, то для Сартра – это «тошнота», «бытие-для-другого». В самом факте опредмечивания праксиса Сартр видит источник отчуждения. Маркс, говоря об отчуждении, говорит о труде, который должен облагораживать, выявлять творческие способности личности. Но реально, а именно в эксплуататорском обществе, результат общения между людьми уничтожает сущность человека, что приводит к сужению его горизонтов познания и деятельности. Маркс говорит о повседневности, принудительном труде, что в итоге ведет к отрицательным последствиям, когда все должно быть наоборот. Если «перенести» это в плоскость философии французского философа, то увидим войны и т. д., что приводило к парадоксальной ситуации, на которой Сартр и сосредоточил свое внимание. Яркий пример тому – такая ситуация для личности, когда все ее ощущения подтверждают ее угнетенность, тогда как все должно быть наоборот: жизнь как счастье для человека. И многие французские марксисты (и не только) не учитывали этот момент или, можно сказать, не хотели это

замечать. То, как разбирал феномен отчуждения Маркс, Сартр смог отчасти трансформировать в свою экзистенциальную философию.

У марксизма и экзистенциализма имеются точки соприкосновения. Это обусловлено тем, что разбор понятий «я», «свобода», «страх безысходности», «смысл жизни», «отчуждение» и т.д. такими философами, как К. Маркс и Ж.-П. Сартр, осуществлялся ими в годы потрясений. У Маркса – это революции в Германии, у Сартра – Вторая мировая, испытания ядерного оружия (1945, 1952, 1955, 1960 и 1960-е годы), колониализм (1945–1962). И здесь основы экзистенциализма с марксизмом действительно соприкасаются. Рассмотрение феномена отчуждения у французского философа занимает важное место и имеет связь со многими понятиями, особенно в «Критиках». Экзистенциализм Ж.-П. Сартра повлиял на построение им целостного образа человека. Более того, он четко обозначил «пограничную ситуацию», в которой находится человек и человечество. Ко всему прочему, им был выделен феномен отчуждения, зачатки которого, как мы выяснили, были еще в романе «Тошнота» (1938). Было произведено его рассмотрение и обращение в связи с этим к концепции отчуждения К. Маркса. Самый сложный момент состоял в выявлении у Сартра характера соотношения отчуждения и свободы. Что касается попытки Сартра синтезировать экзистенциализм и марксизм, то обнаружилось, что у самого Сартра есть противоречия, а не только у его критиков. С одной стороны, Сартр использует марксизм, а с другой стороны, он (Сартр) остается на позициях экзистенциализма. А марксизм и экзистенциализм несовместимы.

В статье мы попытались комплексно подойти к рассмотрению марксистской составляющей в философии французского философа, т. е. учесть по мере возможности все имеющиеся в литературе оценки, а также найти общее при особенностях разных философских идей. На фоне этого мы попытались разобраться, как Сартр разрешал проблему сущности и существования человека, опираясь на философские идеи раннего К. Маркса. Человеческая субъективность, отчуждение и целостность человека явились теми компонентами в философии Сартра, которые он рассматривал, обращаясь к философии раннего Маркса. Но делал он (Сартр) это все же с позиции экзистенциализма. Марксистская составляющая в философии Сартра, как мы уже можем заключить, является одним из важных моментов. Марксистские основы подтолкнули Ж.-П. Сартра к подробному исследованию феномена человеческих групп (первый том «Критики диалектического разума»), а именно роли клятвы, обоснования индивидуального действия и важной роли субъективации. Сартр развивает идею о том, что все объединения (группы, социальные институты и т. д.) есть самое опасное отчуждение для человека.

За специфику своего обращения к Марксу Сартр подвергся многочисленной критике. Особенно показательной была эта критика со стороны Анри Мужина и Георга Лукача. Самое существенное в этой их критике в концентрированном виде изложил Постер. Поэтому есть смысл обратиться к этому его изложению.

Вот что пишет Постер относительно критики Сартра со стороны Мужина. «С точки зрения Мужина, французский идеализм зашел в тупик; он не мог дать философских объяснений феноменам времени, истории и действия и лишь метался между объективной и субъективной метафизикой разума. «Маневры» экзистенциализма преодолели это затруднение, лишь случайно спутав две эти позиции. Феноменолог Сартр рассчитывал покончить с дуализмом реальности и явления посредством монизма явления. Объект полностью присутствует в своем явлении, но его можно уловить лишь последовательно и никогда как таковой. По Мужину, в этом месте Сартр впал в другой дуализм, на сей раз в дуализм бесконечной полноты явления и конечного восприятия сознания. Когда Сартр утверждает тотальное присутствие объекта, объективный идеализм уступает место субъективному идеализму воспринимающего сознания. Еще более уязвимо, по Мужину, онтологическое обоснование Сартром одномерной реальности»². Также Мужин в критике Сартра отмечал, по оценке Постера, следующее: «Базовые понятия экзистенциализма являются не рациональными идеями, разграничивающими области внутренней и внешней реальности, но магическими, эвокативными образами: сложнейшие отношения с миропологающим объективным знанием и эффективной властью сводятся здесь к непосредственным отношениям, упрощаются и антропоморфически транспонируются в псевдознание. Это магия. Магическая мысль регрессирует к уровню спонтанной магии; но для “современного” мыслителя, который более не является “спонтанным” в этом смысле, это лишь болезнь, невротический элемент с инфантильной агрессией»³.

Особенно резко насчет философии Сартра высказывался, согласно Постеру, Лукач: «По Лукачу, экзистенциализм – типичное “буржуазное мышление”, пытающееся определить свободу человека упрощенным формальным и бесплодным способом и восходящее, как он утверждал, к Декарту и Канту. Таким образом, экзистенциализм ищет “третий путь”, отличный и от рационалистического идеализма, утратившего всякий смысл, и от революционного материализма, неприемлемого для буржуазной философии. На деле же, полагал Лукач, никакого “третьего пути” нет: есть или признание первичности существования (материализм), или признание первичности сознания (идеализм). Поскольку идеализм

² См.: [Постер, 2008, с. 89].

³ См.: [Там же, с. 91–92].

имеет смысл только в “беспечальные времена”, интеллектуалы отказались от него, будучи не в состоянии разрешить его проблемы»⁴.

Вся эта критика Сартра, как видим, сводилась в основном к эмоциональным высказываниям, за исключением Георга Лукача. Лукач как отвергал идеи Сартра, так и не отвергал их целиком. Лукач высказывался о том, что субъективность имеет место быть в экзистенциализме Сартра при его попытке обратиться к марксизму. В отличие от Канапа и Гароди, Лукач говорил о том, что Сартр отвергает экзистенциализм, так как это все не имеет никакой ценности. Сартр же принимает такие нападки и отражает это все в одном из трудов «Экзистенциализм – это гуманизм» и публичных политических выступлениях (правда, от многих слов, сказанных на данных выступлениях, Сартр отказывается, и это тоже очень интересный момент для подробного изучения и разбора). Сартр отражал всю критику, на наш взгляд, следующими положениями: революционная философия – это экзистенциализм, проявление своего «Я». По Сартру, материализм лишил человека своего «Я» – его субъективности и заключил, что природа и человек – это единство объектов, а значит это все говорит о первичности материи. Сартр говорит о том, что человек является главным, но также говорит и о материи и что человек должен сам принимать решения в том или ином выборе. Материализм, по Сартру, «ворует» всю субъективность, и материализму не хватает признания субъективности. В «Критиках» Сартр ведет речь о перспективах субъекта и объекта, которые привели к развитию темы отчуждения. По нашему мнению, отвечая на критику, Сартр лишь подготавливал почву, чтобы говорить о синтезе субъекта с объектом, причем именно объектом. Ведь на поздних этапах развития своей философии Сартр все-таки заявляет о том, что объекты не могут существовать и развивать себя в полной степени без влияния объективности.

Список литературы

- Арон Р. Мнимый марксизм / Пер. с фр. И. А. Гобозова. М.: Прогресс, 1993. 384 с.
- Гасилин А. В. Теория революционных групп Ж.-П. Сартра в контексте экзистенциальной интерпретации марксизма / Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Философский факультет. Кафедра социальной философии. М., 2015. 114 с. URL: https://www.academia.edu/14780844/Теория_революционных_групп_Ж.-П._Сартра_в_контексте_экзистенциальной_интерпретации_марксизма (дата обращения: апрель 2021).

⁴ См.: [Постер, 2008, с. 96].

- Кузнецов В. Н.** Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. 285 с.
- Маркс К.** Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М.: Акад. проект, 2010. 775 с.
- Постер М.** Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции. От Сартра к Альтюссеру / Пер. с англ. А. В. Дьякова. Часть II. Сталинизм и экзистенциалисты: 1944–1957, гл. 4. Атака на Сартра: 1944–1957. Лаборатория перевода // Философско-антропологические исследования. 2008. № 3–4. С. 86–123.
- Сартр Ж.-П.** Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. М.: АСТ, 2015. 928 с. (Серия: Философия – Neoclassic)
- Сартр Ж.-П.** Проблемы метода / Пер. с фр. В. П. Гайдамакова. М.: Акад. проект, 2008. 222 с. (Серия: Философские технологии)
- Сартр Ж.-П.** Тошнота / Пер. с фр. Ю. Яхиной. М.: АСТ, 2014. 317 с. (Серия: Эксклюзивная классика)
- Sartre J.-P.** Critique of Dialectical Reason. Fredric Jameson (foreword), Alan Sheridan-Smith (translator). London, New York, Verso, 2004, vol. 1: Theory of Practical Ensembles (Critique de la Raison dialectique 1), 864 p.

References

- Aron R.** Mnimyy marksizm [Imaginary Marxism]. Trans. from French, pref., note by I. A. Gobozov. Moscow, Progress Publ., 1993. (in Russ.)
- Gasilin A. V.** Teoriya revolyutsionnykh grupp Zh.-P. Sartra v kontekste ekzistentsial'noy interpretatsii marksizma [The theory of revolutionary groups J.-P. Sartre in the context of the existential interpretation of Marxism]. Russian State University for the Humanities (RGGU) Faculty of Philosophy, Department of Social Philosophy. Moscow, 2015, 114 p. (in Russ.) URL: https://www.academia.edu/14780844/The_theory_of_revolutionary_groups_J.-P._Sartre_in_context_existential_interpretation_of_Marxism (accessed: April, 2021).
- Kuznetsov V. N.** Zhan-Pol' Sartr i ekzistentsializm [Jean-Paul Sartre and Existentialism]. Moscow, Moscow Uni. Press, 1993. (in Russ.)
- Marx K.** Ekonomicheskoye-filosofskie rukopisi 1844 goda i drugiye ranniye filosofskie raboty [Economic-philosophical manuscripts of 1844 and other early philosophical works]. Moscow, Academic Project, 2010. (in Russ.)
- Poster M.** Ekzistentsial'nyy marksizm v poslevoyennoy Frantsii Ot Sartra k Al'tyusseru [Existential Marxism in post-war France From Sartre to Althusser]. Trans. from

English, pref., note by A. V. Dyakov. Part I. Stalinism and the Existentialists: 1944-1957. Chapter 4. Attack on Sartre: 1944-1957. Translation laboratory. *Philosophical and anthropological research*, 2008, no. 3-4, pp. 86-123. (in Russ.)

Sartre J.-P. Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii [Being and nothingness: The experience of phenomenological ontology]. Trans. from French, pref., note. by V. I. Kolyadko. Moscow, AST, 2015. (Series: Philosophy – Neoclassic) (in Russ.)

Sartre J.-P. Critique of Dialectical Reason. Fredric Jameson (foreword), Alan Sheridan-Smith (translator). London, New York, Verso, 2004, vol. 1: Theory of Practical Ensembles (Critique de la Raison dialectique 1), 864 p.

Sartre J.-P. Problemy metoda [Method Problems]. Trans. from French, pref., note by V. P. Gaidamakov. Moscow, Academic project, 2008. (Series: Philosophical technologies) (in Russ.)

Sartre J.-P. Toshnota [Nausea]. Trans. from French, pref., note by Yu Yakhina. Moscow, AST, 2014. (Series: Exclusive classics) (in Russ.)

Информация об авторе

Кристина Николаевна Евдокимова

выпускник аспирантуры, Институт философии и права СО РАН

Information about the Author

Kristina N. Evdokimova

Graduate Student, Institute of Philosophy and Law SB RAS

Статья поступила в редакцию 21.06.2021;

одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021

The article was submitted 21.06.2021;

approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

Научная статья

УДК 141.2

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-161-174

Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма

Анастасия Игоревна Криман

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Москва, Россия

kriman@philos.msu.ru

Аннотация

Статья посвящена краткой ретроспективе концепций философского постмодернизма в их связи с постгуманизмом. Постгуманизм – философское течение, активно разрабатываемое в последнее десятилетие, своими корнями уходящее в 60–70-е годы континентальной философии. Дискурс постгуманизма подразумевает работу и развитие концепций и понятий, используемых М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, Р. Бартом и другими. Соединяясь с такими направлениями как *disability studies*, *animal studies*, постколониальной философией, акторно-сетевой теорией, интерсекциональным феминизмом, постгуманизм расширяет, дополняет и реинкарнирует многие положения постмодернистской философии. В данной статье будут обозначены основные понятия, используемые в дискурсе постгуманистов.

Ключевые слова

постгуманизм, смерть человека, деконструкция, номадическая сингулярность, множественность, де-территоризация, ассамбляж, ризома, пост-антропоцентризм, пост-дуализм

Для цитирования

Криман А. И. Философия постмодернизма как условие возникновения постгуманизма // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 161–174. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-161-174

Postmodern Philosophy as a Condition for the Emergence of Posthumanism Theory

Anastasia I. Kriman

Lomonosov Moscow State University
Moscow, Russian Federation
kriman@philos.msu.ru

Abstract

The article presents a brief retrospective of the conceptions of philosophical postmodernism in their connection with posthumanism. Posthumanism is a philosophical movement that has been actively developed in the last decade, with its roots in the 60s and 70s of continental philosophy. The discourse of posthumanism implies work and development of conceptions and notions used by M. Foucault, J. Derrida, J. Deleuze and F. Guattari, R. Barthes and others. Connecting with such philosophical trends as disability studies, animal studies, postcolonial philosophy, actor-network theory, intersectional feminism, posthumanism expands, complements and reincarnates many provisions of postmodern philosophy. This article outlines the main concepts used in posthumanist discourse.

Keywords

posthumanism, death of Man, deconstruction, nomadic subject, multiplicity, de-territorialization, assemblage, rhizome, de-anthropologization, post-anthropocentrism, post-dualism

For citation

Kriman A. I. Postmodern Philosophy as a Condition for the Emergence of Posthumanism Theory. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 161–174. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-161-174

Постгуманизм является, пожалуй, самым молодым дискурсом, который не завершил своего становления и смысловой кристаллизации, а только набирает ход, пересобирая, реинкарнируя, реконструируя понятия и смыслы различных направлений последних лет ¹. К таким направлениям можно отнести *disability studies*, *animal studies*, постколониальную философию, акторно-сетевую теорию

¹ Необходимо сразу обратить внимание – постгуманизм и трансгуманизм не являются синонимичными направлениями, а представляют полярные друг другу взгляды и исходят из различных концептуальных истоков. Трансгуманизм, наследуя идеи эпохи Просвещения, буквально проскакивает философию постмодернизма и остается верен прежним установкам ценности и абсолютности субъекта. В постгуманизме, помимо прочих важных концептуальных различий с трансгуманизмом, нивелируется установка на то, что субъект, под которым подразумевается человек, является носителем особых привилегий. Более того, использование термина «субъект» в постгуманизме уже некорректно (более уместно говорить не о субъектах, а об акторах взаимодействия).

Подробнее см.: Криман А. И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Филос. науки. 2019. № 62 (4). С. 132–147.

Б. Латура, интерсекциональный феминизм и, безусловно, философию постмодернизма. Постмодерн, пожалуй, является главным вдохновителем и наиболее фундаментальным онтологическим основанием постгуманистической философии.

Необходимо обозначить основные понятия постгуманизма². Данный дискурс характеризуется пост-антропоцентризмом, пост-дуализмом, пост-гуманизмом, пост-иммортиализмом³. Общий смысл заключается в необходимости ухода от главенствующей фигуры антропоса, преодоление любых дуализмов (природа / культура, мужчина / женщина, объект / субъект, Восток / Запад, *zoe* / *bios* и т. д.), включение в поле субъектности животных, машин, бактерий, вирусов, химер. Постгуманизм обращается к антигуманистическим установкам (в контексте постмодернистского отторжения диктатуры гуманистических идеалов), однако на них не останавливается, а идет дальше.

В данной статье обозначаются основные постмодернистские термины в их связи с постгуманистической теорией. Изначальной точкой развертывания дискурса является деконструкция субъектности, и в этом контексте постгуманизм невозможно помыслить без онтологического базиса наследия эпохи постмодерна. Трудно переоценить вклад структуралистов и постструктуралистов в философию XX и XXI веков. Однако самыми весомыми для постгуманистической теории являются те их идеи, которые работают с деконструкцией субъекта. Стоит заметить, что и сам термин «постгуманизм» впервые появился в постмодернистской литературе. «В контексте истории постгуманизма необходимо обозначить его первое упоминание в работе И. Хассана “Прометей как перформер” (1977). Его взгляд явился своеобразной точкой бифуркации для постгуманистической гуманитаристики» [Криман, 2020а, с. 59]. Хассан, будучи художником-постмодернистом, анализируя итоги кризиса гуманизма, приходит к тому, что «мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно, подходят к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы вынуждены назвать постгуманизмом» [Hassan, 1977, р. 843]. Во многом подобный взгляд являлся отражением пересборки представителями антигуманизма классических понятий гуманистической риторики.

М. Хайдеггер и Э. Гуссерль завершают классическое понимание субъекта, отмечая пессимизм и невозможность метафизики в ее классическом понимании.

² Подробнее о том, что такое постгуманизм, см.: Криман А. И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // *Вопр. философии*. 2020. № 12. С. 57–67.

³ «Пост-иммортиализм» является авторским термином. Подробнее о пост-иммортиализме см.: Криман А. И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия*. 2020. № 4. С. 68–85.

Мысль М. Фуко знаменует линию демаркации перехода к философии XX века в ее свободе от метафизики и критики неподвижностей, которые следуют из картезианской парадигмы. Ж. Делёз, во многом продолживший идеи М. Фуко, отмечал, что «Фуко является одним из тех мыслителей, которые в наибольшей степени смогли подвести черту под XIX веком и засвидетельствовать свою принадлежность к веку XX» [Делёз, 1998].

Говоря о Фуко, необходимо заметить, что его отношение к субъектности было различно, и принято выделять ранний и поздний период. «Если в ранних работах Фуко рассматривал пассивное складывание субъекта в психиатрической, медицинской вообще или тюремной системах, то Фуко позднего интересует прежде всего активное конституирование субъекта через практики “самости”» [Дьяков, 2010]. Понимание субъектности Фуко начинается с переосмысления исторического багажа, накопленного за несколько сотен лет, а именно развертывания и угасания гуманистической идеологии, и параллельной модификации понимания соотношений божественного и человеческого.

Концепт «**смерти человека**», который артикулировал М. Фуко ⁴, является базовым для антигуманизма и важным для постгуманизма. Критика трансцендентального субъекта направлена на критику Канта и всей последующей философской антропологии вплоть до Ф. Ницше, пробудившего мысль от «антропологического сна». «В смерти человека исполняется смерть Бога» [Фуко, 1997], тем самым рушатся прежние авторитеты и диктаты, что, в свою очередь, открывает возможность для возникновения новых концепций.

Рефлексируя над истоками кризиса гуманизма, Фуко подчеркивал, что человек эпохи Просвещения – это историческая конструкция, которая стала социальной конвенцией о человеческой природе вообще. М. Фуко пишет:

«Во всяком случае, ясно одно, – человек – это не самая древняя и не самая постоянная из всех проблем, стоящих перед человеческим знанием. <...> Археология нашей мысли с легкостью показывает: человек – это изобретение недавнего времени, и конец его, может быть, уже недалек. Если эти установки исчезнут так же, как они возникли, если какое-нибудь событие (возможность которого мы можем лишь предвидеть, не зная пока ни его формы, ни облика) разрушит их, как разрушилась на исходе XVIII в. почва классического мышления, тогда – в этом можно поручиться – человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке» [Фуко, 1994].

Все философские разговоры о чистых понятиях, чистых сущностях, о понятии чистого человека вызывают у Фуко гебефренический философский смех.

⁴ Наиболее отчетливые формулировки этой концепции можно найти у Фуко. См.: [Фуко, 1994].

«Все тем, кто ещё хочет говорить о человеке, его царстве и его освобождении, всем тем, кто ещё ставит вопрос о том, что такое человек в своей сути, человек как таковой, чистое понятие “человек”, всем тем, кто хочет исходить из человека в поиске истины, и наоборот, всем тем, кто сводит познание к истине самого человека, всем тем, кто не желает мыслить без мысли о том, что мыслит сам человек, всем этим несуразным формам рефлексии можно противопоставить философический смех» [Фуко, 1994, с. 329].

Подобное отторжение обусловлено прошлыми иллюзорными представлениями о человеке. В противовес классическому его пониманию как «мерилу всех вещей» Фуко замечает, что понятие «человек» как таковое появляется только в XVIII веке. «Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда наконец он был бы познан» [Там же]. В условиях упадка гуманизма человек в классическом понимании умирает.

С его кончиной, настаивал Фуко, погибнет и желание классифицировать, доминировать, исключать и эксплуатировать, которое вызвало столько хаоса в современную эпоху. Постгуманизм наследует направленность в сторону от классических установок и развивает дискурс в более позитивном направлении. Нивелирование абсолютного статуса человека позволяет включить в поле субъектности тех, кто был далек от конвенционального идеала человека. Это справедливо как для человеческих, так и для не-человеческих агентов.

Ж. Деррида продолжает идеи своего учителя в концепции «смерти автора», очень важной для постмодернистской философии, которой во многом обязан постгуманизм. «Двумя главными примерами философского постгуманизма являются Жак Деррида и Мишель Фуко, которые провозгласили “конец человека”, а именно конец определенной концепции человечества, которая преобладала в эпоху Просвещения», – замечают постгуманисты Р. Раниш и С. Зоргнер [Ranisch, Sorgner, 2015, p. 59]. Деррида, говоря о субъекте, использует термин «сингулярность». Он изымает конструкцию «кто?», которая раньше подразумевалась под субъектностью, даже из поля грамматического построения текста. В интервью с Ж.-Л. Нанси «Кто придет после субъекта?», он говорит о том, что «трансцендентальный опыт, центрированный преимущественно вокруг “Я” и субъективности, стал рассматриваться в большей мере как конституированный, нежели конституирующий, учреждаемый чем-то и зависимый» [Balibar, 2011, p. 37]. Все эти процессы непосредственно связаны с кризисом гуманизма, с его субъект-объектной структурой понимания. К середине XX в. стало очевидно, что данная структура уже не работает. Фуко показал, что субъект – это скон-

струированное во времена эпохи Просвещения понятие. Деррида идет дальше и утверждает, что при внимательном рассмотрении даже у таких классиков как Декарт, Кант, Гегель можно встретить парадоксальность понимания субъекта. Деррида заключает: «Субъект – это небылица» [Balibar, 2011, p. 38].

Также в пространстве структурализма рождается концепция небылицы самого автора, или «смерти автора». Р. Барт анализирует процесс текстопроизводства и с необходимостью включает в него интерпретацию читателя. Любое произведение, любой текст, по его мнению, не принадлежит автору. Текст создается и пересобирается в процессе чтения, нивелируя притязания изначального замысла на единичную и «правильную» трактовку. Понимание текста как итога работы исключительно автора является следствием все тех же процессов, которые переосмысливают антигуманисты – а именно сконструированного культа «человеческой личности» эпохи гуманизма. Не язык присваивается автором, а автор в какой-то степени является проводником языка. Проводником, но не создателем: «Говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность» [Барт, 1994, с. 385]. Интенция, направленная на уход от базовых для континентальной философии стереотипов, находит свое продолжение в постгуманизме. Постгуманистическая риторика в первую очередь отталкивается от пост-антропоцентризма. И в этом ключе, текстуальных уход от иерархической фигуры автора, предложенный Бартом, созвучен с уходом от влияния витрувианского человека в гуманитаристике в целом. Бывшие забетонированными в европейском сознании базовые нарративы подвергаются деконструкции, которую запустили структуралисты в середине прошлого века и продолжили постгуманисты в последние десятилетия.

Одним из самых главных концептов для постгуманистического дискурса является **деконструкция** Деррида [Деррида, 2000]. Постгуманизм, в противовес антигуманизму, проходя через смерть человека, продолжает линию деконструкции. «В отличие от антигуманизма, постгуманизм, хотя и не признает никакого эпистемологического примата человека, на самом деле возобновляет возможность для человеческой деятельности в деконструктивной и реляционной форме» [Ferrando, 2019, p. 52]. Подобные процессы открывают поле переговоров между изнанкой и поверхностью. Движение «к», а не «из» – одновременно примирает интенсивность с экстенсивностью, высвобождая ранее скрытые процессы. «Деконструкция с необходимостью осуществляется изнутри; она структурно (т. е. без расчленения на отдельные элементы и атомы) заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается этим процессом до самозабвения» [Деррида, 2000].

Однако постгуманизм «спасает» антигуманизм из рабства герменевтической самозамкнутости, раскладывая и пересобирая, иначе, деконструируя традиционные колониальные ценности и смыслы. Обоюдный процесс внутренних и внешних изменений приводит к тому, что главным становятся не сущности, а различия. Освобождая философию из тупика кризиса метафизики, постгуманизм исключает онтологический подход к сущности. Данная оптика философствования не исходит из наличия какой-то сущности вообще. Онтологичность, которая всегда подразумевает Единое, заменяется социальностью, которая расширяется до включения не-человеческих самостей в том числе. На смену сущности приходит самость, которая описывается через различия акторов, пребывающих в бесконечном движении сборки и распада.

Также является важным концептом **«номадическая сингулярность»**⁵ Делёза. В противовес классическим установкам понимания субъектности Делёз открывает трансцендентальное поле номадического, не имеющего четких границ и иерархий: «Есть номадические сингулярности, не запертые более ни в застывшей индивидуальности бесконечного Бытия (пресловутая неизменность Бога), ни внутри оседлых границ конечного субъекта (пресловутые пределы знания)» [Делёз, 2011, с. 145]. Парадоксальность фиксации на границах – или их размывании – заключается в том, что, с одной стороны, все и всё различно, но с другой – равно в своей различности. Совершая этот шаг в сторону неизвестности, постгуманизм обнаруживает себя в пространстве бесконечного становления неустановленных границ.

Данный аспект субъектности, предлагаемой Делёзом, является плодотворным для линии постгуманизма, в которой размываются границы человеческого и не-человеческого. «Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуации и форм их личности» [Там же, с. 146]. Дихотомия природа/культура становится несостоятельной ввиду выворачивания складок бытийствования прошлых классических конструкторов. Как замечает философ А. Ашкеро: «Полярность роли “активного” субъекта, которую стремится взять на себя культура, и роли “пассивного” объекта, оставляемого природе, оборачивается при этом всего-навсего вывернутой наизнанку гомологией “пассивного объекта” и “активного субъекта”» [Ашкеро, 2005, с. 33]. Таким образом, онтологическая значимость иерархических конструкторов, имеющих в виду поляризацию по принципу субъект-объектных отношений, нивели-

⁵ Развертывание номадологии начинается в «Логике смысла», проходит через «Что такое философия» и оформляется в «Капитализме и шизофрении: Тысяча плато» Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

руется в постгуманистической оптике. Подобные структуры – базис и шлейф эпохи модерна.

Критикуя следствия эпохи модерна, Делёз обращает внимание, что иерархичность сообществ, базирующаяся на диктате традиционной субъектности, так или иначе приводит к концептуальному насилию. В этом контексте постколониальная философия с ее вниманием к иному складу мышления и бытийствования тех, кто проживает на территориях, за которыми устоялся термин «Восток», становится спасением из тюрьмы идеализации европейской фанатичной тяги к рацио. Однако подобный поворот имеет и свои сложности, о которых говорили Делёз и Гваттари. «Ибо как сделать так, чтобы тема расы не свернулась в расизм, в господствующий и всеохватывающий фашизм или, проще, в аристократизм, или же в секту и в фольклор, в микрофашизмы? И как сделать так, чтобы полюс Востока не был фантазмом, иным способом реактивирующим все фашизмы, а также весь фольклор, йогу, дзен и карате?» [Делёз, Гваттари, 2010, с. 284]. Микрофашизм в понимании Делёза и Гваттари – это просачивание в культуру насильственных практик, имеющих интенцию создания фиксированных паттернов, подобно раковым опухолям. Они не столь всеохватывающие, резкие и прожорливые, как, например, фашизм, но за счет своей способности встраиваться в семиосферу, рано или поздно дают метастазы. Эти метастазы микрофашизмов со временем образуют свои ризомы и бесконечно перемещаются и перетекают друг в друга, собираясь в то, что называют более комплексными терминами: нацизм, сексизм, эйджизм, антисемитизм и прочие.

«Делёз называет “микрофашизм” эпидемией нашего времени, охваченного глобализацией. Он размещает место этической трансформации в критике каждой националистической категории, а не в утверждении новой доминирующей. Он ставит диаспоральную мобильность и транскультурные связи против сил национализма. Это теория смешения, гибридности и космополитизма, которая не имеет расового характера» [Ferrando, 2019, p. 47]. Постколониальные исследования, которые расширяют поле постгуманизма в сторону включения Других, иллюстрируют делёзианский поворот к различиям. Данный поворот маргинализирует уже не тех, кто не подпадает под категории условной «нормальности», а сам процесс выбраковки одних от Других.

Идея маргинальности, номадичности развивается такими представителями критического постгуманизма как Р. Брайдотти и Д. Харауэй, и в целом пропитывает весь постгуманистический дискурс. Работая с различными модальностями различий, постгуманисты расширяют поле философской антропологии до социальной философии, тем самым выдвигая тезис о том, что философская антропо-

логия уже невозможна, так как рождается из исключительной фигуры «антропос», которая дискредитировала себя за последнее столетие окончательно.

Понятие делёзианской номадологии **де-территоризация** также находит отражение в постгуманизме. Оно реализуется в уходе от любых бинарностей в пользу **множественности**. «Вместо огромного противостояния между одним и многими, существует только разнообразие множественности - другими словами, различие» [Делёз, 1998, с. 182]. Поворот к множественности, который реализовал Делёз, олицетворяет невозможность проведения линии Единого. В этом контексте стоит упомянуть общую классическую установку – понимание Единого как более совершенного, чем Многое. Следуя идее Единого, собирая объекты в общую идею разрозненности, они понимаются как что-то, не имеющее главного⁶. Подобная стратегия нивелирует различия между исследуемыми акторами, понимая их как побочные. Тем самым совершается акт насилия, искусственно подгоняющий различные явления под изначально подразумеваемую идею. Подобный тоталитаризм мышления противостоит делёзианскому (и, следовательно, постгуманистическому) пониманию реального и ирреального. «Множественность есть свойство производства желания, ибо нет изначальной органической тотальности. Если мы встречаем такую тотальность рядом с частями, это целое этих частей, но оно их не тотализует, это единство всех этих частей, но оно их не объединяет; оно добавляется к ним как новая дополнительная часть» [Делёз, Гваттари, 2010, с. 10]. Для Делёза представляют интерес не тотализирующие реальность стратегии, служащие своим бесконечным воспроизводством поддержанию умирающих больших нарративов. Он схватывает субъектности в их различимости, улавливая «линии ускользания», которые не дают предельной четкости в определении того, что, собственно, ускользает, но проясняют реальность более естественно – обнаруживая ее там, где проявляются различия.

Как позже заметит Ф. Феррандо, постгуманизм – это философия различий. Множественность – это проявление линии, которая в постгуманизме и новом материализме артикулируется как плюралистичность. Плюрализм является ответом на субъект-объектную установку универалистской парадигмы в означивании одного и многого, человеческого и не-человеческого, природы и культуры,

⁶ Необходимо прояснить разницу в терминах. Классическое представление отношений исследователя и исследуемого исходит из субъект-объектной парадигмы мышления. В контексте делёзианского понимания множественности употребление термина «объект» в традиционном смысле слова невозможно, так как противоречит общему концепту множественности. «У множества нет ни субъекта, ни объекта, есть только определения, величины, измерения, способные расти лишь тогда, когда множество меняет свою природу». Ввиду этих непримиримых различий более корректно использовать термин Б. Латура «акторы», так как они не имеют такой негативной смысловой нагруженности. См.: [Делёз, Гваттари, 2010].

Востока и Запада, мужчины и женщины и др. «У множественности нет ни объекта, ни субъекта, только детерминации, величины, измерения» [Ferrando, 2019, p. 64]. Современная гендерная теория, которая имплицитно содержит в себе плюрализм в отношении гендерного самоопределения, является одним из векторов философии медиации – то есть постгуманизма.

Продолжая критику **(фал)логоцентрического субъекта**, намеченного Деррида, постгуманизм свергает с пьедестала «витрувианского человека», который на протяжении долгого времени был синонимом человека вообще, «универсальным человеком». «Универсальный “человек”, по сути, подразумевается как мужской, белый, урбанизированный, говорящий на стандартном языке, гетеросексуально вписанный в репродуктивную единицу и полноправный гражданин признанного государства» [Ferrando, 2019, p. 65], с подачи Делёза и Гваттари перестает быть «мерилом всех вещей».

Деррида усиливает наступление на классический субъект и критикует власть человека над животными в терминах **карно-фаллогоцентризма** [Деррида, 2007]. Намеченная линия деантропологизации трансформируется в постгуманистический поворот к Другому. «Атака Деррида на антропоцентризм представляется, следовательно, как необходимая корреляция критики гуманизма. Сильная логическая и историческая связь между ними вызывает политическую критику ущерба, наносимого Западом многим другим. Признание общей уязвимости может породить новые формы постгуманитарного сообщества и сострадания. Эти знакомые, эдипализированные и, следовательно, амбивалентные и манипулятивные отношения между человеком и животными выражались в различных формах, которые укоренились в наших ментальных и культурных привычках» [Ferrando, 2019, p. 69]. Постгуманистический поворот снимает стигматизированные ярлыки отношений между животными и человеком (где человек всегда является «господином»). Происходит де-антропологизация дискурса как о человеке, так и о животных.

Де-антропологизация влечет за собой **де-иерархизацию**, которая сопутствует философии постгуманизма. Расщепление структуры иерархичности связано с **критикой дуализма**, который выступает симптомом бинарного мышления. Пост-дуализм является важнейшим опорным пунктом в постгуманизме. Любые дихотомии преодолеваются или должны быть преодолены в пользу множественности.

«Смерть человека», объявленная Фуко, формализует эпистемологический и моральный кризис, выходящий за рамки бинарного противостояния и пересекающий различные полюса политического спектра» [Ibid., p. 73]. Одним из таких полюсов является экологический вопрос, к которому приходят Делёз и Гваттари,

анализируя идеи Б. Спинозы. Данный подход «позволяет обойти подводные камни бинарного мышления и решить экологический вопрос во всей его сложности» [Ferrando, 2019, p. 23].

В начале XXI в. этот вопрос приобретает особую важность в связи с рефлексией на вступление в эпоху антропоцена, которая усиливает процесс деантропологизации философского дискурса. «Мы перешли от биополитики, которую Фуко создал как сравнительную анатомию, к обществу, основанному на управлении современной молекулярной силой *zoe*» [Braidotti, 2013, p. 97]. Представители критического постгуманизма выступают против биогенетического капитализма, имплицитно содержащего в себе насилие и эксплуатацию всего живого. «Современный капитализм действительно является “биополитическим” в том смысле, что он нацелен на контроль всего живого, как утверждает Фуко, но, поскольку жизнь не является прерогативой только человека, она открывает *zoe*-политическое или постантропоцентрическое измерение» [Ibid.]. Данный аспект маркирует незаконченность процессов по формированию аксиологического, гносеологического и социального аспектов взаимодействия и становления отношений как внутри человеческой популяции, так и между другими видами не-человеческих коллективов.

Онтология **становления** является концептуальной движущей силой постгуманистической кочевой мысли. Будь то становление животным или «становление машиной», происходит попадание в зону неразличимости. Харауэй, говоря о становлении, имеет в виду становление с видами-компаньонами, Брайдотти расширяет этот процесс неразличимости до становления-землей, становление-животным, становления-машиной. Все переплетено друг с другом, все образует единую сеть, по которой передаются физические, эмоциональные, концептуальные импульсы. При анализе подобных отношений бессмысленно исходить из иерархизированных когнитивных систем.

В данном контексте необходимо обратить внимание на **ризоматичность**, которая вытекает из множественности и де-иерархизации. Ризома – это множественность, но «не многое, выводимое из Одного или к которому добавляется Одно ($n + 1$)» [Делёз, Гваттари, 2007, с. 37]. Ризома, которая служит иллюстрацией кочевой культуры, не содержит в себе иерархичности, она растёт «разом во все стороны», она нелинейна. «Она сделана не из единиц, а из измерений, или, скорее, из подвижных направлений. У нее нет ни начала, ни конца, но всегда – середина, из которой она растет и переливается через край» [Делёз, Гваттари, 2010, с. 16]. Ризома не имеет семантического центра и жестко выстроенной иерархии ценностей, и поэтому постгуманистический дискурс, перерабатывающий идеи философии постмодернизма, трудно уместить в последовательность. «Ризома –

это антигенеалогия» [Делёз, Гваттари, 2010, с. 9]. Все аспекты постгуманизма переплетаются друг с другом, и трудно выделить какой-либо доминантный. Все являет собой связь всех со всем, реализуя периодические темпоральные соединения, рождая паттерны и **ассамбляжи**.

Постгуманистка Брайдотти, говоря о перспективах постгуманистической теории, приходит к тому, что гуманитаристике в целом необходимо прийти к трансверсальности, междисциплинарности, которые отсылают к ризоматичности. «Этот междисциплинарный подход влияет на саму структуру мысли и задействует ризоматический охват концептуального разнообразия в исследованиях. Постчеловеческий метод выливается в высшие степени дисциплинарной гибридизации и основывается на интенсивной дефамилиаризации наших привычек мысли с помощью столкновений, раскалывающих унылое повторение процедур институционального разума» [Braidotti, 2013, p. 106]. Отказ от традиционных, фашизирующих как реальность, так и мышление оптик, необходим для большей описательности тех процессов, которые мы наблюдаем в слияниях человеческого и не-человеческого. И в этом контексте постмодернистский подход, реинкарнированный в постгуманистической теории, представляется работающей оптикой для решения современных философских задач.

Список литературы

- Ашкерев А. Ю.** Социальная антропология. М.: ООО «Маркет ДС Корпорейшн», 2005.
- Барт Р.** Смерть автора // Барт Р. Избр. работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.
- Делёз Ж.** Логика смысла. М.: Акад. проект, 2011.
- Делёз Ж.** Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
- Делёз Ж.** Фуко. М.: Изд-во гуманит. лит., 1998.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.** Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.** Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990.
- Деррида Ж.** Фармация Платона. 2007. URL: <http://pharmacie.narod.ru/> (дата обращения: 10.03.2021).
- Деррида Ж.** О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
- Дьяков А. В.** Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010.
- Криман А. И.** Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. 2019. Т. 62 (4). С. 132–147.

- Криман А. И.** Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 57–67.
- Криман А. И.** Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2020. № 4. С. 68–85.
- Фуко М.** Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994.
- Фуко М.** Воля к истине. М.: Касталь, 1997.
- Balibar E.** Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?» In: Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique. Presses Universitaires de France, 2011, pp. 35–66.
- Braidotti R.** The Posthuman. Cambridge, UK, Polity, 2013.
- Ferrando F.** Philosophical Posthumanism. London, Bloomsbury Publishing Plc., 2019.
- Hassan I.** Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 1977, vol. 31, no. 4, pp. 830–850.
- Ranisch R., Sorgner S. L.** Introducing Post- and Transhumanism. In: Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2015.

References

- Ashkerov A.** Social Anthropology. Moscow, Market DS Corporation, 2005. (in Russ.)
- Balibar E.** Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: «qui vient après le sujet?» In: Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique. Presses Universitaires de France, 2011, pp. 35–66.
- Barthes R.** The Death of the Author. In: Barthes R. Selected Works: Semiotics. Poetics. Moscow, 1995, pp. 384–391. (in Russ.)
- Braidotti R.** The Posthuman. Cambridge, UK, Polity, 2013.
- Deleuze J.** Difference and Repetition. St. Petersburg, Petropolis, 1998. (in Russ.)
- Deleuze J.** Foucault. Moscow, Humanity literature Publ., 1998. (in Russ.)
- Deleuze J.** The Logic of Sense. Moscow, Akademicheskij Proekt, 2011. (in Russ.)
- Deleuze J., Gvattari F.** A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia. Moscow, U-Fakutoriya, Astrel, 2010. (in Russ.)
- Deleuze J., Gvattari F.** Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Moscow, 1990.
- Derrida J.** Of Grammatology. Moscow, Ad Marginem, 2000. (in Russ.)
- Derrida J.** Plato Pharmacy, 2007. (in Russ.) URL: <http://pharmacie.narod.ru/> (accessed: 10.03.2021).
- Dyakov A. V.** Michel Foucault and his times. St. Petersburg, Aleteya, 2010. (in Russ.)
- Ferrando F.** Philosophical Posthumanism. London, Bloomsbury Publishing Plc., 2019.

- Foucault M.** The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. St. Petersburg, A-cad, 1994. (in Russ.)
- Foucault M.** The will to the Truth. Moscow, Kastal', 1997. (in Russ.)
- Hassan I.** Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 1977, vol. 31, no. 4, pp. 830–850.
- Kriman A. I.** The Idea of the Posthuman: A Comparative Analysis of Transhumanism and Posthumanism. *Filosofskie nauki*, 2019, vol. 62 (4), pp. 132–147. (in Russ.)
- Kriman A. I.** The Posthuman Turn to the Post(non)human. *Voprosy filosofii*, 2020, no. 12, pp. 57–67. (in Russ.)
- Kriman A. I.** The rethinking of the main issues of philosophy in the context of posthumanism. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 7: Philosophy*, 2020, no. 4, pp. 68–85. (in Russ.)
- Ranisch R., Sorgner S. L.** Introducing Post- and Transhumanism. In: Post- and Transhumanism: An Introduction. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2015.

Информация об авторе

Анастасия Игоревна Криман

младший научный сотрудник философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова,
соискатель кафедры социальной философии и философии истории Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова

Information about the Author

Anastasia I. Kriman

Junior Research Fellow, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University
PhD student, Department of Social Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Статья поступила в редакцию 16.07.2021;
одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021
*The article was submitted 16.07.2021;
approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021*

Интервью

УДК 165.0:82

DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-175-204

Игорь Евгеньевич Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси

Минск, Беларусь

frigpr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1721-6388>

Аннотация

Известный британский философ Тимоти Уильямсон рассказывает о своих философских взглядах и основных направлениях исследований. Уильямсон метафизический реалист в широком смысле. Для него существуют истинные или ложные ответы на вопросы обо всех аспектах реальности. Классическая логика – универсальная истинная теория. Эпистемология сначала-знания – альтернатива традиционной эпистемологии сначала-убеждения. Первая рассматривает понятие знания как базовое понятие, объясняя другие эпистемические понятия, в том числе убеждение, в его терминах, тогда как вторая поступает наоборот. Знание, а не истина – фундаментальное эпистемическое благо. Проблема Гетье и скептическая проблема, возникающие в рамках традиционной эпистемологии, плохо поставлены и поэтому не могут быть решены. Гибридные эпистемологические теории не удовлетворяют принципам простоты и красоты и опровергаются контрпримерами. Эпистемический контекстуализм проблематичен, а релятивизм нарушает семантику объясняемых явлений. Знание не влечёт за собой знание о знании. Знание-как – разновидность знания-что. Различие между *a priori* и *a posteriori* поверхностно, а аналитических истин не существует. Понятие квалии бесполезно для решения проблем, связанных с сознанием. Так называемая «трудная проблема» сознания указывает на область концептуальных смещений, в которой мы не знаем, как правильно рассуждать. Спекулятивная метафизика – вполне respectable предприятие. Но прогресс в метафизике не автоматичен, а требует правильной методологии.

Ключевые слова

Т. Уильямсон, реализм, классическая логика, эпистемология сначала-знания, проблема Гетье, скептицизм, контекстуализм, релятивизм, трудная проблема сознания, спекулятивная метафизика

Благодарности

Статья подготовлена частично при поддержке гранта БРФФИ № Г 20–026

Для цитирования

Прись И. Е. Реализм и сначала знание. Интервью с Тимоти Уильямсоном // Сибирский философский журнал. 2021. Т. 19, № 3. С. 175–204. DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-175-204

© Прись И. Е., 2021

Realism and Knowledge First. Interview with Timothy Williamson

Igor E. Pris

Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Belarus
Minsk, Belarus
frigpr@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1721-6388>

Abstract

The renowned British philosopher Timothy Williamson talks about his philosophical views and main lines of research. Williamson is a metaphysical realist in a broad sense. For him there are true or false answers to questions about all aspects of reality. Classical logic is a universal true theory. Knowledge-first epistemology is an alternative to the traditional belief-first epistemology. The former takes the concept of knowledge as a basic concept, explaining other epistemic concepts, including belief, in its terms, whereas the latter does the opposite. Knowledge, not truth, is the fundamental epistemic good. The Gettier problem and the skeptical problem that arise within traditional epistemology are ill posed and therefore cannot be solved. Hybrid epistemological theories do not satisfy the principles of simplicity and beauty and are refuted by counter-examples. Epistemic contextualism is problematic, and relativism violates the semantics of the phenomena being explained. Knowledge does not entail knowledge about knowledge. Knowledge-how is a kind of knowledge-that. The distinction between *a priori* and *a posteriori* is superficial, and there are no analytical truths. The concept of qualia is unhelpful for solving the problems related to consciousness. The so-called “hard problem” of consciousness points to an area of conceptual confusions in which we do not know how to reason properly. Speculative metaphysics is quite a respectable enterprise. But progress in metaphysics is not automatic; it requires the right methodology.

Keywords

T. Williamson, realism, classical logic, knowledge-first epistemology, Gettier problem, skepticism, contextualism, relativism, hard problem of consciousness, speculative metaphysics

Acknowledgements

The paper was partly funded by BRFB research project no. Г 20–026

For citation

Pris I. E. Realism and Knowledge First. Interview with Timothy Williamson. *Siberian Journal of Philosophy*, 2021, vol. 19, no. 3, pp. 175–204. (in Russ.) DOI 10.25205/2541-7517-2021-19-3-175-204

Тимоти Уильямсон – всемирно известный философ, внёсший значительный вклад в развитие философской логики, философии языка, эпистемологии и метафизики. Работы Т. Уильямсона, посвященные «нечеткости» (*Vagueness*. Routledge, 1994), «знанию-как» и «сначала-знание эпистемологии» (*Knowledge and Its Limits*. Oxford University Press, 2000) входят в золотой фонд современной философии и оказали значительное влияние на развитие всей эпистемологической традиции на рубеже XX–XXI веков. В области аналитической метафизики и мо-

дальной логики Т. Уильямсон известен как один из наиболее последовательных защитников «формулы Баркан» (если каждое x с необходимостью F , тогда с необходимостью каждое x есть F) (*Modal Logic as Metaphysics*. Oxford University Press, 2013). Его книги «Философия философии» (*The Philosophy of Philosophy*. Blackwell, 2007) «Тетралог» (*Tetralogue: I'm Right, You're Wrong*. Oxford University Press, 2015) и «Философский метод» (*Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford University Press, 2017) представляют большой интерес не только для профессиональных философов, но и для всех, кто интересуется философией. Последняя на настоящий момент книга автора «Предположи и скажи» (*Suppose and Tell: The Semantics and Heuristics of Conditionals*. Oxford University Press, 2020.) посвящена комплексному исследованию значения условных (*conditional*) утверждений, опираясь на широкий материал из области философии, лингвистики и психологии.

Движение рек к океану не такое быстрое,
как человека к заблуждению.

Вольтер

1

И. Прись: Профессор Уильямсон, насколько я знаю, Ваша философская позиция – реализм. Однажды Вы сказали: «Мои инстинкты реалистические обо всём». Каким образом Вы понимаете реализм? Какой вид реализма Вы принимаете? Какова Ваша концепция реальности?

Т. Уильямсон: Я не думаю о реализме как о чём-то очень точном. Это общий подход. Это подход, который рассматривает реальность как нечто, что в значительной мере является независимым от нас. Мы лишь один небольшой вид на одной небольшой планете. И мы можем находиться в неведении или заблуждаться по любому вопросу, каким бы он ни был. Но мы также можем приобрести некоторое знание. Мы не можем знать всё о реальности. Когнитивные способности, которые у нас есть, развивались для относительно практических целей. Но оказалось, что эти способности мы можем применять гораздо более широко. Таким образом, как я сказал, я думаю, что концепция реальности такова: это нечто, что находится по ту сторону наших мнений и знания, но не является по этой причине автоматически непознаваемым.

И. Прись: Например, французский философ Жослен Бенуа говорит, что «реальность – это её определение – просто такова, какова она есть». Согласны ли Вы с этим?

Т. Уильямсон: Да, реальность – это просто то, что есть на самом деле. Просто называя нечто реальностью, мы оставляем открытым вопрос относительно того, что это такое.

И. Прись: Каким образом Вы делаете различие между тем, что реально, и тем, что не реально?

Т. Уильямсон: Это то, что мы должны делать постоянно. Например, мы должны быть способны отличать отражение в воде от реальности. ОК, само отражение реально. Но оно не реально как нечто, что находится в воде. Это просто отражение.

Способностью делать различие между тем, каким образом вещи кажутся и каким образом они есть на самом деле, должен обладать любой вид животных. И наши способы делать это различие постепенно становятся более систематическими и критическими. Мы применяем это также в науках. Нет универсальной панацеи, чтобы отличить видимость от реальности. Но это не нечто слишком загадочное в принципе, так как то, что вещи не всегда то, чем они кажутся, просто часть обыденного познания.

И. Прись: Вы метафизический реалист или, быть может, научный реалист?

Т. Уильямсон: Я, по-видимому, могу считаться метафизическим реалистом в очень широком смысле. Я реалист действительно обо всех аспектах реальности в том смысле, что я считаю, что существуют истинные или ложные ответы на эти вопросы, независимо от того, могут ли они быть найдены естественной наукой.

Что касается того, являюсь ли я научным реалистом, то я не идентифицирую науку с естественной наукой в смысле физики, химии, биологии и так далее, так как я, например, рассматриваю математику как науку, столь же подлинную и столь же о природе реальности. Я, несомненно, рассматриваю естественные науки как один из наилучших источников знания, которые мы имеем. Но я не редуцирую философию к естественной науке. Я думаю, что математика – хорошее напоминание, что существует более одного способа быть научным.

И. Прись: Существует ли связь между Вашей реалистической позицией и Вашей эпистемологией и философией сознания?

Т. Уильямсон: Да. Я думаю, что существует, так как центральное место, которое я отвожу знанию – вид реалистической концепции. Потому что само знание – нечто, о чём мы можем судить правильно или ошибаться. Мы можем думать, что у нас есть знание, тогда как на самом деле мы можем быть подвержены иллюзии.

Для меня важно то, что эпистемология должна понимать, что у неё нет привилегированного доступа к своему предмету. Это часть реальности, которая

в некоторой степени независима от нас, но всё-таки познаваема. Я думаю, что ошибочно полагать, как это делают некоторые эпистемологи, что эпистемология начинается с субъективности или что-то в этом роде. Гораздо более реалистичским исходным пунктом, чем начинать с «пузыря» сознания или чего-то в этом роде, является рассмотрение того, каким образом эволюционировали наши когнитивные способности, – уже потому, что мы не единственный вид животных, у которого есть возможность получать знания об окружающем мире.

2

И. Прись: Профессор Уильямсон, для Вас классическая логика – истинная научная теория. Она что-то говорит о структуре реальности, не так ли? Каков тогда статус альтернативных логик?

Т. Уильямсон: Альтернативные логики просто отказываются от некоторых аспектов классической логики. Они не добавляют ничего нового, но они ставят под сомнение некоторые части классической логики. Типичный аспект классической логики, который ставится под сомнение, – это закон исключенного третьего: всё либо так, либо иначе (*either is a given way or it's not that way*).

Если альтернативная логика делает только это, она не совершает никакой ошибки, при условии, что классическая логика корректна, поскольку она просто часть классической логики. Я думаю, что это навязывание себе логического незнания по неразумным причинам (*on unreasonable reasons*). Но очень часто можно также обнаружить, что альтернативная логика в действительности некоторым образом отрицает что-то, что есть в классической логике. Например, она может утверждать, что не все случаи удовлетворяют закону исключённого третьего или что-то в этом роде. Я думаю, что тогда она просто ошибается. Это похоже на ошибку в математике. Но, быть может, в математике ошибку не так легко идентифицировать. Например, можно делать математику в соответствии с некоторым нестандартным видом правил. Они могут быть некорректными, но вы не можете это установить.

И. Прись: Итак, классическая логика – истинная научная теория. Возьмём физику. Например, классическая и квантовая механики имеют свои области применимости. Имеют ли различные логики свои области применимости или это не так?

Т. Уильямсон: Я думаю, что классическая механика – приближение к квантовой механике.

И. Прись: Есть такая точка зрения, да.

Т. Уильямсон: Во многих областях она достаточно близка к квантовой механике, что делает возможным её употребление. Верно, однако, что у некоторых

сторонников неклассической логики есть это представление (*image*). Они думают, что классическая логика пригодна в некоторых областях, но нарушается в других областях. На самом деле, одно время была мода на квантовую логику. Хилари Патнэм и другие предложили точку зрения, согласно которой классическая логика нарушается в квантовой области, но, быть может, пригодна в макроскопической области. Я думаю, что теперь эта идея достаточно широко отвергнута, потому что оказалось, что она вовсе не помогла понять те проблемы, которые, как предполагалось, она позволит понять. Оказалось, что их так же трудно понять, если вы откажетесь от классических принципов. Таким образом, эта версия не работает. Мой взгляд состоит в том, что фундаментально общие принципы классической логики совершенно универсальны, подобно тому как нет области, в которой $2 + 2$ больше или меньше, чем 4. Но, несомненно, представление о том, что различные логики применимы в различных областях, – представление, которое нравится некоторым неклассическим логикам.

3

И. Прись: Спасибо. Профессор Уильямсон, Вы создали, развили и защищаете альтернативный подход в эпистемологии: эпистемологию сначала-знания (*knowledge-first epistemology*). Я думаю, что это истинная теория о знании. Я сторонник этого подхода. Возможно ли резюмировать её в нескольких предложениях, скажем, в виде списка законов, постулатов, аксиом, подобно научной теории, которая иногда формулируется в виде списка аксиом, или нет?

Т. Уильямсон: Я думаю, что нет нужды в составлении списка аксиом. Люди должны понять, что это, грубо говоря, противопоставление двух направлений объяснения в эпистемологии. Конкурентом эпистемологии сначала-знания является эпистемология сначала-убеждения (*belief*)¹. Эпистемология сначала-знания рассматривает понятие знания как базовое понятие, объясняя другие понятия в его терминах, в том числе объясняя убеждение в терминах знания, тогда как альтернатива принимает в качестве базового объясняющего понятия понятие убеждения и объясняет знание в терминах убеждения.

Быть может, для людей, которые не знакомы с этим, мне надо сказать нечто о различии между знанием и убеждением. Самое важное универсальное различие – это то, что вы можете верить в нечто ложное, но Вы не можете знать нечто ложное. Например, люди могут верить, что Земля плоская, но они не могут знать, что Земля плоская. Просто потому, что это не так. Конечно, некоторые люди думают, что они знают, что Земля плоская, но это ещё одна ошибка, кото-

¹ Эпистемологический термин *belief* можно перевести на русский язык как «убеждение», «мнение», «верование». – Прим. пер.

рую они совершают. Это универсальное, самое значительное (*salient*) различие между знанием и убеждением.

Другой момент заключается в том, что даже истинные убеждения могут не быть (*fall short of*) знанием. Например, предположим, что есть гуру, и Вы верите во всё, что гуру Вам говорит. На самом деле, гуру выдумывает, у него нет подлинной проницательности. Гуру может говорить вещи наугад. Но поскольку вы ему полностью доверяете, вы верите всему, что он говорит. Некоторые вещи, которые он говорит, оказываются истинными, а другие ложными. Но если они оказываются истинными, вы не приобретаете знание, просто принимая их на веру, потому что источник довольно ненадёжный. Знание должно приобретаться путём, который устанавливает связь с истиной в большей мере, чем в этом случае.

Я рассматриваю понятие знания как лучший исходный пункт. На первый взгляд, может показаться, что не имеет большой разницы, добавляет ли эпистемолог сначала-убеждения нечто к убеждению, чтобы получить знание, или же эпистемолог сначала-знания пытается нечто (*stuff*) отделить, чтобы получить убеждение из знания. Но, на самом деле, существует гораздо более глубокий методологический контраст между ними, потому что эпистемолог сначала-знания начинает с хороших, недефектных случаев познания и отдаёт им приоритет, объясняя, каким образом убеждение, – убеждение, например, ложное убеждение, не знание, – отклоняется от случаев знания.

Это отчасти подобно тому, как доктор изучает сердце. Он начинает с изучения того, каким образом сердце функционирует, когда всё хорошо, а затем понимает сердечные болезни как, грубо говоря, отклонения от хорошего функционирования. Приоритет отдаётся недефектным случаям по отношению к дефектным, тогда как эпистемология сначала-убеждения рассматривает дефектные и недефектные случаи на равной основе, трактуя их равным образом, пытаясь объяснить различие между ними, исходя из нейтрального исходного пункта.

Если поразмышлять об эволюции когнитивных систем, то становится ясно, что причина, почему мы эволюционировали таким образом, что мы имеем убеждения, в том, что мы эволюционировали таким образом, чтобы иметь знание. Мы можем действовать успешно, адаптировать наши действия к изменяющейся внешней среде и так далее. Тот факт, что мы можем иметь ложные убеждения, – вид побочного продукта того факта, что мы эволюционировали, чтобы иметь знание. Мне кажется это естественным порядком объяснения.

Исходя из этого, могут быть объяснены разные вещи. Например, восприятие при помощи органов чувств (*sense perception*) – вопрос приобретения знания, память – удержание знания, свидетельство – говорить людям вещи для комму-

никации знания. Далее, как я показываю, в беседе базовой нормой того, *что* можно утверждать, является знание: следует утверждать только то, что действительно знаешь. В науке полная очевидность – это то, что мы знаем. Это то, что мы используем для оценки теорий. Также это относится, например, к обучению. Многие люди официально принимают установку сначала-убеждения. Они всё ещё говорят об обучении. Но обучение означает приобретение знания. Все согласны, что обучение – хорошая вещь. Но если оно означает просто приобретение убеждений, то оно не обязательно будет хорошим, так как убеждения могут быть ложными. Но если это приобретение знания, то становится ясным, почему это хорошая вещь. Я думаю, что многие аспекты познания гораздо более естественным образом могут быть поняты в терминах знания, чем в терминах убеждения.

4

И. Прись: Я считаю, что традиционная эпистемология основана на ложных предпосылках философии модерна, которые Ваша эпистемология сначала-знания отвергает. Так ли это? Я имею в виду первичность эпистемологии, метафизику внутреннего мира, репрезентационализм и так далее.

Т. Уильямсон: Я думаю, что Декарт начал не с того места. Он начал, так сказать, с пузыря своего собственного сознания, пытаюсь найти путь из него и установить контакт с внешним миром. Вероятно, большинство людей считает, что этот подход не работает. Чтобы решить свою проблему, Декарт совершил нечто вроде обмана, предлагая ложное доказательство существования бога.

Я не думаю, что исторически вся философия или даже вся эпистемология, начиная с Декарта, были эпистемологиями сначала-убеждения. Жулиан Дютан (Julian Dutant)² показал, что в некотором роде эпистемология сначала-убеждения – явление XX века.

И. Прись: В XX веке есть также оксфордская традиция.

Т. Уильямсон: Это традиция сначала-знания.

И. Прись: Да, сначала-знания.

Т. Уильямсон: В истории философии это началось давно. Например, есть много эпистемологии сначала-знания в Древней Индии.

Было время, когда люди думали, что Платон – эпистемолог сначала-убеждения, поскольку он обсуждает некоторые попытки анализировать знание в тер-

² См.: Dutant J. The legend of the justified true belief analysis // *Philosophical Perspectives*. 2015. 29 (1). P. 95–145. – Прим. пер.

минах убеждения. Но мне не кажется вполне правдоподобным, что Платон был эпистемологом сначала-убеждения.

И. Прись: Да, это так.

Т. Уильямсон: Он рассматривал анализ знания в терминах убеждения, но он не принимал его. Я думаю, что господствующим стилем эпистемологии в Древней Греции был стиль эпистемологии сначала-знания.

Значительная часть философии модерна – в том смысле, в котором мы философы говорим о философии модерна в течение последних четырёх веков – взяла в качестве начального пункта субъективное сознание в том виде, который, как мне кажется, совершенно не подходит.

5

И. Прись: Традиционная эпистемология анализирует концепт знания. Существует много различных подходов к анализу знания, много различных определений, попыток решить так называемую проблему Гетье. Полезны ли эти подходы?

Т. Уильямсон: Я думаю, что они произвели очень много интересных примеров, которые показывают, насколько сложной является география эпистемологических различий. Но я не думаю, что они были чем-то вроде хорошего приближения к истине или что-то в этом роде, потому что они проводили анализ в неправильном направлении. Многие понятия, в терминах которых они хотели объяснить знание, сами должны быть объяснены в терминах знания. В этом смысле они всё рассматривали задом наперёд. Конечно, мы приобрели некоторого рода понимание. Не лишено смысла потратить некоторое время на проект, который в конечном счёте не работает. По крайней мере, таким образом мы лучше поняли, почему он не работает.

6

И. Прись: Конечно, достаточно просто попасть в логический круг при анализе знания посредством выдвижения необходимых и достаточных условий. Но возьмём, например, так называемую анти-удачную или анти-рисковую эпистемологию добродетелей (*anti-luck/anti-risk virtue epistemology*) Данкана Притчарда. Это комбинация условия когнитивной добродетели и условия безопасности (*safety*) для истинного убеждения. И предположим, что этот анализ содержит логический круг. Таким образом, сначала знание! Совместимо ли это с Вашей эпистемологией сначала-знания?

Т. Уильямсон: Я думаю, что Вы имеет в виду тот важный момент, что удивительным образом возможно, чтобы определение содержало логический круг и при этом было бы информативным. Вот простой пример этого. Если вы хотите

дать определение общего знания, вы можете сказать, что нечто есть общее знание если и только если все знают, что это общее знание. Это, очевидно, круговое определение. Но оно фактически говорит вам, что если нечто является общим знанием, то все знают, что все знают, что все знают, и так далее.

Говоря это, я не нахожу подход Притчарда полезным. По моему мнению, в нём слишком много идейного «салата». Я не думаю, что, так сказать, смешение различных идей и мотиваций производит стабильную или проясняющую теорию. Я думаю, что нужен более единый подход.

Например, если взять комбинацию чего-то вроде безопасности и когнитивной добродетели, то если вы понимаете безопасность корректным образом, это делает всю работу, которую должна делать когнитивная добродетель.

И. Прись: И *vice versa*?

Т. Уильямсон: Да. Я думаю, что они принципиально (*fundamentally*) делают эту работу, потому что в их основании что-то о знании. В общем случае в философии, так же, как и в математике, красота и элегантность достаточно хорошие показатели истины. Поэтому, когда я вижу некоторое беспорядочное, неэлегантное определение, я почти уверен, что оно будет неработоспособным. Конечно, нужно ещё проделать трудную работу, чтобы выяснить, где ошибка. Обычно, когда я смотрю на определение, я могу сказать, что будет некоторый вид контр-примера, хотя нужно немного времени, чтобы подумать, какой это будет контрпример.

И. Прись: Для Вас знание – наиболее общая фактивная ментальная установка. Это нередуктивное определение знания. Это не концептуальный анализ. Тем не менее, это определение знания.

Т. Уильямсон: Да. Здесь «фактивная» – технический термин. Он означает установку, которую вы можете иметь по отношению к вещам только в том случае, если они истинны. Например, если вы видите, что на камне сидит птица, то отсюда следует, что на камне сидит птица. В противном вы не видите, что это так, а испытываете иллюзию. И если вы вспоминаете, что на камне сидела птица, то это тоже фактивно, потому что это может быть только в том случае, если действительно на камне сидела птица. И так далее. Эти более специфические фактивные установки просто более специфические формы знания. Знание – это то, что включает всё это. Подобным образом общее свойство быть цветным включает в себя все специфические цвета. Таким образом, я думаю, что такова связь между знанием и этими более специфическими фактивными установками.

7

И. Прись: Существует ли связь между Вашим определением знания и эпистемологическим дизъюнктивизмом?

Т. Уильямсон: Я думаю, что формы дизъюнктивизма, к которым я, вероятно, ближе всего, это те, которые относятся к оксфордской традиции дизъюнктивизма относительно перцепции, к сторонникам которой можно отнести Пола Сноудена (Paul Snowden) и Джона МакДауэлла (John McDowell), и где Майк Мартин (Mike Martin) эксперт в настоящее время. Я думаю, что их подход достаточно близок к подходу сначала-знания, в частности потому, что они подчёркивают фундаментальность хороших случаев перцепции, в которых вы действительно видите, что нечто имеет место быть.

И. Прись: Да, парадигматические случаи.

Т. Уильямсон: Но я бы не отнёс себя к дизъюнктивистам, потому что этот способ рассмотрения вещей, хотя он очень распространён, в действительности скрывает тот факт, что важная часть их подхода состоит в том, чтобы понять плохие случаи – вид дефектной версии хороших случаев. Но хорошие и плохие случаи не являются, так сказать, взаимно независимыми вещами, которые можно просто разъединить, чтобы понять общую идею видимости. Плохие случаи – это просто случаи, которые, некоторым образом, схожи с хорошими случаями, но отличаются от них своей дефектностью.

Это оксфордская традиция думать о перцепции, которая, вероятно, уходит в далекое прошлое и к которой я достаточно близок. У меня меньше симпатий к версии, которую Вы находите у Притчарда. Он не даёт нам достаточно ясного понимания, в отличие от оксфордской традиции.

8

И. Прись: ОК. Профессор Уильямсон, решили ли Вы или, быть может, «растворили» (*dissolved*) так называемую проблему Гетье – знаменитую проблему Гетье?

Т. Уильямсон: Проблема Гетье – проблема анализа знания в терминах убеждения, истины и других факторов. Она получила своё наименование в честь Эдмунда Гетье, который в 1963 году, как известно, привёл контрпримеры к анализу знания как обоснованного истинного убеждения, который господствовал по крайней мере в течение десятилетий до того, как он написал свою статью.

Я не могу сказать, что я решил проблему. Скорее, я отверг проблему как плохо поставленную. Потому что мы не должны пытаться анализировать знание в терминах убеждения. Я думаю, что эта проблема не имеет решения. Но я попы-

тался показать, каким образом понять вещи, чтобы стало ясно, что вовсе не удивительно, что она не имеет решения.

И. Прись: Таким образом, Вы «растворили» проблему.

Т. Уильямсон: Если хотите. Да, да.

И. Прись: Решили ли вы скептическую проблему о внешнем мире. Или, быть может, Вы тоже «растворили» её?

Т. Уильямсон: Некоторые люди думают, что скептическая проблема о внешнем мире в том, чтобы, некоторым образом, убедить скептика, что существует внешний мир, но исходя лишь из допущений и форм аргументации, которые сам скептик принимает. Я думаю, что совершенно ясно, что эта проблема тоже не может быть решена, потому что скептик дал себе труд принять так мало, что вы не можете убедить его, что существует внешний мир, исходя из его исходной позиции, потому что исходная позиция слишком бедна. Я думаю, что как только вы попали в ловушку скептицизма, нет способа выбраться из неё при помощи тех аргументов, которые у вас имеются. Вы просто должны быть осторожны, чтобы самим не попасть в эту ловушку.

Я думаю, что нужно исследовать скептические аргументы, которые также суть аргументы, чтобы попасть в ловушку скептицизма. Мы можем показать, что эти аргументы в действительности очень плохие, и они делают неразумные предположения в эпистемологии относительно знания, очевидности, рациональности и так далее.

На самом деле, мой личный опыт показывает, что скептики – самые догматические люди, которых можно встретить в философских дебатах. Они устраивают большое шоу насчёт своей открытости ума, но совершенно ясно, что они совершенно закрыты в отношении какой-либо иной точки зрения, кроме скептицизма.

Таким образом, я думаю, что можно делать нечто в этом роде. Но я думаю, что скептическая проблема, в том виде как она часто ставится, просто не решается. На самом деле, проблема скептика не наша проблема.

9

И. Прись: Спасибо! Профессор Уильямсон, иногда мы знаем, что мы что-то знаем, как в обыденной жизни, так и в науке, если мы употребляем устоявшуюся теорию. Например, мы знаем многое о вещах вокруг нас, мы знаем, что мы знаем о них, мы знаем, что мы знаем, что существуют электроны, и так далее.

Вы утверждаете, что в общем случае принцип, согласно которому когда вы знаете что-то, вы знаете, что вы знаете это, – ложен. Как часто он нарушается?

Т. Уильямсон: Я думаю, что он нарушается достаточно часто. Возьмём любое знание (*any piece of knowledge*). Например, прямо сейчас я знаю, что я говорю. Я знаю, что я говорю.

И. Прись: И Вы знаете, что Вы знаете, что Вы говорите.

Т. Уильямсон: Может быть, я даже знаю, что я знаю, что я говорю. Но, очевидно, что если Вы добавите больше итераций «я знаю, что», то очень быстро придёте к утверждению, которое не является истинным. И я думаю, что практически для любого примера знания, если вы продолжите добавлять «Я знаю, что», то придёте – на самом деле, быть может, достаточно быстро, – к чему-то, что является ложным. Таким образом, в известном смысле принцип нарушается почти всюду для нашего знания, но не всегда немедленно. Иногда нужно сделать несколько итераций «Я знаю, что», чтобы прийти к нарушению.

10

И. Прись: В эпистемологии имеет место дискуссия о фундаментальном эпистемическом благе, наиболее ценном эпистемическом благе. Например, я опять цитирую Притчарда, для него это истина. Я думаю, что это знание. Что Вы думаете по этому поводу? Что является наиболее фундаментальным эпистемическим благом? И почему?

Т. Уильямсон: Я, несомненно, думаю о наиболее фундаментальном эпистемическом благе как знании. На самом деле, когда люди говорят, что истина – фундаментальное эпистемическое благо, они имеют в виду, что благом является иметь истину. Но в действительности естественный способ понимания, что значит иметь истину, – знать её. Если вы не знаете истину, вы не обладаете ей подходящим образом (*properly*).

Конечно, это факт, что некоторые эпистемологи верят, что первичным благом является истинное убеждение. И конечно, всякий раз, когда вы что-то знаете, вы также имеет истинное убеждение, но не наоборот. Я нахожу очень странной идею, что истинное убеждение – это то, что действительно является самым важным. Убеждение, которое не является знанием (*falls short of knowledge*) – дефектное убеждение. Просто истинное убеждение, которое не есть знание, – нечто вроде фальшивого знания. Конечно, тот, кто ложно убеждён, не осознаёт, что его убеждение фальшивое знание, но оно на самом деле есть фальшивое (*fake*) знание. И кажется странной идеей, что фальшивое знание – первичное эпистемическое благо. Вы можете сравнить со случаем галлюцинации. Иногда благодаря удаче у вас может быть галлюцинация, которая случайно соответствует внешней реальности. Но это всё ещё будет галлюцинация. Я думаю, что естественная цель – действительно быть в контакте с внешней реальностью, а не просто иметь

удачную галлюцинацию. Таким образом, я рассматриваю идею, что истинное убеждение – эпистемическое благо, как вид девиации от естественного ответа, который есть просто знание.

Фокусирование на истинном убеждении может казаться естественным с точки зрения эпистемологии сначала-убеждения. Но я думаю, что если подходящим образом разобраться с эпистемологией, то выясняется, что это вовсе не самый привлекательный идеал.

11

И. Прись: ОК. Спасибо. Профессор Уильямсон, почему Вы думаете, что знание-как – разновидность знания-что?

Т. Уильямсон: Существовала давняя традиция, которая считала, что знание, как что-то делать, – это совершенно другой вид знания, чем знание, что что-то имеет место быть, что оно не пропозициональное. Это точка зрения, которая ассоциируется на самом деле с оксфордским философом – Гилбертом Райлом. Но она была стандартной. В 2001 году Джейсон Стэнли – философ из Йельского университета – и я опубликовали очень спорную статью, в которой мы утверждали, что знание-как – просто особый случай знания-что.

Я объясню, что я имею в виду. Например, я знаю, как произносить имя «Леста». Это знание заключается в том, что я знаю, что следующее есть способ произносить его: «Леста». Когда я говорил «следующее», я указывал на способ его произношения, как я это понял изнутри, с точки зрения исполнителя (*the doer*), а не пассивного слушателя или наблюдателя. Этот вид формулы, что знание как что-то делать имеет отношение к некоторому способу это делать, понятию практически, что это способ это делать, работает в самом общем случае. Аргумент в пользу этого в действительности имеет дело с природой косвенных вопросов, потому что, когда мы говорим о знании как что-то делать, «как» формирует косвенный вопрос. Мы просто применяем очень общий принцип о том, каким образом косвенные вопросы работают с «Почему?», «Когда?», «Где?», «Что?», «Какой?», «Кто?», «Является ли (*whether*)?» и так далее к этому случаю. Это также образцы (*patterns*), которые применяются не только к слову «знаю», но также и к большому числу других когнитивных глаголов, таких как «изучать», «вспоминать», «забывать», «видеть» и так далее.

Глядя на эти общие паттерны (*patterns*), которые являются формами пропозиционального знания, мы видим, что знание как что-то делать отлично вписывается в эту схему (*pattern*). Было бы очень странно, если бы оно было исключительным, или было бы что-то особенное с ним.

Иногда я сожалею, что слово *how* (как) пишется как *h o w*. Если бы оно писалось как *w h o* (кто) – это другое слово, – то я думаю, что люди видели бы структуру (*pattern*) более легко [смеётся. – прим. пер.]

Это сложный вопрос, так как аргументы, которые мы употребляли, в первую очередь применяются к английскому языку. Правда в том, что структура (*pattern*) не в точности та же самая в других языках. Например, она не та же самая в русском языке. Я думаю, что одна из сложностей, которые здесь имеются и затемняют вопрос, в том, что существует много различных способов описать некоторое состояние дел, которые логически не эквивалентны друг другу, но с практической точки зрения более или менее то же самое. Например, по-английски можно сказать, что кто-то знает, как плавать (*know how to swim*), но можно сказать «может плавать» (*can swim*) [по-русски: умеет плавать. Досл. «может плавать». – прим. пер.]. Сказать «знает как плавать» и сказать «может (умеет) плавать» не полностью эквивалентно, но для большинства целей вовсе не имеет значения, что вы говорите. Если вы говорите, что кто-то знает, как плавать, логическое следствие, что у неё/него есть некоторое пропозициональное знание. Если вы говорите, что кто-то умеет плавать, это логически не влечёт, что у неё/него есть пропозициональное знание, но, конечно, фактически мы знаем, что если люди умеют плавать, они знают, как плавать. И так далее.

Иногда люди фокусируют внимание на приписывании способности и думают, что наличие способности плавать эквивалентно знанию как плавать. На самом деле они не эквивалентны. Вот пример, где способность и знание не совпадают: люди могут переваривать пищу, но они не знают, как переваривать пищу, они просто переваривают её.

Несколько сходная ситуация и с плаванием, по крайней мере для людей. Мы можем это делать только в том случае, если мы знаем, как это делать.

Таким образом, я думаю, что эти тонкие логические различия между выражениями, которые для практических целей зачастую более или менее одинаково хороши, некоторым образом затемняют картину. Это всё ещё очень спорный вопрос. Но я думаю, что предложенные нами аргументы в своей основе хорошо выдержали проверку.

И. Прись: А как насчёт навыка (*skill*)? Является ли обладание навыком необходимым и достаточным условием для наличия знания-как?

Т. Уильямсон: Навык, согласно подходу, развитому Стэнли и мною, состоит из знания, в котором вы нуждаетесь, чтобы контролировать ваши действия соответствующего (*relevant*) вида. В этом большое различие между навыком и силой (*strength*). Навык включает знание, а сила нет. Она просто не состоит из знания.

Я думаю, что навык типично включает много знания как делать вещи. Но вы можете иметь некоторые базовые знания-как, не имея навыка. Например, я знаю, как играть в футбол, но никто не охарактеризует меня как человека, который обладает навыком играть в футбол.

И. Прись: Но можно сказать, что у Вас есть базовый навык, как играть в футбол.

Т. Уильямсон: Если Вы хотите достаточно ослабить (*water down*) понятие навыка, то Вы можете сказать, что знание как играть в футбол есть просто вид минимального навыка играть в футбол. Если достаточно расширить смысл слова «навык», они могут быть эквивалентны.

И. Прись: Таким образом, для Вас любое знание пропозициональное? Может быть, даже по определению?

Т. Уильямсон: Знание-как и те виды конструкций, которые я назвал, пропозициональны. Конечно, мы также говорим о знании человека (*knowing a person*) или знании места (*knowing a place*). Я думаю, что фундаментально это пропозициональное знание. Но, конечно, это нуждается в большем аргументировании. Например, часто, когда мы думаем о том, что мы знаем человека, мы думаем о том, встречались ли мы с ним. И так далее.

Верно, что нужно удерживать некоторое знание о людях, чтобы считаться, что знаешь их. Например, тот, кто страдает тяжелой формой Альцгеймера, больше не знает членов своей семьи или что-то в этом роде. Это предполагает потерю пропозиционального знания. Например, страдающий Альцгеймером в присутствии своего сына может не знать, что это его сын. У него отсутствует элемент пропозиционального знания.

12

И. Прись: Спасибо. Профессор Уильямсон, что Вы думаете о гибридных теориях, комбинирующих Вашу эпистемологию сначала-знания и более традиционные теории, как, например, добродетельная эпистемология сначала-знания (*knowledge first virtue epistemology*). С моей точки зрения они смешивают несовместимые теории. Нечто подобное случилось в начале XX века со старой квантовой механикой, смешивающей классический язык и новый квантовый язык.

Т. Уильямсон: Я согласен. Меня не убеждают эти теории. Я не думаю, что они отвечают подлинным потребностям в объяснении (*genuinely explanatory needs*). Мне кажется, что иногда люди относятся к конструированию философских теорий как к смешиванию коктейлей. Например, берут немного гоулдмана или соуса, добавляют чуть-чуть уильямсона и все перемешивают. Это не лучший способ создать теорию. Если у вас две теории, которые сами по себе не работают,

и вы соединяете их вместе, очень вероятно, что вы не получите работающую теорию.

13

И. Прись: ОК. Спасибо. Это так, да.

В современной эпистемологии есть различные версии эпистемического контекстуализма и эпистемического релятивизма. Думаете ли Вы, что некоторые из них правдоподобны, по крайней мере в ограниченной области применимости? И если да, то какие из них?

Т. Уильямсон: Несомненно, есть некоторые формы контекстуализма относительно эпистемических фраз, которые кажутся корректными. Например, когда мы говорим о знании (*knowing*) кем кто-то является. Это зависит от контекста. Иногда это вопрос сопоставления имени и лица (*a matter of putting a name to a face*), но иногда это вопрос сопоставления лица и имени (*a matter of putting a face to the name*) и так далее. В этом случае есть зависимость от контекста. Она происходит не от «знаю», а от «кто». Вопрос «Кто это?» может означать различные вещи, в зависимости от контекста произношения, потому что смысл вопроса зависит от возможных ответов, и в различных контекстах имеются различные множества возможных релевантных ответов.

Я не уверен в эпистемическом контекстуализме, относящемся к некоторым фундаментальным эпистемическим терминам, подобно термину «знаю». Мы действительно даём ответы на эпистемические вопросы, которые зависят от контекста. Например, если вас спрашивают: «Знаете ли Вы то-то и то-то?», вы можете ответить «Да», если вы в баре, где эпистемические стандарты очень низкие, и ответить «Нет», если вы в суде, где стандарты очень высокие. Но такого рода примеры не доказывают, что есть на самом деле различие в смыслах, а не в используемых стандартах. Аналогичным образом, например, футбольный фанат, находящийся в баре с другими болельщиками за ту же команду, может оптимистично сказать, что завтра команда выиграет матч. Но если вы разговариваете с кем-то, кто хочет впечатлить своей способностью предсказывать, он может более реалистически сказать, например, что выиграет другая сторона. Но это не случай контекстуализма. Это не значит, что слово «выиграет» имеет разные значения в этих двух контекстах. Просто то, что люди говорят, зависит от их социального контекста.

Таким образом, я не уверен, что примеры, которые используют, чтобы мотивировать эпистемический контекстуализм, действительно доказывают что-то в этом роде.

И. Прись: ОК. Спасибо!

Т. Уильямсон: Вы ещё задали вопрос об эпистемическом релятивизме. По отношению к нему я ещё более скептичен.

И. Прись: Конечно.

Т. Уильямсон: Потому что я не думаю, что есть какие-либо надёжные (*robust*) данные, которые нуждаются для своего объяснения в эпистемическом релятивизме.

И я очень скептичен в отношении релятивистских подходов вообще, так как они предполагают радикальные изменения в семантике феноменов, подобных личному вкусу. Я полагаю, что зачастую с этими подходами происходит то, что люди пытаются перевести (*outsource*) свои собственные релятивистские теории на естественные языки. На мой взгляд, если вы пытаетесь описать данные, даже о личном вкусе, аккуратно, без предшествующих релятивистских искажений, они всегда могут быть описаны в нерелятивистских терминах более экономично и более ясно.

14

И. Прись: ОК. Спасибо!

Вы полагаете, что различие между *a priori* и *a posteriori* не значимо. Почему Вы так считаете? Во всяком случае полезно ли оно?

Т. Уильямсон: Я не думаю, что это полная иллюзия. Оно может быть полезным на относительно наивном уровне. Например, объясняя кому-то очень свободным образом, что означает это различие, мы можем сказать, что географическое знание апостериорное, а математическое – априорное. Первое зависит от опыта, а второе – нет. Это объяснение не будет совершенно неправильным, но оно будет несколько поверхностным. Подобным образом, разговаривая с детьми, мы можем попытаться классифицировать цветы как жёлтые, красные или какие-то ещё, в соответствии с их цветом. Но это различие между ними не является глубоким. Оно подлинное, но поверхностное.

Я думаю, что случаи, на которых я фокусирую внимание, чтобы показать, что различие не слишком глубокое, имеют отношение к роли воображения в приобретении знания. Потому что воображение – это не просто способность фикции (*fiction*) и так далее. Оно в действительности играет важную роль в познании различных вещей. Оно даже может играть роль при оценке некоторых обобщений, когда мы не можем в действительности обозреть всех членов некоторой области. Например, когда вы говорите «У детей с вьющимися волосами волосы не прямые» или что-то в этом роде. Это легко знать. Грубо говоря, вы воображаете ребёнка с вьющимися волосами и далее в воображении вы судите, прямые ли у него волосы, и ответ нет.

Предположим, что вы хотите вынести суждение относительно обобщения, что золотые статуи национальных президентов в натуральную величину – роскошный китч. Вы воображаете такую статую и выносите суждение о ней.

Зачастую то, что мы делаем, когда выносим суждение, являются ли все F 's по сути G 's, какими бы ни были F и G , мы воображаем F , а затем делаем суждение, является ли F этим G . Если это делается контролируемым способом, результатом может быть действительно знание. В этом процессе опыт не употребляется прямым образом – мы делаем это в воображении, а не посредством чувственного восприятия. Но это основано на нашей способности классифицировать вещи, которая есть нечто, что типично, было развито на опыте. Но мы не употребляем её на опыте. В некоторых случаях знание, которое мы приобретаем посредством воображения, рассматривается как априорное, подобно знанию, что у кудрявого ребёнка волосы не прямые. Я полагаю, что это будет считаться априорным. Другие примеры будут классифицироваться как апостериори. Но действительный когнитивный процесс функционирует тем же самым образом. Мы употребляем нашу способность опознать, является ли нечто F , и является ли нечто, что есть F , чем-то, что есть G . Опыт здесь, так сказать, находится на заднем плане. Мы развиваем опознавательные способности на опыте. Но здесь он не употребляется прямым образом. Иногда результат классифицируется как априори, а иногда как апостериори. Но фундаментально это тот же самый процесс. Это указывает на то, что в действительности здесь нет глубокого различия, потому что даже между тем, что ясно представляется как относящееся к априори, и тем, что ясно представляется как относящееся к апостериори, разница небольшая.

Таким образом, если обучать 18-летнего основам эпистемологии, было бы Окей учить его различию между априори и апостериори. Я не думаю, что это нанесёт какой-либо вред. Но как только пытаются трактовать это различие как нечто глубокое и фундаментальное, допускается ошибка.

И. Прись: А что касается различия между аналитической и синтетической истинами? Оно тоже поверхностное?

Т. Уильямсон: Это различие, конечно, было сделано по-разному. Но в действительности я не думаю, что фундаментально существуют аналитические истины. Например, даже логические истины я бы не отнёс к аналитическим. Возьмём, например, истинное утверждение, что всё идентично самому себе. Оно истинно, потому что всё идентично самому себе. Мы не можем опустить ссылку на мир. Люди иногда пытаются определить аналитичность следующим образом: если вы понимаете смысл предложения, то вы установите его истинность (*ascend to it*). Но, как я показал, для любого предложения, включая предложение «Всё идентично самому себе», можно найти некоторого рода девиантного теоретика, кото-

рый понимает предложение в соответствии с нормальными лингвистическими стандартами, и всё-таки изобретает некоторый неправильный способ отвергнуть его. И это не потому, что у него отсутствуют лингвистические компетенции или что-то в этом роде, а потому, что то, что вы принимаете или отвергаете, частично вопрос ваших теоретических допущений (*commitments*).

15

И. Прись: Каковая Ваша позиция относительно природы сознания? Я имею в виду, например, проблему «объяснительного провала», трудную проблему сознания.

Т. Уильямсон: Я думаю, что сознание реально. Когда мы бодрствуем, у нас действительно есть сознание, и мы осознаём многие вещи о мире. Существуют, несомненно, различные виды сознания. Здесь есть нечто, что должно быть понято. Но я нахожу многие философские дискуссии об этом скорее раздражающими. В 70-х годах Томас Нагель опубликовал знаменитую статью, озаглавленную «Что значит быть летучей мышью?», в которой он сделал из «что значит быть» (*what is like*) нечто вроде индикатора сознания.

Я думаю, что в то время это была очень значимая статья, так как это было время, когда бихевиористы и психологи всё ещё были очень влиятельны, по крайней мере в философии сознания, и это наносило большой вред. Статья Нагеля была одной из статей, которые помогли людям выйти из бихевиористских запретов и согласиться с тем, что здесь действительно есть нечто, что должно быть понято. Но я думаю, что фраза «что значит быть» (*what is like*) в настоящее время устарела. Люди, тем не менее, продолжают рассматривать её как вид магической палочки. Вы просто говорите, что сознание – это то, «что значит быть» (*what is like*). Я не думаю, что это действительно что-то объясняет. Быть может, идея в том, что надо посмотреть внутрь. И тогда вы каким-то образом узнаете о внутренней природе сознания. Но я думаю, что, подобно интроспекции, это в действительности не говорит вам много о природе сознания. Я думаю, что часть проблемы в том, что мы в действительности не установили достаточно ясную (*perspicuous*) идиому для описания сознания. Гораздо менее ясно, чем думают люди, каковы те данные, которые нуждаются в объяснении. Некоторые всё ещё говорят о квалии. Я нахожу, что это совершенно бесполезный способ думать о сознании (*mind*). Это тот уровень развития (*state of the art*), который был в 1740 или что-то в этом роде. Но теперь мы должны делать лучше. Если просто употребляют фразы «проблема объяснительного провала» или «трудная проблема» в качестве маркировки для этой общей области смещений, в которой мы не знаем, каков наилучший способ мыслить вещи, тогда ОК. Но я думаю, что часто до-

пускают, что здесь есть гораздо более чётко определённые вопросы, чем на самом деле. Я ожидаю, что в результате постепенного прогресса в нейронауках, психологии и философии – я не думаю, что это может быть сделано без философии – мы постепенно будем иметь всё более и более нюансированные и информативные подходы к сознанию и другим релевантным психологическим явлениям в этой области. И, быть может, мы заменим одну общую область философских смещений неопределённостями относительно гораздо более специфических вопросов – вероятно, о том, каким образом объяснения, относящиеся к различным уровням, соответствуют друг другу (*map onto each other*).

Не думаю, что есть конкретная и ужасно сложная проблема, на которую мы можем указать пальцем. Скорее имеет место гораздо более общее смещение. Люди, которые больше всего уверены в том, что они знают, о чём они говорят, что касается сознания, вероятно, больше всех допускают путаницу.

16

И. Прись: Профессор Уильямсон, верите ли Вы в Бога? Или, быть может, Вы думаете, что религиозные верования ложны? Или, быть может, существует религиозная форма жизни, практика, в которой религиозные верования играют роль витгенштейновских петлевых предложений? Что Вы думаете обо всём этом?

Т. Уильямсон: Я атеист. Я думаю, что не существует ни богов, ни ангелов, ни дьяволов, ни хобгоблинов в каком-либо необманном (*non-cheating*) смысле этих терминов, и я думаю, что многие религиозные верования просто ложны. Я не думаю, что витгенштейновский подход языковых игр к религиозным верованиям действительно даёт большинству религиозных людей то, что они хотят. Такой способ трактовки религии быть может пригоден для западных интеллектуалов, которые в основе атеисты, но не хотят это признать. Они могут продолжать следовать некоторым религиозным практикам, не имея религиозных верований. Я однажды встретил коллегу. Я работаю на философском факультете, а он на теологическом, который располагается по соседству. Он теолог – римский католик – и получил образование у Ханса Кюнга и других. Я попытался узнать, во что в действительности он должен верить, чтобы быть христианином. И он в действительности не хотел делать никаких утверждений относительно того, во что должны верить, чтобы быть христианином. Но я давил на него. И в конечном итоге он сказал, что крест – могущественный символ. Я думаю, что я тоже верю, что крест – могущественный символ. [*Смеётся*] Это вид очень-очень минимальной установки к религии. Я думаю, что большинство верующих не будет удовлетворено этим видом перформативной установки. Несомненно, что многие люди находят религию утешающей, но это не делает её истинной. И мне представляет-

ся, что задача в том, чтобы найти способ жить без самообмана и принятия желаемого за действительное. Я иногда получаю удовольствие от Вольтера, который сказал, что движение реки к морю не быстрее, чем человечества к заблуждению.

17

И. Прись: Спасибо! Как Вы думаете, какие в настоящее время наиболее важные проблемы в философии? Какие наиболее важные проблемы в современной философии?

Т. Уильямсон: Конечно, подобно любой другой науке, философия полна нерешённых проблем. Решение одной проблемы приводит к возникновению новых. Незнание – многоголовая гидра. Я думаю, что многие философские проблемы, включая современные философские проблемы, должны иметь дело с отношением между обыденным (*common sense*) взглядом на мир и научными открытиями, пониманием того, какое влияние (*impact*) открытия естественных наук должны иметь на обыденный смысл. Эти проблемы мы не можем оставить самим учёным, потому что учёные очень хорошо понимают науку, но они не обучены тому виду рассуждений, который требуется, чтобы установить связь между наукой и обыденными идеями. Например, зачастую нейрочётные говорят, что нейронаука показала, что свобода воли – иллюзия. Но, исходя из того, что они говорят, очевидно, что это очень наивная и упрощённая концепция свободы воли. Например, я достаточно уверен, что в результате развития эпистемологии, в ней будут важную роль играть достижения психологии. Но я не думаю, что мы можем отдать эпистемологию психологам.

И. Прись: А что касается формальных методов в эпистемологии? Математических методов?

Т. Уильямсон: Да, было много разработок в области формальных методов эпистемологии. Трудно установить хороший баланс между формальными методами и эпистемологией или другими разделами философии, потому что на одной стороне находятся люди, которые очень хорошо владеют формальными методами, но наивны в философии, и наоборот. Некоторым образом мы нуждаемся в том, чтобы комбинировать эти вещи. Я думаю, что где бы ни использовались математические методы в философии, возникает много связанных с этим проблем. Дело не в том, что есть одна большая нерешённая проблема, если вы не рассматриваете в качестве проблемы проблему человеческого знания, употребляя родовой термин. Я думаю, что на практике, если мы хотим достичь прогресса, мы должны рассматривать более специфические вопросы.

Конечно, когда мы сталкиваемся с экологическим кризисом, жестокими и лицемерными режимами, при которых живут люди – и это всё триумф незнания и глупости – некоторые философы думают, что, быть может, у них должна быть более практическая роль, быть может, более политически ангажированная роль. Они думают, что философы должны быть активистами.

Я думаю, что есть место для такой философии и ценность в ней. Но если бы это привело к закату самой теоретической философии, что могло бы произойти, это, в сущности, была бы ещё одна победа врагов разума.

Иногда я сравниваю нашу ситуацию с ситуацией 1930-х годов, когда были ужасные тоталитарные режимы, была угроза войны и так далее. Конечно, я не преуменьшаю срочность и серьёзность этих проблем. Но также верно, что в то время были два великих логика, Курт Гёдель и Альфред Тарский. Конечно, они могли тратить своё время, выступая против подъёма нацизма – политического движения, которое было одним из наибольших зол. Но в действительности, они продолжили свои логические исследования и, вероятно, внесли гораздо более важный вклад в цивилизацию, занимаясь исследованиями в области логики, чем они бы внесли, если бы они занимались политическим активизмом.

И. Прись: Да, это так.

Т. Уильямсон: Это не означает, что я против политического активизма. Я просто говорю, что как философы мы должны делать свою работу, продолжая философскую традицию. Мы не должны забывать, что это часть того, что мы делаем даже в самых неблагоприятных обстоятельствах.

18

И. Прись: Что Вы думаете насчёт будущего развития философии?

Т. Уильямсон: Трудно сказать. Можно отметить несколько вещей. Ясно, что глобализация оказывает влияние на философию, как и на все академические дисциплины. В частности, если взять аналитическую философию, понятую в широком смысле как, так сказать, способ делать философию, который по крайней мере в некоторой мере является научным (а не как концептуальный анализ – потому что это не то, что люди в действительности делают), то она получила распространение в мире в последние десятилетия. Было время – очень давно, быть может, после Второй мировой войны, – когда она была замкнута в англоязычных странах, включая, быть может, Скандинавию или что-то ещё. Но сейчас, как кажется, аналитические философы есть почти во всех странах мира. Даже пандемия вносит в это свой вклад, потому что есть больше интереса к виртуальным лекциям. Я сам читаю виртуальные лекции в Китае в аудитории, насчитывающей несколько тысяч человек. Я думаю, что глобализация продолжится.

Если посмотреть на то, что происходит в аналитической философии, одна из наиболее поразительных вещей – это рост спекулятивной метафизики. Как известно, аналитическая философия произошла из комбинации логического позитивизма и подхода, основанного на обыденном языке. Оба подхода были антиметафизическими. Логический позитивизм – очень антиметафизический, и в некоторой степени – философия обыденного языка. Теперь это место возникновения (*home*) метафизики, с которой был знаком Лейбниц. Аналитическая философия открылась. Термин «аналитическая» применяется очень свободно.

Трудно предсказывать. Как иногда говорят, «если бы я знал, куда идет философия, я был бы уже там».

И. Прись: Да, это так. Спасибо!

Вы сказали, что теперь аналитическая философия повсюду, но некоторые континентальные философы говорят, что аналитическая философия сейчас находится в кризисе. Это так?

Т. Уильямсон: Люди говорили, что аналитическая философия в кризисе с тех пор, как термин «аналитическая философия» вошёл в употребление. Те, кто это говорит, почти ничего не знают об аналитической философии. Зачастую это принятие желаемого за действительное.

Можно найти людей и в аналитической философии, которые считают, что некоторым образом с ней не всё хорошо. С моей точки зрения, это нечто вроде нетерпения относительно этого. На что они в действительности реагируют, – это то, что в терминах Куна можно назвать экстраординарной наукой. Люди, так сказать, трезво подходят к делу, проводя достойные исследования, но не исследования, которые революционизируют целое исследовательское поле. Но мы не можем иметь перманентную революцию, потому что в этом случае мы никогда никуда не придём. Также, быть может, у философов есть тенденция к саморазрушению (*self-violation*), постоянной критике своей собственной традиции. Зачастую есть нечто в их критике. Но также зачастую они не видят перспективы. Я думаю, что у философов иногда есть склонность к очень пессимистической точке зрения на философию и идеализированной точке зрения на другие академические дисциплины.

Я иногда интересовался тем, что происходит в соседних научных дисциплинах, чтобы найти ответ на философский вопрос. Мой опыт показывает, что это всегда было гораздо более беспорядочно и несогласованно и в этом смысле больше похоже на то, что происходит в философии, чем философы склонны воображать.

19

И. Прись: Думаете ли Вы, что разрыв между аналитической и континентальной философией уменьшается?

Т. Уильямсон: Конечно, не так уж легко сказать, что есть что.

Верно, что термин «континентальная философия» всегда употреблялся для обозначения огромной смеси различных традиций, которые объединялись только тем фактом, что они не были аналитической философией и, возможно, также тем, что они не были достаточно знакомы с модальной логикой.

Вероятно, сама аналитическая философия стала гораздо более разнообразной традицией, чем она была. И в широком смысле, я думаю, это хорошая вещь. Я думаю, что часто, когда мы классифицируем, к какой традиции относятся люди, многое зависит от того, кто на них оказал влияние, кого они читают, с кем они взаимодействуют (*engaging with*). У меня такое впечатление, что ещё существуют традиции, которые, грубо говоря, могут быть классифицированы как континентальная философия, где люди вовсе не интересуются (*engaging with*) тем, что обычно считалось аналитической философией, и наоборот – люди в аналитической философии не интересуются этими традициями.

И я думаю, если вы имеете это в виду, что очень трудно иметь плодотворное взаимодействие, потому что нет общего языка, который люди могут использовать. И в этом отношении я не уверен, что вещи сильно изменились.

Например, Гегель когда-то был классифицирован как «экстремально» континентальный философ. Ни один аналитический философ не хотел касаться Гегеля. Теперь, конечно, есть люди, интересующиеся Гегелем, как, например, Брэндом, который, несомненно, считается аналитическим философом, которые интересуются Гегелем. Теперь Гегеля изучают в рамках аналитической традиции. Я думаю, что такое расширение полезно. Но в действительности это не означает разрушение барьеров, потому что есть люди, которые изучают Гегеля совсем по-другому. Они, быть может, даже никогда не слышали о Брэндоме или типа того. Таким образом, даже по отношению к одному автору можно иметь различные традиции, которые едва взаимодействуют друг с другом. Я думаю, что есть другие виды барьеров. Быть может, «барьер» – ложное слово, так как институционально нет препятствий для того, чтобы люди ангажировались. Но есть формы необщения. Быть может, те самые, которые были, когда я был студентом.

И. Прись: Между прочим, что Вы думаете относительно аналитической интерпретации Брэндомом Гегеля? Если у Вас есть мнение.

Т. Уильямсон: Я не специалист в этой области. Моё смутное впечатление, что у меня больше общего с Брэндомом, чем с Гегелем. Но я не утверждаю это авторитетно.

И. Прись: Вы говорили о метафизике. Это тенденция в аналитической философии – спекулятивная метафизика. Я думаю, что Вы, конечно, метафизик. Но я не думаю, что Вы спекулятивный метафизик. Вы принимаете до-кантовскую метафизику или что-нибудь в этом роде?

Т. Уильямсон: Верно, что большая часть того, что я сделал в области метафизики, очень тесно связано с логикой. Это вполне определённый вид интеллектуальной дисциплины.

И. Прись: Модальная логика как метафизика.

Т. Уильямсон: Да.

И. Прись: Добро как зло. [Смех.]

Т. Уильямсон: Я не рассматриваю фразу «до-кантовская метафизика» как негативную, если думать о том виде метафизики, которую делали такие люди как Декарт, Спиноза, Лейбниц и так далее. Несомненно, они создавали спекулятивные теории, но они частично создавали их в свете того, что было современной им наукой. В частности, Декарт и Лейбниц внесли значительный вклад в неё. Это вовсе не было нечто вроде патологического явления. Быть может, они задавались вопросами, которые были за пределами способностей интеллектуального сообщества того времени, чтобы ответить на них. Но то же самое было с древними греками. Я не думаю, что это так уж плохо.

И я полагаю, что среди многих аналитических философов, в частности среди метафизиков, есть представление, что невозможно выявить некоторые существенные пределы метафизики, установить границы смысла, которые мы не должны преодолевать или что-то в этом роде.

Я вовсе не думаю, что спекулятивная метафизика в смысле выдвижения теорий, в пользу которых у нас нет достаточной очевидности, но, тем не менее, имеющих много интересных следствий, дискредитирующее предприятие, при условии, что люди имеют ясное представление о том, что они делают и не претендуют на то, что эти теории лучше подкрепляются очевидностью, чем это есть на самом деле.

Беспокоить может то, что не всегда ясны точные следствия этих теорий. Поэтому что они не формулируются достаточно ясно, чтобы установить, что они подразумевают. Но это не проблема слишком большой смелости, а проблема недостаточной смелости, когда не идут на своего рода интеллектуальный риск, на который идут, формулируя теории, из которых относительно легко вывести все виды следствий.

Может возникнуть чувство, что было бы лучше, если бы было больше связей между современной метафизикой и современной наукой. Дело не в том, что метафизики думают, что наука не имеет значения. Но зачастую они имеют устаревшую неинформативную картину того, что происходит в науке. Было бы лучше, если бы они были больше в контакте с научными достижениями. Но действительно быть в курсе того, что происходит в метафизике, а также быть в курсе того, что происходит в фундаментальной физике, очень трудно, даже труднее, чем это было в XVII веке.

И. Прись: В науке имеет место прогресс. Я полагаю, что для Вас в философии тоже имеет место прогресс. И есть прогресс в метафизике.

Т. Уильямсон: Существует некоторый прогресс в метафизике.

И. Прись: Конечно, поскольку для Вас в философии есть прогресс.

Т. Уильямсон: Да, да. Я думаю, что мы должны быть на пути прогресса, но он не автоматичен. И я думаю, что мы должны быть очень осторожны с нашей методологией. Если мы не будем осторожны, мы соскользнём на пути философствования, на которых не делается никакого реального прогресса. Но если мы делаем вещи подходящим образом, мы можем сделать некоторый прогресс.

И. Прись: Есть ли у Вас идея относительно спекулятивного материализма Квентина Мейясу – французского философа?

Т. Уильямсон: Я не читал его работы. Я не читал о нём ничего такого, чтобы мне захотелось почитать его работы. Но может быть, я что-то упускаю. [*Смеется*]

20

И. Прись: ОК. Спасибо! Я спросил это, потому что мы говорили о метафизике и спекулятивной метафизике.

Профессор Уильямсон, как написать хорошую философскую статью?

Т. Уильямсон: О! Одна вещь, которую я бы сказал, – это то, что не следует слишком беспокоиться о том, чтобы сказать что-то новое. Гораздо лучше беспокоиться о том, чтобы сказать что-то истинное. Если действительно об этом заботиться, действительно прилагать усилия, чтобы сказать, что истинно и что ложно в некоторой области, то это зачастую заставляет вас сказать что-то новое, потому что вы осознаете, что то, что было сказано ранее, не адекватно.

Таким образом, я не думаю, что надо пытаться сказать что-то новое, и я также думаю, что не нужно пытаться сказать что-то глубокое. Достаточно попытаться быть истинным и, знаете, если вы работаете над интересной проблемой, часто вы вынуждены сказать нечто более глубокое. Я думаю, что, если люди пы-

таются сказать что-то глубокое, они скорее всего, в конце концов, окажутся претенциозными.

Конечно, разные люди работают по-разному. Но я думаю, что для многих философов процесс написания и процесс мышления неразделимы (*completely intertwined*). Лишь тогда, когда вы садитесь и пытаетесь что-то писать, ваши идеи становятся по-настоящему ясными (*properly clear*).

Если люди иногда думают, что у них есть ясные идеи в голове, но они просто не могут выразить их на бумаге, то это обычно иллюзия. Философия, по крайней мере 99 % времени, делается словами. До тех пор пока у вас нет слов, у вас нет фрагмента философии. Я думаю, что нахождение продуктивного и эффективно-го способа написания также зачастую ключ к развитию философских идей.

И. Прись: Да, конечно. Но прежде чем писать, Вы должны много думать о Ваших идеях? Или же Ваши идеи приходят тогда, когда Вы пишете?

Т. Уильямсон: Конечно, вы не можете начать писать, исходя из ничего. Когда вы вовлечены в философскую дискуссию и разговариваете с людьми, возникает некоторая идея, вы видите некоторый путь развития дискуссии. Или же иногда, читая другого философа, вы видите, что что-то неверно интересным образом, и вы хотите объяснить, что неверно.

О чём можно достоверно сказать, что оно не работает, – это образ философа, который представляет собой изолированного гуру, сидящего на вершине горы и, так сказать, вырабатывающего идеи в изоляции. Я думаю, что вы должны быть частью сообщества, в котором люди задают трудные вопросы и т. д., действительно заставляют вас подчиняться стандартам, которые сообщество устанавливает, а также знать, кого вы пытаетесь убедить вашими аргументами. Если вы не имеете в виду никаких читателей, с которыми вы хотите взаимодействовать, вопрос о том, каким образом вы аргументируете, не имеет большого смысла, потому что единственный человек, которого вы хотите убедить, это вы сами.

Я думаю, что важно быть частью философского сообщества. Но, конечно, это не означает, что сам процесс написания должен быть в общении с другими людьми. Дискуссии с другими людьми может быть достаточно, чтобы затем я сел и написал статью. В наши дни большинство философов показывают и посылают свои статьи другим людям и получают комментарии и так далее. Даже если большинство философских статей и книг всё ещё имеют одного автора, они в некоторой мере продукт совместных усилий.

21

И. Прись: ОК, спасибо! В любом случае, профессор Уильямсон, есть ли у Вас Ваш собственный рабочий метод?

Т. Уильямсон: То, что я описал, это в основном то, что я делаю. Я думаю, что одна вещь, которая, возможно, мне помогает, – это то, что у меня есть, так сказать, некоторые очень определённые красные линии, которые я не пересекаю. Что бы я ни делал, я делаю это строго в рамках классической логики и реалистического подхода. Целая совокупность идей, которые могут быть соблазнительны для других людей, мне просто кажутся ложными. Это помогает мне выработать чувство интеллектуального направления, облегчает мне понимание того, куда идти. У меня есть некоторые другие правила (*guides*), например в эпистемологии. Важно, я думаю, что животные (*nonhuman animals*) имеют знание. Я достаточно подозрителен к любому виду эпистемологии, который в действительности не придаёт большого смысла знанию животных.

И. Прись: Как много Вы работаете? Сколько часов в день?

Т. Уильямсон: Я не особо веду учёт. Во время карантина дома работать труднее. Но до пандемии большей частью я работал в моей комнате в Нью-Колледже. Я начинал работу в 8.30 утром и заканчивал в 18.30 вечером. Ходят слухи, что я работаю по 16 или 20 часов в день или нечто в этом роде. Это нонсенс. Я работаю разумное количество часов.

И. Прись: Конечно, Вы занимаетесь также другими вещами, а не только работаете.

Т. Уильямсон: Да.

22

И. Прись: Профессор Уильямсон, над чем Вы сейчас работаете?

Т. Уильямсон: В данный момент я интересуюсь различными вещами. Например, аналогией, о которой я уже говорил в «Знании и его пределах» (*Knowledge and Its Limits*) – аналогией между знанием и действием. Несколько лет тому назад я её переосмыслил.

Таким образом, я интересуюсь различными связями между знанием и действием. Меня всё больше интересует вопрос, каким образом знание добра направляет действие. Я имею в виду добро не только в специфически моральном смысле, но также и в более общем смысле. Если, например, посмотреть, каким образом возник феномен желания, Вы осознаете с точки зрения эволюционной, что важно не просто иметь желание, но иметь желание правильных вещей. Я склонен считать, что бездефектные желания – нечто вроде знания добра. Я хочу исследовать эту идею. Это одно направление.

Другое направление, которое на самом деле имеет некоторое скрытые связи с первым, но они не очевидны, – это то, что я интересуюсь вопросом связи между тем, что, говоря в широком смысле, мы думаем, и тем, как мы это думаем, то

есть, грубо говоря, между содержанием мысли и тем, что можно было бы назвать её формой, например, лингвистической формой, в которую мы её помещаем. Или, быть может, мы можем думать образно, и тогда будет нечто вроде визуальной картинной формы. Я думаю, что в настоящее время есть тенденция вместить все аспекты формы мысли в содержание мысли. Это то, что иногда называют гиперинтенциональными точками зрения. Мне кажется, что есть основания считать, что мы не можем избежать того, чтобы делать это различие между формой мысли и её содержанием. Чтобы действительно понять, что происходит в когнитивном плане, мы должны отслеживать эти два уровня, а не пытаться соединить их в один. Самые различные философские ошибки – в действительности результат того, что не делают подходящим образом это различие между формой и содержанием. Например, если установить связь с тем, что я говорил ранее, возможно, антиреализм о морали в конечном итоге есть результат неспособности сделать правильным образом различие между формой и содержанием.

Это пара вещей, над которыми я в данный момент работаю.

И. Прись: Да, очень интересно. Профессор Уильямсон, большое спасибо за это интервью. Мне было очень приятно беседовать с Вами. Всего Вам самого наилучшего и успехов в Ваших исследованиях!

Т. Уильямсон: Большое спасибо! Мне тоже было приятно.

Информация об авторе

Игорь Евгеньевич Прись

доктор философии (Парижский университет), кандидат физико-математических наук,
ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси

Information about the Author

Igor E. Pris

PhD in Philosophy (U. de Paris-Sorbonne), Candidate of Sciences (Physics),
Leading Researcher, Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences
of the Republic of Belarus

Статья поступила в редакцию 11.09.2021;

одобрена после рецензирования 26.08.2021; принята к публикации 26.08.2021

The article was submitted 11.09.2021;

approved after reviewing 26.08.2021; accepted for publication 26.08.2021

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 с широкой философской и научной (социально-гуманитарной) тематикой, отражая интеллектуальное разнообразие позиций сообщества философов Новосибирского государственного университета и регионального отделения Российского философского общества, совмещающих интеллектуальную свободу и требовательность к обоснованности суждений, стремление к ясности и четкости мышления, рациональность аргументации.

2. Журнал зарегистрирован как средство массовой информации (свидетельство ПИ № ФС77-64829 от 02.02.2016). Подписной индекс в каталоге «Пресса России» – 11236. 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, следующими 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 (полностью); место работы (без сокращений); город, страна; e-mail; ORCID; название статьи на русском языке; аннотация на русском языке (до 100 слов); ключевые слова на русском языке (до 10 слов); текст статьи (до 40 000 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, город, страна на английском языке; информация об авторе на русском языке (фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, должность, а также контактный телефон, электронный адрес автора, коды автора в Scopus, Web of Science (если есть)). 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 A4: 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 40 000 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 «Интернет» оформляются в виде сноски (текст сноски располагается внизу страницы), для документов из сети «Интернет» кроме URL также обязательно указывается дата обращения.

При оформлении ссылки на документы из сети «Интернет» обязательно указываются: автор, название материала, дата опубликования материала, официальное название ресурса, на котором размещен материал. Если сайт запрещен, указывается дата проверки нахождения сайта в реестре Роскомнадзора (см. образец ниже).

Не допускается указывать ссылки на документы в сети «Интернет», если эти документы имеют стандартные библиографические идентификаторы для печатной продукции (статьи, монографии, grey/green papers и т. д.).

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 120 × 180 мм.

III. Образец оформления рукописи

УДК 101 + 378

Гуманитарные и социальные исследования в XXI веке

Иван Иванович Иванов

Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия
ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Аннотация

Ключевые слова

Благодарности

Humanitarian and Social Research in the 21st Century

Ivan I. Ivanov

Institute of Philosophy and Law
of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Novosibirsk, Russian Federation
ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Abstract

Keywords

Acknowledgements

Основной текст статьи

Список литературы / References

Информация 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, pp. 427–428]. В тексте статьи допускается наличие сносок «внизу страницы», пронумерованных по порядку с цифры 1. Например: ...¹. Второй пример². В качестве подстрочных сносок оформляются 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 требуют пробелов 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

NB! Принятая система оформления списка литературы является адаптированной и переработанной версией оформления библиографии в соответствии со стандартом The Chicago Manual of Style. Просим учитывать различия в указании на русскоязычные и иностранные источники.

Список литературы / References

Аристид. Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов: В 25 т. / Под ред. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1: Афинские государственные деятели V в. до н. э. С. 290–336.

¹ Здесь мы согласны с мнением В. Е. Петрова [2002, с. 111].

² Подробный анализ самого подхода см. в статье [Rorty, 1979].

³ См.: «Гринпис» (14 марта 2017). Русскоязычная энциклопедия фольклора и субкультур «Луркоморье». URL: <https://lurkmore.to/Гринпис> (дата обращения 01.02.2021). Сайт входит в единый реестр доменных имен, указателей страниц сайтов в сети «Интернет» и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети «Интернет», содержащие информацию, распространение которой в Российской Федерации запрещено (<https://eais.rkn.gov.ru/>) (дата проверки 07.02.2021).

Aristid. Apologia Sv. Aristida [Apology of St. Aristides]. In: Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov [Works of Ancient Christian Apologists]. In 25 vols. Ed. by A. G. Dunaev. St. Petersburg, Aleteia Publ., 1999, vol. 1: Afinskie gosudarstvennye deyateli V v. do n. e. [Athenian statesmen of the 5th century BC.], pp. 290–336. (in Russ.)

Целищев В. В. Рационалистический оптимизм и философия Курта Геделя // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 12–23.

Tselishchev V. V. Ratsionalisticheskii optimizm i filosofiya Kurta Gedelya [Rationalist Optimism and the Philosophy of Kurt Godel]. *Voprosy filosofii*, 2013, no. 8, pp. 12–23. (in Russ.)

Lee J. Y. God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Possibility. Springer Netherlands, 1974. 323 p.

Sarot M. Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical and Systematic Considerations. *Religious Studies*, 1990, vol. 26, no. 2, pp. 363–375.

Young F. M. Apathos Epathen: Patristic Reflection on God, Suffering, and the Cross. In: Clarke A., Moore A. (eds.). *Within the Love of God: Essays on the Doctrine of God in Honour of Paul S. Fiddes*. Oxford, Oxford Uni. Press, 2014, pp. 79–94.

Информация об авторе / Information about the Author

Иван Иванович Иванов, кандидат философских наук, доцент

Ivan I. Ivanov, Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor