

Неизвестный солдат: философская апология войны и ее истоки*

А. И. Бродский

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Для цитирования: Бродский А. И. Неизвестный солдат: философская апология войны и ее истоки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 4. С. 551–562. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.402>

В философии мы сталкиваемся с апологией войны чаще, чем в каких-либо других сферах культуры. Позитивную оценку войн можно найти у Гераклита, Аристотеля, Фихте, Гегеля, Ницше, В. Соловьева, Бердяева, С. Булгакова и многих других мыслителей прошлого и настоящего. Автор статьи пытается найти причины этого явления. По его мнению, в самом характере философского дискурса есть черты, сходные с ментальными предпосылками войн. Во-первых, и для философии, и для войны характерен культ всеобщего и неприятие всего частного, индивидуального. Во-вторых, в философском дискурсе, как и в военной практике, используется «апофатическая логика», где всякое единство определяется через отрицание отдельного, особенного. В-третьих, и философии, и войне присущ антиутилитаризм, который противопоставляет всякому прагматическому интересу служение высшим неутилитарным ценностям. Эти сходства философии и войны объясняются их общей функцией: защитой базовых для того или иного сообщества смыслов. Смыслы составляют основу традиции. Обычно они принимаются без всякого размышления, но всегда ставятся под сомнение другими сообществами. Поэтому войны — неизбежный фактор культуры. Философия же возникает в качестве компенсаторного средства там, где, в силу тех или иных обстоятельств в рамках одного сообщества поколеблена традиция. Философия функционирует либо как средство обоснования базовых для сообщества смыслов, либо как средство их замещения. Но обосновать смыслы формально-логическим путем невозможно. И если общество уже не принимает базовые смыслы «автоматически», то единственным средством их обоснования становится насилие, наиболее радикальной формой которого является война. Таким образом, война для философии является своеобразной заменой аргументации. Не случайно большинство сторонников «вечного мира» — от А. Сен-Симона до В. Вернадского — связывали его установление с отказом от философского мышления в пользу научного, что, разумеется, является утопией.

Ключевые слова: война, философия, идеология, смыслы, ценности, культурная травма.

1. Седьмая беседа

В знаменитой книге патриарха европейского консерватизм Жозефа де Местра «Санкт-Петербургские вечера», в главе «Беседа седьмая», описывается своеобразный эксперимент: молодому офицеру, именуемому в тексте Кавалером, предлагает-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, грант 18-011-00570 «Теория культурной травмы: индивидуальный травматический опыт и опыт исторических катастроф».

ся схватить сидящую рядом голубку и «с хладнокровием повара» зарезать ее. Кавалер отвечает, что ему от одной мысли об этом становится дурно. А непосредственно перед этим Кавалер рассказывал, что неоднократно принимал участие в различных сражениях, где своей рукой убивал таких же, как он, молодых людей, чья вина состояла лишь в том, что они были верны своему королю так же, как он — своему. И тогда ему не только не «делалось дурно», а напротив, он испытывал необычное воодушевление, восторг. Как же так? То человек не может зарезать птицу, то с восторгом убивает людей. В этом, по мнению де Местра, заключается «великая тайна войны», свидетельствующая о ее божественной природе. «Самые нежные и кроткие души любят войну, желают ее, стремятся к ней и придаются ей со всей страстью. По первому же сигналу... милый юноша, воспитанный в страхе перед насилием и кровью... с оружием в руках мчится на поле брани, чтобы искать там того, кого называет он врагом, не ведая даже, что это такое — враг. Вчера еще он упал бы в обморок, случись ему раздавить канарейку своей сестренки, а завтра вы увидите, как взбирается он на гору мертвых тел... Посреди проливаемой им крови он столь же человечен, сколь целомудренна супруга посреди восторгов любви» [1, с. 366–367]. После этого рассуждения у де Местра следует беспрецедентная в истории культуры апология войны, поражающая даже самых рьяных противников этого философа красотой слога. Вывод этой апологии заключается в том, что война божественна и сама по себе, ибо представляет собой непостижимый умом «мировой закон», и в своих последствиях «сверхъестественного порядка».

Восторг де Местра перед войной — нередкое явление в истории философии. Более того: едва ли можно найти какую-то иную сферу культуры, которая прославляла войну так же часто, как это делает с древнейших времен «наука о первоначалах». Конечно, среди философов было немало и тех, кто проклинал войну и искал путей к вечному миру: Монтень, Паскаль, Руссо, Л. Толстой и др. Но нельзя не заметить, что в стане противников войны преобладали социальные мыслители, моралисты, религиозные проповедники, литераторы, но не метафизики в традиционном смысле этого слова. Чем «метафизичней» мыслитель, чем больше он ориентирован на поиски неких истинных и неизменных сущностей, скрытых за изменчивой и обманчивой видимостью, тем больше он склонен позитивно оценивать войну, восхищаться ею.

Возвышенные изречения Гераклита Эфесского о войне — «матери всего сущего» — известны даже людям, далеким от философии. Вечная борьба противоположностей подается здесь как чуть ли не единственный «стабильный» фактор в постоянно текучем и меняющемся мире. Своей неизбежностью и предопределенностью война сближается Гераклитом с Судьбой, и ее исход всегда справедлив.

Родоначальник европейского идеализма Платон войну, на первый взгляд, не любил. Она для него являлась символом нестабильности и распада. Война, по Платону, неотъемлемый атрибут тирании — самой презренной формы власти. Пришедший к власти тиран должен «постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе» [2, с. 327]. Однако альтернативу тирании Платон усматривал в милитаризованном на спартанский манер государстве, правящий слой которого состоит из философов и воинов-стражей. Тем самым Платон заложил идею элитарного союза философов и воинов, вдохновлявшую европейских мыслителей на протяжении тысячелетий. Чахлым мудрецам очень нужны

мускулистые воины для осуществления своих устремлений привести мир к состоянию совершенства.

В отличие от Платона, Аристотель относился к войне благосклонно и прагматично. Во-первых, по его мнению, войну «можно рассматривать до известной степени как средство для приобретения собственности, ведь искусство охоты есть часть военного искусства: охотиться должно как на диких животных, так и на людей, которые, будучи от природы предназначены к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива» [3, с. 389]. Во-вторых, война имеет большое воспитательное значение, поскольку она «вынуждает быть справедливым и воздержанным, наслаждения же благосостоянием и досуг, сопровождаемый миром, скорее способны избаловать людей» [3, с. 620].

В христианской цивилизации можно встретить самые противоречивые суждения о войне: от полного пацифизма до крайнего милитаризма. Это вызвано тем, что сама евангельская религия, в отличие, например, от иудаизма или ислама, не содержит какого-то явного определения роли войны, так как вообще не содержит какой-то общественной морали, выраженной в Законе. Христос рассматривал этику исключительно в аспекте внутренних индивидуальных решений и мотивов, подчеркнуто противопоставляя ее Закону. В иудаизме война — это средство защиты богоизбранного народа и его права на Землю Обетованную; в исламе война — один из способов распространения веры, средство повсеместного утверждения ислама¹. Христианство в его изначальном евангельском варианте войну никак не определяет, хотя весь евангельский дух как-то плохо согласуется с воинскими доблестями. Но по мере укрепления союза евангельской веры с государством христианская Церковь все более и более превращалась из «Церкви смиренной» в «Церковь воинствующую», для которой война стала важнейшим средством борьбы с язычниками и еретиками. Однако настоящий апофеоз войны начался тогда, когда европейская философская мысль — в лице прежде всего так называемой немецкой классической философии в полном соответствии с «духом протестантизма» — не просто сблизила Церковь и государство, но само государство возвела в ранг Церкви, т. е. в ранг высший сакральной ценности.

Начался этот апофеоз войны, как это ни покажется странным, именно с И. Канта. Кант, конечно, вошел в историю прежде всего как автор проекта «вечного мира» [4]. Причина войн, по его мнению, заключается в анархическом состоянии межгосударственных отношений, состоянии, которое было характерно для внутренней жизни отдельных народов в догосударственный период их истории. Для осуществления всеобщего мира необходимо, чтобы отношения между государствами строились на тех же формально-юридических началах, на которых строятся отношения между индивидами и группами внутри современного государства. А для этого, в свою очередь, потребуется некое мировое правительство, «государство государств». Но путь к этому «мировому государству» Кант усматривал именно в войнах, которые «представляют собой многочисленные попытки... создать

¹ В иудаизме война никогда не рассматривается в качестве средства его распространения, так как иудаизм вообще не имеет миссионерских задач: обращение в иудаизм неевреев допускается, но не приветствуется. Ислам же, напротив, не склонен рассматривать войну лишь как средство защиты национальных интересов, так как по природе своей космополитичен, но зато очень даже склонен с помощью силы обращать неверных к истинной вере.

новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец... не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как автомат, существовать самостоятельно» [5, с. 424]. Таким образом, если связывать установление «вечного мира» исключительно с государством и формально-юридическими отношениями, то война, по сути дела, оказывается единственным средством достижения такого состояния².

Похожие соображения о миротворческой роли войн подвели Г. Фихте к выводу, что войной в «истинном смысле слова» можно назвать лишь войну завоевательную. Цель государства — устройство всех отношений человечества сообразно разуму. Но поскольку всякое государство смотрит на себя как на «замкнутое царство культуры», постольку оно находится в качестве такового в «естественной борьбе с некультурностью». «Вот почему было много данных для войны между... государствами... и войны в истинном смысле этого слова, войны завоевательной» [7, с. 538].

Своеобразную кульминацию многовековой истории философского прославления войны представляет собой философия Гегеля. Согласно «Феноменологии духа», смысл войны заключается в том, что она ведет к единству. *Наличное бытие* человека — индивид, семья, имущество — по природе своей является *изолирующимися сущностями*. В них сущность общественности начинает «развертываться в ее расчленении и сообщать каждой части устойчивость и собственное *для-себя-бытие*». Дух «всеобщего сочетания» по отношению к этим изолирующимся сущностям есть их *негативная сущность*, т. е. их отрицание. И для того, чтобы *изолирующиеся сущности* «не укоренились и не укрепились в этом изолировании», необходимо «время от времени внутренне потрясать их посредством войн». Война несет в себе отрицание всяких изолирующихся сущностей прежде всего потому, что предъявляет им их главного и вечного господина — *Смерть* [8, с. 241–242]. Смерть есть «негативная сущность». Но власть общего над отдельным, власть общественности над индивидом может утвердиться только с помощью этой «негативной сущности».

И опять же центральная роль во всем этом процессе отводится обожественному государству. Государство, говорится в «Философии права», есть воплощение нравственного единства. Все *конечное* — индивид, жизнь, собственность — есть *случайное*. «Необходимо, чтобы конечное... было положено как случайное, так как это есть понятие конечного. Эта необходимость выступает, с одной стороны, как сила природы, и все конечное смертно и преходяще. Однако в нравственной сущности, в государстве, у природы отнимается эта сила, и необходимость возвышается до дела свободы, до нравственного» [9, с. 359]. В этом-то как раз и заключает-

² Война как средство достижения вечного мира — важнейшая идея и русского философа В. С. Соловьева. «В историческом процесс внешнего, политического объединения человечества, — говорится в «Оправдании добра», — война была главным средством. Войны родов и кланов приводили к образованию государства, упразднявшего войну в пределах своей власти. Внешние войны между отдельными государствами приводили затем к созданию более обширных и сложных культурно-политических тел, стремящихся установить равновесие и мир в своих пределах... Величайшая из завоевательных держав — Римская империя прямо называла себя миром — *рах гомана*» [6, с. 478, 467].

ся смысл войны. Добровольное самопожертвование воинов означает преодоление смерти как природной необходимости.

Если в классической философии войне отводилась хоть какая-то смутная практическая польза, вроде «нравственного единства» у Гегеля, то в эпоху модернизма война и вовсе стала рассматриваться как нечто самоценное. ««Любите мир как средство к новым войнам», так как «добрая война освящает всякую цель» — говорит Заратустра у Ф. Ницше [10, с. 48]. Начало XX в. ознаменовалось беспрецедентной апологией войны, что безусловно способствовало вхождению Европы в эпоху мировых войн. Практические задачи, которые решались противоборствующими сторонами в Первую мировую войну, были определены довольно расплывчато и до сих пор вызывают недоумение историков. Зато эта «непрактичность» с успехом компенсировалась «философичностью». Для той эпохи была характерна подчеркнута философская интерпретация происходящих событий. С обеих враждующих сторон предпринимались попытки осмыслить войну как противостояние двух метафизических принципов. Эта война, утверждал в 1916 г. испанский философ М. де Унамуно в предисловии к французскому изданию своей книги «Трагическое ощущение жизни», есть «борьба между двумя концепциями и двумя ощущениями жизни. С одной стороны — языческое и материалистическое ощущение жизни прусского империализма, взывающее к германскому Богу, который есть не что иное, как персонифицированное и спроецированное на мрачные небеса Государство; с другой стороны — святые идеалы греко-латино-христианской цивилизации» [11, с. 8]. Еще раньше русский философ В. Эрн разъяснял, что начавшаяся война есть столкновение русского «онтологизма» с немецким «феноменализмом» [12]. Не менее философично воспринимали войну германские интеллектуалы. Так, крупнейший немецкий писатель XX в. Томас Манн в своей книге «Размышления аполитичного» (1918) утверждал, что на фронтах мировой войны произошло столкновение двух давних противников: метафизико-эстетического духа германской культуры и рационально-прагматического духа англо-французской цивилизации [13]. В Первую мировую войну *искусство философии и искусство войны* реально слились в давно чаемое философами единство.

Для вящего символизма стоит закончить этот краткий обзор философии войны работой знаменитого русского философа и богослова Сергея Булгакова «Размышления о войне», написанной в 1939 г., т. е. в самом начале Второй мировой войны.

Война, размышляет отец Сергий, конечно, является трагедией. Но жизнь человеческая и так *есть трагедия*, так как неизбежно предполагает страдания, болезни, смерть. В этом смысле война не добавляет ничего нового к человеческому уделу. Но в войне эта трагедия становится не только роковой необходимостью, но и проявлением воли. Народы сами вступают в войну; страдания и жертвы здесь не результат бессмысленных законов природы, а следствие определенного выбора. «Поэтому и в войне, и в ней даже более чем где-либо, поскольку вопрос здесь ставится о человеческой жизни, более всего проявляются черты человеческой воли и, следовательно, свободы, и это несмотря на железную дисциплину и механическую технику» [14, с. 344]. В этом смысле война воспроизводит божественный *кенозис*, т. е. добровольное принятие Господом всего тяжелого и трагического в человеческой жизни. В процессе *кенозиса* Христос, по словам апостола, «уничжил Себя Самого, приняв образ раба,

сделавшись подобным человекам... смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2: 9–11). А *кенозис*, в свою очередь, воспроизводит творение мира из Небытия. Добровольное приятие Небытия-Смерти есть условие всякого преображения, условия творения нового Неба и новой Земли. Христос через свою добровольную смерть «воскресе из мертвых, смертию смерть поправ».

Потому-то «вся “священная история”, протекающая под Божиим водительством избранного народа, есть, по Библии, ряд непрерывных войн» [14, с. 366]. Потому-то не мир принес нам Христос, но меч (Мф. 10: 34). Потому-то и завершается Библия образом последней апокалиптической войны Агнца с миром, Днем гнева (*Dies irae*), который «*превратит мир в пепел*» (*solvet saeculum in favilla*).

В конце «Размышлений» Булгаков заключает: «Прагматически мы можем, конечно, искать и находить виновника или виновников войны, “агрессоров” (например, в лице Гитлера и иже с ними). Но не умаляя их вины и их значения в этом печальном стечении обстоятельств, которые привели к войне... все-таки следует сказать, что война не только учиняется людьми, как их личный грех и преступление, но и происходит как судьба, исторический фатум, Божие попущение. ... Войне, как и вообще катастрофам и бедствиям жизни, присуще не положительное, но отрицательное откровение, чрез сгорание, разрушение, потрясение» [14, с. 376–377].

Таким образом, «Размышления о войне» о. Сергия Булгакова возвращают нас к тому, с чего мы начали этот обзор, к «Седьмой беседе» Жозефа де Местра, в которой война, подобно вскрытию Седьмой печати в Откровении св. Иоанна, обнаруживает высшую тайну Божественного Промысла.

2. Больное животное

Приведенные примеры философской апологии войны, на мой взгляд, свидетельствует, что между войной и философией существуют как внешние сходства, так и общие предпосылки. Остановлюсь вначале на внешних сходствах.

Во-первых, для войны и философии характерен культ всеобщего и неприятие всего частного, индивидуального. Речь идет, разумеется, о традиционной метафизике, «науке о первоначалах». Мысль эта, конечно, не нова. После Второй мировой войны многие европейские философы возложили на философию ответственность даже не столько за саму войну, сколько за тоталитарные режимы, которые породили Вторую мировую войну. Так, например, Хоркхаймер и Адорно в знаменитой книге «Диалектика Просвещения» усматривают исток тоталитаризма в просветительской универсализации норм рационального мышления, «парализующем страхе» перед Истиной [15]. В противоположность им Э. Кассирер в своей последней книге «Миф государства» обнаруживает корни тоталитаризма как раз в отказе от рационалистических идеалов Просвещения и регрессе к архаике, к первобытной вере в сверхъестественные силы, олицетворяемые теперь политическими вождями [16]. Но, несмотря на все различия между «Диалектикой Просвещения» и «Мифом государства», обе книги вмещают философии презрение ко всему частному, индивидуальному и феноменальному во имя универсальных и ноуменальных истин. Похожие соображения можно найти у Х. Арндт, К. Поппера, А. Глюксмана, М. Фуко, Ж.-Ф. Лиотара и др. Аристократическое презрение к индивидуальному, случайному, феноменальному, свойственное почти всей истории философии,

имеет в своей основе те же агрессивные импульсы, что и некоторые формы социального насилия.

Во-вторых, и философии, и войне присуще явное или скрытое использование отрицательной, или *апофатической*, логики. Апофатической логикой называют древний богословский метод, согласно которому Единому, или Богу, мы можем давать лишь *отрицательные определения*, т. е. говорить лишь о том, что не есть Бог, но не о том, что Он есть. То, что по природе своей является всем, не может само по себе быть чем-то и, следовательно, сливается с Небытием. Восходящее к неоплатонизму апофатическое богословие было известно и в восточном христианстве, по крайней мере начиная с VI в., и в иудаизме (кабалистике), по крайней мере с XIII в. И, как мы видели, к подобному мышлению о едином спустя столетия приходит Гегель (хотя и сопровождает это разными «диалектическими» оговорками): метафизическая власть общего над отдельным, так же как и социальная власть общественности над индивидом, может утвердиться только с помощью «негативной сущности», которая есть не что иное, как Небытие или Смерть. В этом смысле искусство философии сходно с искусством войны в том, что оно, как учил нас еще Платон, есть одновременно и «искусство умирать» [17], и «искусство уподобляться Богу» [18].

В-третьих, и философии, и войне присуща своеобразная «*возвышенная не-утилитарность*». Еще Аристотель усматривал важнейшее отличие философии от всех других наук в том, что она не служит никаким практическим целям; «и так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» [19, с. 69]. А в том, что война ценна именно сама по себе, а не в силу каких-либо прагматических задач, сходились, как мы видели, философы самых различных взглядов: Ж. де Местр, Гегель, Ницше, Булгаков. Резюмируя историю философии войны, Н. А. Бердяев в 1923 г. писал: «Страшные жертвы войны не оправдываются никакими интересами... Война всегда имеет иррациональные основы и предполагает покорность человека целям, стоящим выше его постижимых целей» [20, с. 219, 221]. В этой связи не будет лишним напомнить, что Х. Арндт в своей знаменитой книге «Истоки тоталитаризма» отмечает: «Фанатизм членов тоталитарных движений, так явно отличающийся по качеству от даже самой необыкновенной лояльности членов обыкновенных партий, является результатом отсутствия в массах собственного интереса, благодаря чему они вполне готовы жертвовать собой. ...Тоталитарные движения используют социализм и расизм, выхлещивая из них утилитарное содержание, интересы класса или нации» [21, с. 460]. То же самое утверждал за сто лет до Арндт по отношению к войне Лев Толстой: в философских главах «Войны и мира» говорится, что главная особенность любой войны, особенность, которую не способен объяснить ни один историк, заключается именно в том, что война не отвечает жизненным интересам ни одного из ее участников. Впрочем, писатель экстраполировал эту особенность войны на всю историю; в истории человечества постоянно совершается то, что никому не нужно.

В свете выделенных сходств между философией и войной трудно не согласиться с утверждениями современного философа И. П. Смирнова (в книге с красноречивым названием «Человек человеку — философ»), что «война — философское состояние мира» и что «пока психология не научится различать в человеке философа, для нее останется недоступным человек-воин» [22, с. 251]. Однако нельзя не вспом-

нить здесь и об известной шутке, согласно которой войн не знают только эскимосы. Война, действительно, известна практически все народам. Что же касается философии, то большинство народов прекрасно обходится без нее. Не вдаваясь в исторические подробности, констатируем очевидный факт, что философия возникает обычно только там и тогда, где в силу тех или иных обстоятельств поставлены под сомнение традиция и формирующая ее религия. Философия возникает либо как средство поддержки, обоснования религиозных догм, либо как средство их замещения. Следовательно, прежде чем говорить о связи философии и войны, следует помнить о связи войны с религией и традицией.

Разумеется, хотя столкновение между религиями и цивилизациями практически всегда приводило к войнам, нельзя все-таки не заметить, что войны часто возникают и между представителями одной и той же религии и культуры. Но всегда имеет место противостояние смыслов и ценностей, которые лежали в основе какой-либо групповой идентичности: национальной, сословной, полисной или основанной на общем подданстве. Смыслы и ценности — это то, что, с одной стороны, организует людей в сообщество, с другой — то, что постоянно ставится под сомнение любым другим сообществом, так как если, например, два сообщества полностью разделяют все эти элементы группового сознания, то они просто сливаются в одно.

Мне сейчас необходимо повторить то, о чем я писал подробнее в других статьях [23; 24]. Человеческую субъективность можно условно разделить на три уровня, соответствующих уровням, выделяемым в человеке классическим психоанализом: бессознательное, подсознательное и сознательное. Бессознательное — это формы, структуры нашего мышления, которые включают как логическое следование, так и лингвистические структуры, вроде тех, что выделяет генеративная грамматика Н. Хомского. Как неоднократно показано и самим Хомским, и некоторыми другими исследователями, эти структуры носят исключительно «природный», а не социальный характер, т. е. они возникли в результате эволюции в качестве особого «вычислительного аппарата мышления» и не были предназначены для коммуникации. К сигнальной системе животных они не имеют никакого отношения [25]. Будем называть эти структуры синтаксисом. *Бессознательное* организовано как *синтаксис*.

Подсознание — это *смыслы*, которые наполняют бессознательные структуры, или, говоря языком современной логики, связывают переменные пропозициональных функций с какими-либо конкретными референтами. Это уже переходный момент от природы к социуму. Возникает он в результате нарушения изначального симбиоза с природой. Генеалогия смыслов всегда *травматична*. На нейрофизиологическом уровне она связана с нарушением подвижности нервной системы, ее способности образовывать новые связи, адекватные ситуации. Человек, как говорил Ницше, — это, конечно, «больное животное». Но необходимо уточнить диагноз: все человеческие смыслы, в некотором роде, суть «навязчивые состояния», их физиологическим механизмом является концентрация раздражения в одном из участков коры полушарий головного мозга при торможении раздражения по периферии. Животное с такими нарушениями нервных процессов погибает. А у человека эти нарушения послужили средством формирования особого инструмента выживания — социума. Таким образом, *подсознание* организовано как *семантика*.

Но чтобы социум состоялся, необходимо было, чтобы сформированные подобным образом смыслы могли быть переданы Другому. Язык начинает использо-

ваться в качестве сигнальной, коммуникативной системы. А в результате взаимодействия с Другим возникает и образ собственного Я, или то, что можно назвать *сознанием*. То, что наше Я определяется Другим, — фундаментальное положение многих направлений философии XX в.: от «диалогизма» М. Бахтина до экзистенциализма Ж.-П. Сартра. Сознание не существует вне определенных социальных отношений. Таким образом, несколько упрощая дело, можно сказать, что сознание организовано как *прагматика*.

Вернемся теперь к различию культур. Это различие возникает только на уровне семантики; синтаксис (в том смысле, в каком мы «договорились» использовать этот термин в данной статье, т. е. в смысле универсальных форм организации любого «материала» мышления) у всех одинаков. С этим связано и то, что логически доказать что-либо другому можно лишь на уровне формальных выводов, но не на уровне определений, т. е. не на уровне раскрытия смысла терминов или, как принято говорить в традиционной «школьной логике», раскрытия «содержания понятий». Определения недоказуемы. Заставить другого разделить с тобой какие-то смыслы можно либо апеллируя к естественной потребности людей в интеграции в сообщество, к их конформизму, либо путем насилия, крайней формой которого является война. Поэтому различия в традициях и религиях — главный исток войн.

Какое место занимает во всех этих процессах философия? Возникая там, где в той или иной степени «пошатнулась» традиция, предлагающая человеку без всякого размышления принять базовый набор смыслов, философия пытается эти смыслы заново определить, ответить на вопросы: «Что это такое?», «Что стоит за видимым разнообразием явлений?», «В чем сущность того или иного множества сходных объектов?». Базовой философской операцией является именно определение и уточнение терминов. Прославленное философами сократовское искусство *майевтики* как раз и заключается в том, чтобы заставить собеседника принять какое-то единственно правильное определение тех или иных явлений: справедливости, блага, мужества и т. п. В этом заключается важнейшее отличие философии от науки. «В науке, — замечает К. Поппер, — мы стараемся, чтобы формулируемые нами высказывания вообще не зависели от значения наших терминов. Даже если дается определение термина, мы никогда не пытаемся вывести из него какую-нибудь информацию или основывать на нем рассуждения» [26, с.28]. Все научные определения всегда номинальны и условны, т. е. являются результатом наших соглашений, конвенций. Философия же изначально ориентирована именно на «реальные определения», которые предполагают так называемый *эссенциализм*, т. е. веру в наличие у явлений некой истинной «умопостигаемой сущности», скрытой за видимым многообразием. А эссенциализм «не только стимулировал пустые словопрения, но и привел к разочарованию в возможностях аргументации, а значит, и в возможностях разума» [26, с.30]. Недоказуемость определений делает насилие единственным средством универсализации смыслов. Потому-то «мудрецам» всегда нужны «стражи». Война философии нужна даже больше, чем основанной на религии традиции, потому что, в отличие от последней, философия нуждается в аргументации.

Из всего сказанного следует, что философия чего-либо стоит только в том случае, если претендует на роль идеологии. И это действительно так. Идеология — компенсаторное по отношению к религии образование; и философия, не претендующая на роль идеологии, т. е. не стремящаяся занять место религии, остается лишь

видом элитарного развлечения, интеллектуальной игрой... Впрочем, это тоже вполне достойная функция.

Что же касается проектов «вечного мира», то большинство утопистов — от А. Сен-Симона до В. И. Вернадского — связывали его с окончательной победой научного мышления над религиозным и философским. Наука, писал Вернадский, «резко отличается от философии и религии тем, что она, по существу, едина и одинакова для всех времен, социальных сред и государственных образований» [27, с. 220]. Но коль скоро те формы или структуры, на которых базируется наука, являются, как отмечалось выше, не результатом социального развития, а продуктом биологической эволюции, подобный проект означает, по сути дела, отказ от культуры как специфической формы существования человека. Не случайно Вернадский считал науку явлением *геологическим*, а не *историческим*: как геологическая сила, наука обуславливает процесс трансформации биосферы в ноосферу, который не зависит от культуры, человеческой воли или перипетий истории. Покуда же существует культура, войны нам обеспечены.

Литература

1. *Де Местр Ж.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. 731 с.
2. *Платон.* Государство // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 79–420.
3. *Аристотель.* Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. / под ред. А. И. Доватура, Ф. Х. Кессиди. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–644.
4. *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 257–310.
5. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 423–435.
6. *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, А. В. Гулыги. М.: Мысль, 1988. Т. 1. С. 47–580.
7. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // Фихте И. Г. Соч. СПб.: Наука, 2008. С. 398–596.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. Т. 4. 488 с.
9. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
10. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная Революция, 2007. Т. 4. 432 с.
11. *Unamuno M. de.* Prologue a la traduction francaise // Unamuno M. de. Le sentiment tragique de la vie. Paris: Gallimard, 1979. P. 7–10.
12. *Эрн В. Ф.* От Канта к Крупну // Эрн В. Ф. Соч. М.: Правда, 1991. С. 308–318.
13. *Манн Т.* Размышления аполитичного М.: АСТ, 2015. 544 с.
14. *Булгаков С. Н.* Размышления о войне // Булгаков С. Н. Философия имени. Икона и иконопочитание. М.; СПб.: Искусство, Инапресс, 1999. Т. 2. С. 343–377.
15. *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика просвещения. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
16. *Cassirer E.* The Myth of the State. New Haven; London: Yale University Press, 1946. 300 p.
17. *Платон.* Федон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 7–80.
18. *Платон.* Теэтет // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 192–274.
19. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. / под ред. А. И. Доватура, Ф. Х. Кессиди. М.: Мысль, 1983. С. 63–450.
20. *Бердяев Н.* Философия неравенства. М.: ИМА-ПРЕСС, 1990. 285 с.
21. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996. 670 с.
22. *Смирнов И.* Человек человеку — философ. СПб.: Алетейя, 1999. 370 с.
23. *Бродский А. И.* Анатомия традиций. Физиологические и семиотические основания вытеснения и актуализации в культуре // Studia Culturae. 2016. № 30. С. 18–29.

24. Бродский А. И. Креативное вытеснение. (К методологии изучения культурных травм) // *Философия и культура*. 2018. № 8. С. 40–50.
25. Хомский Н, Бервик Р. Человек говорящий. Эволюция и язык. СПб: Питер, 2018. 304 с.
26. Понпер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. М.: Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2. 525 с.
27. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис Пресс, 2004. 576 с.

Статья поступила в редакцию 19 февраля 2019 г.;
рекомендована в печать 13 июня 2019 г.

Контактная информация:

Бродский Александр Иосифович — д-р филос. наук, проф.; abrodsky59@mail.ru

An unknown soldier: Philosophical apology of war and its origins*

A. I. Brodsky

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

For citation: Brodsky A. I. An unknown soldier: Philosophical apology of war and its origins. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2019, vol. 35, issue 3, pp. 551–562. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.402> (In Russian)

More often than in the case of any other sphere of culture, we face an apology of war while dealing with the history of philosophy. A lot of ancient and modern thinkers praised the phenomenon of war: among them are Heraclitus, Aristotle, Fichte, Hegel, Nietzsche, Vladimir Soloviev, Berdyaev, Sergey Bulgakov, etc. The author of the article attempts to reveal the causes of this phenomenon. In his opinion, some features similar to the mental prerequisites of wars are intrinsic to the very nature of philosophical discourse. Firstly, both philosophy and war share the cult of universal phenomena and the repulsion for everything private and individual. Secondly, both philosophical discourse and military practice employ a kind of “apophatic logic,” when unity is defined through the negation of independence and particularity. Thirdly, both philosophy and war are characterized by anti-utilitarianism, which clashes pragmatic interest against allegiance to the highest non-utilitarian values. These similarities between philosophy and war can be explained by their common function: both should defend the basic concepts of a particular community. Concepts lay the foundations for any religion and tradition, and are usually accepted without further consideration (while always being questioned by other communities). Therefore, war is an inevitable cultural phenomenon. Philosophy arises as a kind of compensation when a tradition is for some reason compromised by the members of the corresponding community. Philosophy exists either as a means of substantiation for a tradition or as a means for replacement. It strives for the revision of the basic set of concepts, but it is impossible to substantiate concepts by means of formal logic. And if a community stops accepting the basic meanings “automatically,” the only means of substantiation is violence (and war is its most radical form). Thus, for philosophy, war is a kind of substitute for argumentation. It is only natural that the majority of adherents to the idea of “eternal peace” — from Henri de Saint-Simon to Vladimir I. Vernadsky — believed that such a peace is possible only if philosophical thinking will be substituted by scientific thinking (and this is, of course, a utopia).

Keywords: war, philosophy, ideology, concepts, values, cultural trauma.

* This article was prepared for the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project No. 18-011-00673 “Theory of Cultural Trauma: individual traumatic experience and experience of historical catastrophes”.

References

1. De Maistre, J. (1998), *Les soirées de St-Petersbourg*, Aletheia Publ., St. Petersburg. (In Russian)
2. Plato (1994), "State", in Plato, *Sochineniia*, general eds A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi, vol. 3, Mysl' Publ., Moscow, pp. 79–420. (In Russian)
3. Aristotle (1983), "Politics", in Aristotle, *Sochineniia*, eds A. I. Dovatur, F. Kh. Kessidi, vol. 4, Mysl' Publ., Moscow, pp. 375–644. (In Russian)
4. Kant, I. (1966), "Zum ewigen Frieden", in Kant, I. *Sochineniia*, general ed. by V. F. Asmus, A. V. Gulyga, T. I. Oizerman, vol. 6, Mysl' Publ., Moscow, pp. 257–310. (In Russian)
5. Kant, I. (1966), "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in Kant, I., *Sochineniia*, general eds V. F. Asmus, A. V. Gulyga, T. I. Oizerman, vol. 6, Mysl' Publ., Moscow, pp. 423–435. (In Russian)
6. Solov'ev, V. S. (1988), "The Truth of Good", in Solov'ev, V. S., *Sochineniia*, eds A. F. Losev, A. V. Gulyga, vol. 1, Mysl' Publ., Moscow, pp. 47–580. (In Russian)
7. Fichte, J. G. (2008), "Die Hauptmerkmale der Moderne", in Fichte, J. G., *Sochineniia*, Nauka Publ., St. Petersburg, pp. 398–596. (In Russian)
8. Hegel, G. W. F. (1959), "Phänomenologie des Geistes", in Hegel, G. W. F., *Sochineniia*, vol. 4, Sotsial'no-ekonomicheskoi literary Publ., Moscow. (In Russian)
9. Hegel, G. W. F. (1990), *Die Rechtsphilosophie*, Mysl' Publ., Moscow. (In Russian)
10. Nietzsche, F. W. (2007), "Also sprach Zarathustra", in Nietzsche, F. W., *Sochineniia*, vol. 4, Kul'turnaia revoliutsiia Publ., Moscow. (In Russian)
11. Unamuno, M. de. (1979), "Prologue a la traduction française", in Unamuno, M. de. *Le sentiment tragique de la vie*, Gallimard, Paris, pp. 7–10. (In French)
12. Ern, V. F. (1991), "From Kant to Krupp", in Ern, V. F., *Sochineniia*, Pravda Publ., Moscow, pp. 308–318. (In Russian)
13. Mann, T. (2015), *Betrachtungen eines unpolitischen*, rus. ed., AST Publ., Moscow. (In Russian)
14. Bulgakov, S. N. (1999), "Reflecting about war", in Bulgakov, S. N., *Filosofia imeni. Ikona i ikonopochitanie*, vol. 2, Iskusstvo Publ., Moscow, pp. 343–377. (In Russian)
15. Horkheimer, M. and Adorno, T. W. (1997), *Dialektik der Aufklärung*, Medium Publ. and Iuventa Publ., Moscow and St-Petersbourg. (In Russian)
16. Cassirer, E. (1946), *The Myth of the State*, Yale University Press, New Haven and London.
17. Plato (1994), "Fedon", in Plato, *Sochineniia*, general eds A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi, vol. 2, Mysl' Publ., Moscow, pp. 7–80. (In Russian)
18. Plato (1994), "Teetat", in Plato, *Sochineniia*, general eds A. F. Losev, V. F. Asmus, A. A. Takho-Godi, vol. 2, Mysl' Publ., Moscow, pp. 192–274. (In Russian)
19. Aristotle (1983), "Metaphysics", in Aristotle, *Sochineniia*, eds A. I. Dovatur, F. Kh. Kessidi, vol. 1, Mysl' Publ., Moscow, Russia, pp. 63–450. (In Russian)
20. Berdyaev, N. (1990), *The Philosophy of Inequality*, IMA-PRESS Publ., Moscow. (In Russian)
21. Arendt, H. (1996), *The Origins of Totalitarianism*, TsentrKom Publ., Moscow. (In Russian)
22. Smirnov, I. (1999), *Homo homini philosophus*, Aleteia Publ., St. Petersburg. (In Russian)
23. Brodsky, A. (2016), "Anatomy of tradition", *Studia Culturae*, vol. 30, pp. 18–29. (In Russian)
24. Brodsky, A. (2018), "Creative Repression: On the Methodology of Cultural Trauma Studies", *Filosofia i kul'tura*, vol. 109, no. 8, pp. 40–50. (In Russian)
25. Berwick, C. R. and Chomsky, N. (2018), *Why Only Us. Language and Evolution*, rus. ed., Piter Publ., St. Petersburg. (In Russian)
26. Popper, K. R. (1992), *The open society and its enemies*, rus. ed., vol. 2, Soros Foundation Publ., Moscow. (In Russian)
27. Vernadskii, V. I. (2004), *Biosphere and noosphere*, Airis Press Publ., Moscow. (In Russian)

Received: February 19, 2019

Accepted: June 13, 2019

Author's information:

Alexander I. Brodsky — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; abrodsky59@mail.ru