

ФИЛОСОФЫ
ДВАДЦАТОГО
ВЕКА



ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ

ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ВТОРАЯ



МОСКВА
ИСКУССТВО XXI ВЕК
2004

УДК 1/14
ББК 87.3
В 25

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Редакционная коллегия:
И.С.Вдовина (ответственный редактор),
Л.Б. Макеева, Г.М. Тавризян

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).
Проект № 03-03-00315

ISBN 5-98051-014-1

© Издательство «Искусство XXI век», 2004
© Макет, художественное оформление
И.В. Балашов, 2004

СОДЕРЖАНИЕ

М.М. Кузнецов
ТЕОДОР В. АДОРНО
7

Л.Б. Макеева
АЛЬФРЕД АЙЕР
40

Т.П. Лифинцева
МАРТИН БУБЕР
64

А.М. Руткевич
АРНОЛЬД ГЕЛЕН
85

Т.А. Дмитриев
НЕЛЬСОН ГУДМЕН
103

Н.С. Юлина
ДЭНИЕЛ ДЕННЕТ
123

Т.А. Дмитриев
УИЛЛАРД КУАЙН
158

И.С. Вдовина
ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС
180

Л.Б. Макеева
ХИЛАРИ ПАТНЭМ
199

М.С. Козлова

БЕРТРАН РАССЕЛ

223

Н.С. Юлина

РИЧАРД РОРТИ

248

А.Б. Зыкова

ХАВИЕР СУБИРИ

273

Т.П. Лифинцева

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ

300

А.Б. Зыкова

МИГЕЛЬ УНАМУНО

323

Г.М. Тавризян

ЙОХАН ХЕЙЗИНГА

347

ТЕОДОР В. АДОРНО

Теодор Визенгрунд-Адорно (Wiesengrund-Adorno) родился 11 сентября 1903 года во Франкфурте-на-Майне. Его отец, Оскар Визенгрунд, немецкий еврей, перешедший в протестантизм незадолго до рождения единственного сына, являлся владельцем существовавшего во Франкфурте с 1822 года крупного предприятия по оптовой торговле вином. Мать, урожденная Мария Кальвелли-Адорно делла Пиана, католичка, к моменту вступления в брак была уже добившейся признания певицей. Именно она настояла при официальной регистрации новорожденного на его двойной фамилии – Визенгрунд-Адорно. Членом семьи была также ее сестра Агата, известная пианистка.

Насыщенная музыкальная атмосфера, созданная и поддерживаемая в родительском доме талантом и усилиями обеих «мам», сочеталась в период детства Адорно с духом терпимости и либерализма, царившим тогда во Франкфурте. Ребенком Адорно рано обнаруживает способности вундеркинда. Гимназию он окончил экстерном. Еще гимназистом начинает учиться во франкфуртской консерватории. В 15 лет знакомится с местным журналистом Зигфридом Кракауэром, который, будучи старше Адорно на 14 лет, становится его интеллектуальным и философским ментором: по субботам, в течение ряда лет они совместно штудируют «Критику чистого разума» Канта. Двумя другими произведениями, прочитанными Адорно в эти годы и оказавшими значительное влияние на становление его философского мировоззрения, были «Теория романа» Георга Лукача и «Дух утопии» Эрнста Блоха.

В 1921 году Адорно поступает в университет, где изучает философию, психологию и музыковедение. Преобладающим в университетской академической среде философским направлением в начале 20-х годов было неокантианство. Научным руководителем Адорно становится Ганс Корнелиус, один из зачинателей гештальтпсихологии и, по оценке его тогдашнего студента, «в высшей степени проницательный представитель позитивистски окрашенного неокантианства». Чрезвычайную популярность в студенческих кругах тех лет уже приобретала гуссерлевская феноменология, в особенности те ее «материальные ответвления», которые были связаны с именами Шелера и Хайдеггера. В 1922 году на семинаре Корнелиуса по Гуссерлю Адорно знакомится с только что вернувшимся из Фрайбурга Максом Хоркхаймером, крайне воодушевленным стилем хайдеггеровского философствования. В 1924 году под руководством Корнелиуса Адорно защищает диссертацию (Promotion) «Трансценденция вечногo и ноэматического в феноменологии Гуссерля», в которой анализу было подвергнуто противоречие между трансцендентально-идеалистическими и трансцендентально-реалистическими компонентами гуссерлевской теории вещи.

Не в меньшей степени, чем университетские штудии, на мироощущение Адорно этого периода оказывали влияние те внеакадемические философские искания, которые были сопряжены с практикой модернистского искусства, имели теологическую или материалистическую окраску. Помимо уже указанных работ Блоха и Лукача, он знакомится с вышедшей в 1923 году «Историей и классовым сознанием» последнего, побудившей многих молодых интеллектуалов того времени стать приверженцами переосмысленного в духе гегелевской диалектики марксизма. У Адорно концепция товарного фетишизма и отчужденного, овеществленного характера человеческих отношений в буржуазном обществе становится ядром разрабатываемого им в зрелые годы варианта «критической теории общества». В том же 1923 году он знакомится с Вальте-

ром Беньямином, который, будучи старше его на 11 лет, как и Кракауэр, Блох и Лукач, принадлежал к плеяде интеллектуалов – выходцев из еврейских семей.

Столь мощное влияние разных направлений внеакадемической философской мысли нашло свое выражение у Адорно прежде всего в его критических работах музыковедческого характера. Только за период с 1921 по 1932 год им было опубликовано около сотни статей такого рода, в то время как его первой собственно философской публикацией стала лишь габилитационная диссертация 1933 года о Кьеркегоре. Основной ориентир в стихии музыки был им отыскан практически с самого начала: уже в первых его статьях упоминается имя Арнольда Шёнберга. Музыка последнего стала для Адорно ярчайшим свидетельством того, что в сфере искусства все еще обретают пристанище душевные порывы, которым нет места в бездушном современном мире. Участие летом 1924 года в музыкальном празднике общегерманского музыкального союза во Франкфурте, где ему удалось познакомиться с произведениями Альбана Берга, одного из видных представителей экспрессионизма в музыке, существенно повлияло на выбор Адорно дальнейшего жизненного пути. В начале 1925 года, окончив университет и получив степень доктора философии, он отправляется в Вену к Альбану Бергу с твердым намерением стать композитором и концертирующим пианистом, а также приобщиться к кругу почитателей Шёнберга и всемерно способствовать распространению его музыки.

Через год тот выбор, о котором писал своему ученику в одном из писем Берг: «в один прекрасный день ...Вам придется сделать выбор: Кант *или* Бетховен», – был сделан Адорно не в пользу музыки. В Вене отношения у него не сложились ни с шёнберговским окружением, ни с самим Шёнбергом, на которого не произвели впечатления ни его немногочисленные композиторские опусы, ни его слишком философски ориентированные статьи о музыке. Свое будущее в профессиональном плане Адорно теперь связывает не столько с музыкой,

сколько с философией и университетской средой. Однако шёнберговская революция в музыке навсегда осталась для него опытом, во многом определяющим основную направленность его мыслительных ходов, а философия музыки стала неотъемлемой составной частью его творческого наследия.

В 1927 году Адорно предпринимает попытку габилитации с диссертацией «Понятие бессознательного в трансцендентальном учении о душе». В этой работе, где автор в целом оставался на позициях корнелиусской трансцендентальной философии, использовались также и фрейдовский психоанализ – в качестве средства, позволяющего сорвать покров тайны с бессознательного, и марксистская точка зрения на неизбежное ограничение процесса просвещения экономической структурой того общества, в котором он осуществляется. Работа была отклонена Корнелиусом как слишком поверхностная и легковесная, и Адорно приступает к поискам других возможностей габилитации. В 1930 году ему удается габилитироваться во Франкфурте у протестантского теолога-экзистенциалиста и религиозного социалиста Пауля Тиллиха, возглавившего кафедру философии в университете после смерти Шелера, с диссертацией «Конструкция эстетического у Кьеркегора». В мае 1931 года он читает свою вступительную (в качестве приват-доцента) лекцию «Актуальность философии».

Именно эти последние перед наступлением нацистских времён годы были порой расцвета Франкфуртского университета. Помимо Тиллиха тут преподавали социолог Карл Мангейм, религиозный философ Мартин Бубер, один из основателей гештальтпсихологии Макс Вертгеймер, историк литературы Макс Киммерель и историк Эрнст Канторович. Не менее значимым центром интеллектуальной жизни во Франкфурте в те годы становится и Институт социальных исследований, основанный еще в 1923 году Феликсом Вайлем, сыном разбогатевшего в Аргентине торговца зерном. В 1930 году его директором стал Макс Хоркхаймер.

Несмотря на близость философских взглядов и дружеские отношения с Хоркхаймером до сотрудничества с ним в Институте на регулярной основе, к чему Адорно очень стремился, в те годы дело не дошло. Хоркхаймер, убежденный материалист шопенгауэровского закала, весьма негативно относился к «теологическим убеждениям» Адорно¹, – той стороне его мировоззрения, которая своим возникновением во многом была обязана влиянию Вальтера Беньямина. Тем не менее именно в институтском журнале была опубликована статья «К общественному положению музыки» – первая большая работа Адорно в области социологии и философии музыки, где были представлены философско-историческая схематика и типология современной музыки, которых он придерживался и в своем дальнейшем творчестве.

В марте 1933 года помещение уже покинутого сотрудниками Института социальных исследований было обыскано полицией и опечатано. В первой партии отстраненных во Франкфурте от преподавания профессоров-евреев числился и Хоркхаймер. О его поспешном отъезде вместе с сотрудниками Института в Женеву Адорно, еще достаточно долго питавший иллюзии относительно недолговечности антисемитской кампании, развязанной нацистским режимом, и остававшийся во Франкфурте в надежде как-нибудь да «перезимовать», не был поставлен в известность. В течение летнего семестра 1933 года он воспользовался своим правом не читать лекций, а в расписании лекционных курсов на зимний семестр того же года его фамилия уже отсутствовала. В сентябре он, как «не ариец», был лишен права на преподавание. В апреле 1935 года последовал запрет на публикации его работ.

К этому времени Адорно уже в течение полугода был студентом Мертон Колледжа в Оксфорде, где он попытался получить английскую степень доктора философии, чтобы продолжить академическую карьеру уже в Англии. Именно с этого момента начинается для него долгий период вынужденной и чрезвычайно болезненно переживавшейся им эмигра-

ции. Как это ни парадоксально, но как раз этот травматический опыт изгнанника, обреченного скитаться по странам чужого для него языка и чуждой ему (что особенно остро проявилось позднее в США) культуры, стал катализатором, предельно ускорившим наступление у Адорно периода творческой зрелости, а комплекс идей, освоенных в эти далеко не самые благоприятные для философской работы годы, оказался определяющим и для всех последующих этапов его эволюции как мыслителя.

До 1937 года, находясь попеременно то в Англии, то в Германии, философ работает над диссертацией по феноменологии Гуссерля, пишет статьи о Карле Мангейме, Вагнере, Бетховене. В этот период возобновляются его контакты с переместившимся в Нью-Йорк в 1934 году Институтом социальных исследований и персонально с Максом Хоркхаймером. По приглашению австрийского социолога Пауля Лазарсфельда Адорно становится участником финансируемого фондом Рокфеллера крупного проекта по исследованию радио как средства массовой коммуникации (Princeton Radio Research Project), и это позволяет Хоркхаймеру без финансовых затрат со стороны Института организовать в феврале 1938 года переезд Адорно вместе с женой в США.

Через два года фонд Рокфеллера, несмотря на заступничество Лазарсфельда, прекратил финансировать участие Адорно в проекте: критика им американской системы радиовещания показалась учредителям проекта слишком радикальной. В ноябре 1941 года Адорно с женой вслед за Хоркхаймером отправляются на западное побережье США, где в местечке Pacific Palisades, расположенном между Лос-Анджелесом, океаном и Голливудом, директор Института намеревался наконец-то приступить в соавторстве с Адорно к работе над давно задуманной книгой о диалектике. Здесь, в непосредственной близости от центра американской массовой культуры («культуриндустрии», по терминологии Адорно и Хоркхаймера), вокруг которого вскоре сложилась целая колония немецких

эмигрантов, чета Адорно прожила до 1949 года. В 1943 году, получив американское гражданство, Адорно сокращает первую часть своей составной фамилии – Визенгрунд – до инициала В.

Проведенные на западном побережье годы оказались очень продуктивными в творческом отношении. В 1942 году Адорно и Хоркхаймер приступают к написанию «Диалектики Просвещения», самой яркой работы Франкфуртской школы, по-праву сегодня расцениваемой в качестве классического философского труда XX века. Книга стала культовой для множества придерживающихся левых взглядов представителей интеллектуальной элиты Европы и Америки. В 1944 году Институтом социальных исследований было осуществлено её первое mimeографическое издание под названием «Философские фрагменты» – тиражом 500 экземпляров. Под своим полным названием книга вышла в свет в 1947 году в Амстердаме в эмигрантском издательстве «Керидо». До предполагавшегося продолжения столь результативного сотрудничества Адорно и Хоркхаймера дело так и не дошло: однократное событие создания шедевра не поддается целенаправленному воспроизведению. В качестве «бутылочной почты», отправленной с терпящего бедствие корабля европейской культуры, эта самая «мрачная» (по оценке Ю.Хабермаса) книга Хоркхаймера и Адорно в течение вот уже более полувека успешно продолжает свой дрейф по волнам времени, неизменно находя в каждом поколении своего адресата¹.

Начиная с 1944 года и до конца сороковых годов Адорно принимает участие в финансируемом Американским Еврейским Комитетом исследовании феномена антисемитизма, где он выступал в роли руководителя одной из важнейших составных частей общего проекта – проведенного в Беркли исследования «Berkley Project on the Nature and Extent of Antisemitism». Конечным результатом проекта стала книга «Авторитарная личность», сразу же вошедшая в разряд классических работ по современной социологии. В период между

1944 и 1947 годами Адорно создает «*Minima Moralia*» — сборник афоризмов, в котором изложено нравственно-этическое кредо индивида, обреченного на безысходное существование в мире насилия человека над внешней природой и над самим собой, одиночки, чья способность к сопротивлению, отстаиванию своей позиции наперекор всему и вся остается единственной надеждой этого мира, единственной возможностью для изначально вступившей на ложный путь цивилизации вырваться из порочного круга зла. С 1943 по 1946 год Адорно консультирует по вопросам музыки Томаса Манна, трудившегося тогда над созданием «Доктора Фаустуса». Летом 1948 года он завершает работу над рукописью своей книги «Философия новой музыки», которая, как и многое другое из созданного им уже в США, была опубликована лишь значительно позднее в Германии.

Обращенное к Адорно письмо декана философского факультета Франкфуртского университета, содержащее приглашение ученому занять то место, которое его вынудили оставить в 1933 году, дошло до адресата лишь в августе 1949 года. В конце того же года он возвращается во Франкфурт в качестве заместителя Хоркхаймера, восстановленного в прежней должности, но не решившегося на переезд в Германию. Здесь общими усилиями университета и Хоркхаймера, нашедшего спонсорскую поддержку на стороне, удалось довольно быстро восстановить сравнительно прочное еще со времен Веймарской республики финансовое положение Института. Но процесс признания академическими кругами научных заслуг Адорно затянулся на долгие годы. Лишь в 1957 году он становится штатным (в статусе госслужащего) профессором философии и социологии.

В пятидесятые годы Адорно реализует свой творческий потенциал главным образом в сфере социологии. Он принимает деятельное участие в первом социологическом исследовании политического сознания западных немцев, проводимом возрожденным во Франкфурте Институтом социальных

исследований. Публикацией отчета по данному изысканию – «Групповому эксперименту» – было положено начало серии «Франкфуртских работ по социологии». В 1952–53 Адорно последний раз проводит учебный год в США, чтобы не потерять американское гражданство. По возвращении в Германию он занимает пост исполнительного директора Института социальных исследований. С 1959 года руководство Институтом полностью находится в его руках; проживающий с конца 50-х годов в Швейцарии, Хоркхаймер выступает теперь разве что в роли всегда желанного советчика.

В 1963 году выходят в свет «Призмы» – сборник статей по социологии, философии, литературе, музыке и диагностике современной эпохи, написанных между 1937 и 1953 годами. Эта работа, первая из его книг, изданных массовым тиражом в формате pocketbook'a, во многом способствовала закреплению за Адорно имиджа пронизательного критика западно-германской культуры, мыслителя, олицетворяющего собой преемственность интеллектуального климата довоенной и послевоенной Германии. В эти же годы творчество Адорно, наконец, получает признание и в академических кругах: в 1963 он избирается председателем Германского социологического общества, а в 1965 – переизбирается на этот пост.

Последние годы жизни Адорно были посвящены по большей части созданию двух крупных работ. Первая из них – «Негативная диалектика», вышедшая в свет в 1966 году, по праву может считаться одновременно и продолжением «Диалектики Просвещения», и произведением, доказывающим правомерность существования и дальнейшего развития философского мышления в эпоху, ставящую себе в заслугу «ликвидацию» философии и свойственного ей специфического мироощущения как таковых. Вторая – «Эстетическая теория», которая доказывала правомерность существования автономного искусства в эпоху, когда автономия искусства не только была поставлена под вопрос, но и практически упразднена, – была опубликована уже посмертно.

Студенческое движение 1968 года сыграло роль последнего удара, уготованного мыслителю судьбой. Если поначалу, воодушевленный происходящим, Адорно указывал на то, что реальность опровергает мрачные пророчества Оруэлла и Хаксли о скором пришествии и воцарении «Большого брата», об утверждении по всей земле порядков и нравов «храброго нового мира», то последующие конфликты и столкновения с бунтующими студентами – срывавшими, например, его лекции по социологии и, в противоборстве с полицией, оккупировавшими помещение Института социальных исследований – привели стареющего мыслителя в замешательство. Он ощутил, что его имиджу одного из лидеров интеллектуальной оппозиции, горячего сторонника и защитника прав авангардистского искусства, неутомимого полемического противника консерватизма и конформизма всех мастей и оттенков был нанесен непоправимый ущерб, почувствовал себя оттесненным на обочину жизни и оказавшимся не у дел стариком, которому оставалось только одно – покинуть этот мир, где, как ему казалось, он никому уже не был нужен. Что и произошло 6 августа 1969 года в Швейцарии, в городке Фисп: Адорно, приехавший сюда на отдых и для работы над «Эстетической теорией», скончался от инфаркта миокарда.

Представленное выше краткое жизнеописание Теодора В. Адорно уже само по себе является достаточным аргументом в пользу того, что воспроизведение хотя бы самых ключевых моментов философского мироощущения мыслителя такого калибра нуждается в весьма значительном текстовом пространстве. Рамки данной статьи слишком узки даже для сколько-нибудь подробного *перечисления* тем и проблем, которые так или иначе поднимались, рассматривались и анализировались в работах автора, чья эрудиция в самых различных областях знания не подлежит сомнению и чьи исследовательские интересы были чрезвычайно разносторонними. Поэтому здесь мы ограничимся рассмотрением лишь основного ядра философских воззрений Адорно – его концепции «неиден-

тичности», что в свою очередь позволит выявить специфику его воззрений как позиции именно *современного* мыслителя, не только сумевшего инкорпорировать в состав своего философского учения все те особенности мыслительного опыта двадцатого столетия, которые, собственно, и определили его инновативный характер, но и во многом предвосхитившего то направление развития философской мысли, которое стало доминирующим уже после его кончины – в последние десятилетия века.

Показательными для выявления своеобразного отношения Адорно к тем или иным направлениям философской мысли стали уже его студенческие годы. Как отмечалось выше, ни неокантианство, олицетворяемое его первым университетским наставником Корнелиусом, ни повсеместно входившая тогда в моду феноменология, будь то Гуссерля, Хайдеггера или Шелера, не смогли полностью завладеть помыслами студента, еще только вступившего на путь формирования собственной философской позиции. Вполне возможно, что его поспешное «бегство в музыку», вплоть до отъезда в Вену по окончании университета, во многом было вызвано потребностью дистанцироваться, оградить себя от влияния мыслительных образцов, желанием отстоять и сохранить самобытность своего мышления перед лицом парадигмальных для того времени стилей философствования.

В этой связи ничуть не менее существенным оказывается вопрос о влиянии на молодого Адорно марксистских идей, которыми, словно грозovým электричеством, в ту эпоху была буквально насыщена интеллектуальная атмосфера европейского континента. Прежде всего следовало бы, видимо, еще раз указать на то обстоятельство, что эти идеи являлись достоянием сообщества, представленного главным образом выходцами из состоятельных еврейских семей, именно в эти десятилетия обретших, наконец, возможности для творческого развития, которых их предки были лишены в течение столетий на территориях раскинувшихся от Рейна до Волги со-

словных монархий. Скорее, бесспорное чувство этнической солидарности, порождаемое неизбежностью конфронтации даже в либеральном Франкфурте 20-х годов с откровенно либо скрытно враждебным к «этим выскочкам-инородцам» окружением, а не твердая уверенность в несомненной правоте учения, стало тем гравитационным полем, под воздействием которого молодым Адорно был так *близко к сердцу* воспринят марксизм. Позднее, в годы эмиграции, именно солидарность всех тех, кто нацистским режимом был вытеснен из родной страны, лишен возможности заниматься профессиональной деятельностью в среде родного языка и структурируемой им культуры, кто в случае дальнейшей экспансии нацизма был бы обречен, подобно Вальтеру Беньямину, на самоубийство или физическое уничтожение в концлагере, послужила основой для формирования отнюдь не беспристрастной, но, напротив, предельно пафосной авторской позиции в «Диалектике Просвещения» – книге, по праву считающейся программным произведением Франкфуртской школы западного марксизма и обоснованно расцененной советскими ортодоксами в качестве совершенно «ревизионистской». И здесь отнюдь не абстрактные схемы и выводы «единственно верного учения», а живой, вынесенный на страницы книги экзистенциальный опыт боли, страха, отчаяния, безверия и надежды оказался тем содержанием, которое обрело свою *Wirkungsgeschichte*¹, то есть вызвало, вызывает и будет вызывать к себе неослабевающий интерес со стороны всех тех, кому небезразличны судьбы этого мира и знакомо чувство ответственности за них.

Таким образом, в качестве специфической особенности философского мироощущения Адорно может быть выявлено признание им экзистенциального опыта человеческого существа в качестве первичного по отношению к тому, что в целом может быть обозначено как его познавательная способность. Поначалу может показаться, что такая позиция является не чем иным, как еще одним вариантом столь ценимого классиками марксизма философского материализма,

постулирующего примат материи над духом. Подтверждением этого, казалось бы, служат многочисленные высказывания Адорно, в которых его философские взгляды объявлялись материалистическими, а также, например, то обстоятельство, что понятие «природы» играет по сути дела центральную роль в представленной в «Диалектике Просвещения» картине генезиса тех структур опыта, наличие которых, по мысли автора, с самого начала направило человеческую цивилизацию по неизбежно ложному пути.

Однако при более внимательном рассмотрении данной ситуации оказывается, что дело обстоит куда сложнее. В первую очередь, вряд ли было бы корректным говорить о безусловной принадлежности воззрений Адорно к одной из «генеральных линий» развития философии – идеализму или материализму. На наш взгляд, приемлемая трактовка проблемы взаимоотношения философской позиции Адорно с так или иначе идентифицируемыми направлениями, течениями и тенденциями философской мысли предполагает обращение к понятию *метафоры*, позволяющему в максимально приближенной степени – но никогда не до уровня строго однозначного соответствия, тождества – описать, выразить и передать ту уникальность адорновского мироощущения, которая на протяжении всей его жизни не поддавалась многочисленным попыткам редуцировать ее к чему-то уже известному. Если взглянуть с такой точки зрения на место, занимаемое Адорно в историко-философском контексте XX века, все начинает складываться в единый цельный образ.

Прежде всего становится понятным, что философские направления – марксизм, феноменология, неокантианство и другие – в силу их большей или меньшей систематичности, оформленности и завершенности воспринимались Адорно как *метафоры идентичности*, как результат деятельности идентифицирующего мышления и потому не могли быть использованы в качестве теоретико-методологических образцов, неуклонное следование которым гарантировало бы адек-

ватную экспликацию основных философских проблем. Даже в отношении такой «священной коровы», какой являлась для Адорно гегелевская диалектика, им была применена та же стратегия дискредитации ее философской значимости, поскольку идентичность возводилась ею в ранг первопринципа и конечной цели процесса диалектического развития, который в таком случае оказывался лишь видимостью, сценой, позволяющей идентифицирующей идентичности наглядно лицезреть торжество себя самое в «своем ином».

Тем не менее, концептуальные и методологические разработки в рамках этих и иных направлений философской мысли, с которыми Адорно не намерен был себя идентифицировать, вполне годились для использования в качестве метафор того содержания, которое мыслитель просто не имел возможности выразить по-иному. В этом, кстати, Адорно радикально отличался от Хайдеггера, не только своего старшего современника и постоянного полемического противника, но и, пожалуй, наиболее близкого ему по общему умонастроению философа, пошедшего по пути отказа от использования традиционных для философии понятийных структур и создания собственного уникального философского языка. В результате, как это ни парадоксально, именно консервативно «правый» (бывший, как известно, одно время даже членом нацистской партии) и чрезвычайно эзотеричный Хайдеггер, а не «левак» Адорно, обрел имидж отца-основателя столь популярной среди радикально настроенных интеллектуалов последующих поколений стратегии «деконструкции» (Ж.Деррида) структурных составляющих начавшей складываться еще в Новое время социокультурной парадигмы. Хотя сам Деррида действительно даже на терминологическом уровне считает свою стратегию прямой правопреемницей хайдеггеровской программы «деструкции»⁴ ключевых моментов европейской метафизики», представленной еще в «Бытии и времени»⁵, именно перу Адорно принадлежат многие и многие страницы работ, в которых не только убедительно развенчиваются

благостные утопии и иллюзии просвещенческой поры, но и более радикально, чем антитетикой «подлинности» и «неподлинности» бытия, ставится проблема распада единства и целостности мира и невозможности их восстановления в культуре, в основе которой, по его убеждению, лежит схематизм, в корне извращающий всю совокупность взаимоотношений человека с окружающей его действительностью.

Таким образом, частые случаи использования Адорно тех или иных элементов различных философских учений для разъяснения им своей собственной позиции вполне правомерно рассматривать как примеры их метафорического истолкования. Речь идет не о прямом выражении однозначно понимаемого смысла, а об уходящем в бесконечность процессе *временного* сопряжения подразумеваемого с тем или иным устоявшимся в философии понятием, концептом, методом, никогда не доходящего до уровня тождества с таковыми, а напротив, именно в *негативной* ситуации различия с любым из них черпающего импульс к дальнейшему движению, к поиску новых возможностей образования иных, но столь же временных альянсов. Действительно, именно так было естественным выражать свои мысли человеку, основным языком которого являлся язык музыки. В этом убеждает и то обстоятельство, что, несмотря на отсутствие внешних признаков эпатажа читателя, Адорно является гораздо более неудобочитаемым (и неудобопереводимым) автором, чем снискавший себе мировую известность по этой части Хайдеггер. Сюда же должен быть причислен и тот факт, что с точки зрения классификации философской мысли по направлениям и департаментам творчество Адорно являет собой образец успешного синтеза множества из них: одна только «критическая теория общества» объединяет в себе, наряду с марксистскими установками, мотивы философских учений Шопенгауэра, Кьеркегора, Ницше, а также психоанализа Фрейда.

Едва ли не самым убедительным аргументом в пользу такого подхода является та трактовка, которую получает во вто-

рой главе «Диалектики Просвещения» главный персонаж одного из первоисточников европейской культуры – «Одиссеи» Гомера. Получившая название «Эккурс I. Одиссей, или миф и Просвещение», эта глава, вопреки заявлению авторов книги, будто каждая ее страница есть плод их совместного творчества, по мнению специалистов, принадлежит перу одного лишь Адорно. В этой по сути дела самостоятельной работе, отчетливо выделяющейся на фоне остальных глав книги и блеском исполнения, и глубиной содержания, хрестоматийный сюжет странствий островного царя по Средиземноморью, завершающихся вполне по-голливудски хэппи-эндом, преобразуется в экспозицию событий, самым ходом которых разыгрывается основная драма европейской культуры – обретение человеческим существом его устойчивой самости, атемпоральной идентичности.

Само собой разумеется, что фигура гомеровского Одиссея используется тут в качестве метафоры, позволяющей на очень живописном поэтическом материале продемонстрировать процесс становления субъективности, преследующей единственно цель собственного самосохранения, – процесс, успешное завершение которого оказало пагубное влияние на весь последующий ход человеческой истории. Под пером Адорно античный герой превращается в первопроходца, осваивающего дотоле неведомые пути обращения человека с окружающим миром, другими людьми и самим собой. Демифологизация природных стихий и сил, в которой столь преуспел хитроумный Одиссей, является тем кардинальным шагом, которым навечно упраздняется свойственный архаическим культурам способ структурирования *взаимоотношений* человека с природой, где за последней признается право быть совершенно самостоятельной сущностью, по своей прихоти являть себя человеку то во всем своем ужасе (Полифем, Сцилла и Харибда), то во всем своем очаровании (Кирке или Цирцея). Носителем опыта совершенно иного типа является царь Итаки; стержневыми элементами тут оказываются

насилие, господство и власть: после его вояжа густо заселенное мифологическими существами всех мастей и оттенков Средиземноморье превращается в очищенный ото всей этой нечисти регион, пустынный, но зато теперь вполне пригодный для развития мореплавания, торговли, ремесел – словом, для всемерного использования человеком ресурсов умерщвленной им природы. Ну а та бойня, которую он учиняет по возвращении на родной остров, более чем наглядно свидетельствует о том, что принцип господства и властвования, который кладется в основу отношения человека к природе, отныне полностью распространяется им и на себе подобных.

Однако самой существенной особенностью этой фигуры-метафоры является то, что конечным результатом столь успешно реализуемой ею стратегии самосохранения единичной особи любой ценой (и действительно, всему тому, что встречается на пути Одиссея, и всем тем, кто проделывает этот путь вместе с ним, приходится заплатить за это очень высокую цену) оказывается формирование фундаментальной, исходной для всех последующих напластований и познавательного, и практического характера структуры – себя потоку времени противопоставляющей и из такового изымающей, себе самой в любой момент времени и в любой точке пространства идентичной самости познающего и действующего субъекта. Собственно говоря, в данном случае гомеровский эпос превращен Адорно в экспозицию генезиса того универсального способа обращения со всем сущим, который специфичен для западного типа ментальности в том смысле, что на его основе становится возможным и конструирование особого типа человеческого существа (с особой сенсорикой, психосоматикой и т. д.), и создание цивилизации, проникнутой пафосом противоборства с природой.

Равным образом эта экспозиция проливает свет и на такой аспект происхождения принципа идентичности, как его укорененность в экзистенциальном опыте человека. Несмотря на полное отсутствие в «Диалектике Просвещения» каких-ли-

бо отсылки к сформулированному Хайдеггером еще в «Бытии и времени» тезису о «бытии-к-смерти» (Sein-zum-Tode), странствия гомеровского героя в адорновской трактовке совершенно недвусмысленно предстают в виде неустанного «бегства-перед-лицом-смерти», «ускользания» (Entronnensein) от бесчисленных опасностей, грозящих ему неминуемой гибелью. В этой ситуации вполне уместно было бы предположить, что и устойчивая самость человеческого индивида, и возникающий в ходе ее формирования особый тип мышления – мышление идентифицирующее, являются социокультурными конструктами, позволяющими человеку довольно успешно противостоять конститутивной для его существования как конечного существа темпоральной анизотропии, то есть неповторимости каждого прожитого мгновения, неумолимости не прерывающегося ни на миг хода времени, неотвратимости ожидающего все живое конца. Цена, которую платит за эту далеко не совершенную оборонительную стратегию человек, расстающийся со своим мифологическим прошлым, непропорционально велика: тут отсекаются все связи, позволявшие архаичным культурам воспроизводить – пусть всего лишь в пространстве культового ритуала, отграниченном от профанного мира замкнутой линией круга, очерченной магическими заклинаниями шамана или жреца, – единство мира и человека. Опыт непосредственного переживания во всей полноте чувственного восприятия своей сопричастности гармоничной целостности бытия, который предоставлял человеку миф и ритуалы соучастия в нем как актуально проживаемой реальности, редуцируются тут к смутному воспоминанию, окончательно не угасающему только потому, что его продолжает пробуждать в нас прямая наследница и субститут культа – культура. Каждая мелодия, считает Адорно, хранит в себе нечто от пения Сирен, услышав которое Одиссей, привязанный к мачте своими спутниками с заткнутыми воском ушами, тут же забывает и о своих великих подвигах, и о своем высоком предназначении и не имеет более никаких желаний,

кроме одного – как можно быстрее расстаться со своей ново-приобретенной самостью, низринуться в пучину вод морских и раствориться в этой стихии, слиться с мирозданием в одно целое и навсегда забыть о себе самом как обособленном от окружающей действительности единичном Я. Человек, присутствующий на концерте, где исполняются, например, произведения Шёнберга, помещен по сути дела в то же, по выражению М.Фуко, «дисциплинарное пространство», что и античный герой, чьи мучительно-отчаянные и безуспешные попытки освободиться от навеки приковавших его к собственной идентичности уз хоть и в предельно ослабленном виде, но все же вполне аутентично воспроизводятся, казалось бы, столь комфортно расположившимся в своем кресле слушателем концерта.

В этой связи в совершенно ином свете предстает та вечная угроза, на фоне которой происходило, как считается, развитие человеческой цивилизации в качестве защиты от нее, – природа, безучастная к людским невзгодам и склонная к безудержному разгулу стихий. Совершенно очевидно, что в основу анализа тут положено вовсе не марксистское материалистическое представление о природе как управляемой вечными и неизменными законами материальной субстанции, этаким неизвестно кем и когда запущенном бездушном механизме. Такое отношение к ней не изначально: оно *формируется* в ходе становления идентичной человеческой самости, обретающей тем самым способность к идентификации своего исконного *контрагента*, который благодаря этой операции из активного со-актера драмы человеческого существования превращается в пассивный источник материальных ресурсов, подлежащих безоглядному использованию для удовлетворения всех и всяческих человеческих нужд. Инструментальный разум, которым в этой ситуации начинает руководствоваться человек, олицетворяет собой диалектическое вырождение в свою полную противоположность, свойственное просвещенческой рациональности, – некогда столь

радикально инновативной парадигмы мышления, с которой отцами-основателями движения Просвещения связывалось столько надежд, оказавшихся совершенно иллюзорными и утопическими. Здесь, по меткому выражению Ф.Бэкона, знание становится, вопреки учениям «всяких там» Аристотелей и Платонов, силой, а точнее – властью, властью над всем тем, что поддается процедуре идентификации, умерщвлению, анатомированию и в таком виде утилизации существом, полагающим, что, расставшись со всякого рода «суевериями», оно смело последние препятствия на пути ускоряющегося «научно-технического прогресса», сказочные блага и их изобилие обещающего, бесконечного, как сама Вселенная.

Здесь, как и в ряде других случаев, мы сталкиваемся с характерной особенностью «Диалектики Просвещения» – предвосхищением в ней, пусть даже в чрезвычайно аморфном виде, тех проблемных полей и тематических горизонтов, разработка которых во второй половине XX века привела к возникновению целых направлений исследования и даже общественных движений, таких, например, как экологическое движение и феминизм. В данном случае вполне очевидно, что мы имеем дело с одной из самых радикальных попыток философского осмысления перспектив развития техногенной цивилизации, лишенной какого бы то ни было «метафизического» измерения и потому обреченной неуклонно следовать ей же самой себе уготованному катастрофическому сценарию. В этом неопределимую помощь ей оказывает культура, равным образом деградировавшая и редуцированная до уровня «культуриндустрии»⁶. Этим термином в научный обиход было по сути дела впервые введено понятие «массовой культуры» как определенного вида продукта, производимого на индустриальной основе, предназначенного для массового потребления и в содержательном отношении уже имеющего мало общего с тем, что принято считать культурным достоянием прежних эпох.

Таким образом, представленная в «Диалектике Просвещения» культурологическая схема, камня на камне не оставляю-

щая от просвещенческих упований на грядущее торжество «принципов разума» как в области взаимоотношений человека с природой, так и в сфере общественных отношений, и констатирующая наличие прямо противоположного вектора развития западной цивилизации, с самого начала вступившей на ложный и губительный для себя путь, покоится на фундаменте весьма специфической онтологии, опять же разительно отличающейся от того, что принято считать диалектико-материалистическим учением о бытии. Центральная роль в этой онтологической концепции отводится мыслителем фигуре диалектического противопоставления, контрпозиционирования идентичности и не-идентичности. Данная оппозиция отнюдь не является просто терминологической перелицовкой фундаментальной для новоевропейской культуры субъектно-объектной схемы. Как уже отчасти было показано выше, этот схематизм, являющийся продуктом идентифицирующего мышления, становится возможным лишь в условиях универсального применения процедуры идентификации и ее составных частей – властных стратегий.

Несмотря на то, что процедура идентификации, которой в конечном итоге охватывается всё сущее, всё тем или иным образом в этом мире существующее, совершается, согласно Адорно, человеческой самостью, тем самым утверждающей свое господствующее положение над всем, что ею идентифицируется как ей же противостоящее, отношения носителя самости, человека, с его антиподом, природой, не сводятся лишь к «покорению», порабощению последней. Как это ни парадоксально – и тут Адорно глубоко диалектичен – но именно фигура, олицетворяющая всю порочность идущей по гибельному пути цивилизации, одновременно оказывается и персонификацией всегда открытой возможности отказа от следования по этому предначертанному пути, трансгрессии, преступления дотоле казавшихся незыблемыми запретов и табу. Во всех случаях конфронтации с мифологическими силами Одиссей выступает в роли нарушителя, ниспровергате-

ля *архаического закона*, которому искони беспрекословно подчиняются эти силы. Демифологизация, «расколдовывание» (Entzauberung) этого мира осуществляется в ходе странствий Одиссея потому, что в каждой из схваток он вступает в борьбу с античным роком, фатумом, непреложным законом, нарушать который не позволено даже олимпийским богам. И именно он, слабый и смертный, чьи физические силы не идут ни в какое сравнение с мощью, например, циклопа Полифема или могуществом владыки вод Посейдона, но зато хитроумный и дерзкий, выходит победителем из всех этих столкновений потому, что является представителем новой цивилизационной парадигмы, в свое время пришедшей на смену парадигме античной и выступившей в роли ее могильщика, – парадигмы, чей основной пафос совершенно аутентичным образом сумело выразить именно движение Просвещения на начальном этапе своего развития, когда радикально был поставлен вопрос о полном разрыве с традицией, о переустройстве на совершенно новых началах человеческого мышления, отношений людей между собой и к окружающему миру.

Олицетворяемая фигурой Одиссея онтологическая возможность выхода за пределы существующего порядка вещей, трансцендирования действительного прямо свидетельствует о том, что в системе философских воззрений Адорно нет и не может быть места гегелевскому тезису о разумности всего действительного. Подобного рода легитимация пройденного человечеством пути в качестве *единственно возможного* пути развития цивилизации, гипостазирование одной из возможных линий эволюции человека и общества до статуса «*единственно истинной*» является основной функцией идентифицирующего мышления, инструментального разума. Последним конструируется линейная схема всемирной истории – истории не только человека, но и Вселенной, которая призвана оправдать все случившееся и все существующее в качестве необходимого элемента «естественно-историчес-

кой закономерности», отсутствие которого воспрепятствовало бы дальнейшему продвижению вперед – от предшествующего звена линейной последовательности к последующему. Такой истории, с точки зрения Адорно, не существует⁷. Наличие чего бы то ни было в реальности вовсе не является безапелляционным оправданием его существования. Даже носитель идентифицирующего мышления, человеческий субъект, обнаруживает помимо претворенных им в действительность черт, характерных особенностей и свойств также и некую «избыточность» (*das Mehr*) нереализованных и оставшихся лишь потенциальными возможностей, явно превалирующих над тем, что обрело статус действительного.

Такого рода приоритет возможного над действительным указывает на явное совпадение в данном случае позиций Адорно и Хайдеггера. Для последнего примат возможности над действительностью являлся одним из ключевых моментов той трактовки, которую в его ранних работах получили феноменология Э.Гуссерля и герменевтический метод В.Дильтея. На сходство позиций обоих мыслителей указывает и то обстоятельство, что заявленная в качестве второй части «Бытия и времени» работа «Время и бытие» так никогда и не была опубликована Хайдеггером, а намечавшееся продолжение «Диалектики Просвещения», в котором, в отличие от «негативного понятия Просвещения», столь успешно развернутого в этой работе, должно было быть разработано его «позитивное понятие», не только не вышло в свет, но даже не было написано. В этой связи вполне уместным было бы предположить, что подобно Хайдеггеру, писавшему о доступности человеку «бытия» лишь в редких случаях «просветов», «проблесков» (*Lichtung*) последнего, Адорно также вполне отчетливо осознавал, что его понятия неидентичности и неидентичного не поддаются экспликации в рамках традиционного философского дискурса.

Строго говоря, о представленности в языке, выражении посредством языка, обозначении при помощи языка того, что

подразумевалось Адорно под термином «неидентичность», вообще не может быть и речи. Все эти операции своей предпосылкой имеют четкое разграничение компетенций обоих членов бинарной оппозиции – субъекта и объекта, каждый из которых идентифицирован в качестве именно такового как раз тем типом мышления, от которого следует полностью дистанцироваться при обращении к неидентичному. Описанию, обозначению со стороны осознающего себя идентичной самостью субъекта, владеющего языком как средством «отображения» внешнего мира и собственных состояний, противостоящих ему в качестве объекта, вообще поддается только то, что может быть тем или иным способом идентифицировано. Попытка же идентифицировать неидентичное для того, чтобы иметь возможность «отобразить» его в языке, была бы столь же бесплодной, как и попытка разрешить парадоксы самореферентности (например, широко известный парадокс «критянина-лжеца»). Судя по всему, здесь Адорно, как, впрочем, и Хайдеггер с его «вопросом о бытии», пытается мыслить то, что не поддается репрезентации в горизонте тех когнитивных стратегий, которые оказались доминантными для новоевропейской социокультурной парадигмы.

И здесь опять существенную помощь в прояснении возможности экспликации неидентичности может оказать использование метафоры в качестве способа истолкования имеющегося в наличии фактического материала. Так, некоторыми исследователями, например, Рольфом Виггерсхаузом⁸, философская позиция Адорно рассматривается как с самого начала формировавшаяся под сильным влиянием традиции иудаистского мистицизма, основные установки которого так или иначе нашли свое преломление во взглядах тех, кто входил в самое ближайшее окружение философа. Одним из самых ярких выразителей этого рода мистического умонастроения был Гершем Шодем, друг Вальтера Беньямина и автор известного исследования «К пониманию мессианской идеи в иудаизме». Для его позиции характерным было сочетание

апокалиптического и утопического моментов в трактовке мессианской идеи: ареной, где развертывался процесс спасения, становилась сама человеческая история, катастрофический конец которой являлся точкой возврата всего сущего к его первоначальному истоку и истинному бытию. На Адорно эти идеи оказывали влияние лишь опосредованным образом – через Блоха, Кракауэра и Бенямина. И если для наименее радикального из них, Блоха, также полагавшего, что путь к совершенству пролегает через апокалиптическую катастрофу, символика устремленного к небесам искусства готики все же была предпочтительнее аллегоричности барокко, этой самой яркой манифестации противоречивости и разорванности мира, то в случае двух самых близких друзей Адорно речь шла уже о более жесткой позиции. В своем так никогда и не опубликованном философском трактате «Детективный роман» Кракауэр рассматривал последний в качестве эстетической композиции, восстанавливающей из хаоса распавшегося на составные элементы мира его целостность и таким образом моделирующей ситуацию воссоединения единства мира после апокалиптического его конца. Однако самым радикальным сторонником сопряжения утопии с апокалипсисом являлся Вальтер Бенямин, который уже в своей ранней работе «Происхождение немецкой трагедии» утверждал, что *развалины* великих сооружений гораздо больше способны сообщить нам о замысле их создателя, чем хорошо сохранившиеся мелкие постройки.

Самой радикальной эта позиция является потому, что ею по сути дела констатируется отсутствие возможности любого рода (эволюционного, революционного и т. п.) *перехода* из одного состояния в другое, из профанного измерения в измерение сакральное без утраты основного признака всего сущего – факта его реального бытия; единственным путем тут становится путь катастрофы, апокалипсиса, распада всех форм и конфигураций до положения руин⁹. Метафорика гибели в очистительном пламени апокалиптической катастрофы,

перерождения не в «*свое иное*», как это имело место в случае гегелевской диалектики, попытавшейся рационализировать принципиально не рационализируемое, а в нечто совершенно Другое, в абсолютно чуждое и не связанное никакими узами родства и происхождения со своим антиподом, вполне годилась для освещения одной из сторон, одной из граней феномена неидентичности. «Одной из» – потому, что возможности традиционного *линейного* дискурса оказываются явно недостаточными для экспликации данного феномена. На наш взгляд, Адорно совершенно сознательно использовал для достижения этой цели стратегию *мультидискурсивности*, позволяющую выявлять контуры и очертания исследуемого явления, помещая его в пространство, пронизанное множеством силовых линий разнородных, разнонаправленных, гетерогенных теоретических дискурсов.

Еще одним – наряду с вышеприведенным метафорическим истолкованием связки апокалипсис–утопия в иудаистском мистицизме – примером используемого Адорно мультидискурсивного метода исследования, то есть сочетания теоретических дискурсов, традиционно числящихся по совершенно разным департаментам философского и научного знания, является его обращение к понятию «природа». Здесь диапазон трактовок отношения человека к природе простирается от предельно диалектичной картины европейской цивилизации, как попадающей в зависимость от природы благодаря реализации стратегии освобождения от неё путем создания инструментария господства, властвования человека над природой (*naturverfallene Naturbeherrschung* – «Диалектика Просвещения»), до кажущейся на первый взгляд весьма тривиальной идеи о возможности осознания человеком себя в качестве особого явления природы, благодаря которому последняя обретает способность самоосмысления, самовыражения и практического – посредством науки и техники – самоосуществления. С формальной точки зрения обращение к дискурсу подобного рода дает все основания для того, чтобы

без колебаний причислить Адорно к сторонникам материалистического мировоззрения, считать его представителем философского материализма, отличительной чертой которого является редукция многообразия действительности к его «естественной», материальной первопричине.

Однако в случае Адорно дело, конечно, обстоит далеко не так просто. Прежде всего, под «природным характером» такого явления, как человеческое сознание, здесь подразумевается нечто совершенно иное, чем та совокупность каузальных зависимостей, хитросплетение причинно-следственных связей, распутывать которое призвано множество научных дисциплин. «Природность» человека, о которой идет речь у Адорно, вообще остается за кадром той картины мира, которую представляют нам наши органы чувств и наш интеллект, равным образом подвергнутые «дрессуре» со стороны «дисциплинарных механизмов» (М.Фуко) господствующей социокультурной парадигмы и потому генерирующие лишь никак не связанные с самим актом их *события* в жизни человеческого сознания усредненные, клишированные, «нормализованные» образы действительности. Проблема разрыва между содержанием акта восприятия чего-либо и процессом протекания самого этого акта впервые была сформулирована феноменологией. В хайдеггеровском варианте она, как известно, приобрела статус «вопроса о бытии», то есть самой фундаментальной для человеческого существования онтологической проблемы. И точно так же, как у Хайдеггера универсальная характеристика всего сущего – его свойство *быть* – оказывается совершенно недоступной для человеческого мышления, «природа», к которой апеллирует Адорно в своих попытках выразить смысл неидентичности, становится неуловимым фантомом, который, будучи всегда здесь (*Da-sein*), в то же время остается недостижимым, совершенно чуждым – «отчужденным», но также и бесконечно желанным.

Таким образом, обращение Адорно к «натуралистическому» дискурсу вовсе не свидетельствует о его попытке отождествить

свою философскую позицию с диалектическим материализмом. Функция, которую выполняет у него термин «природа», во многом аналогична той, какую выполняет хайдеггеровский термин «бытие», как и адорновская «природа» уже не имеющий ничего общего с традиционным философским понятием бытия, а напротив, призванный выразить радикальное отличие разрабатываемого философией XX века исследовательского подхода от наследия предшествующих эпох. Одним из ключевых моментов этой кардинальной трансформации философского дискурса является, как известно, отказ от использования пресловутой оппозиции субъекта и объекта. Именно это существенное видоизменение исходной для всей новоевропейской философии установки и призвано отобразить столь масштабное использование Адорно «натуралистической» метафоры. По сути дела здесь речь идет уже не о некоей «объективной», то есть вне человека и независимо от него существующей субстанции, а о своего рода сплаве, синтезе, двуединстве того, что прежде противопоставлялось друг другу в качестве субъекта и объекта, материи и сознания, идеи и бытия. «Природа» в трактовке Адорно оказывается в такой же мере человеком, как и вне его находящимся окружающим миром. И наоборот: человек в такой же мере оказывается тут «моментом природы», в какой он выступает в роли ее извечного антагониста, более чем преуспевающего в деле ее покорения и порабощения. Границы и того, и другого – и природы, и человека – становятся здесь предельно размытыми и неопределенными; строго однозначная идентификация чего-либо как себя или другого, как своего или чужого становится невозможной. Исследовательский интерес здесь скорее оказывается направленным уже не на выявление всевозможных качеств и свойств того и другого по отдельности, а на раскрытие сферы *их взаимодействия* друг с другом, где теряют свою значимость принципы конституирования их как самождественных и первостепенное значение приобретают навыки иного рода: умение вступать в контакт, во взаимосвязь, способность к взаимодействию.

Представленное выше краткое рассмотрение некоторых ключевых моментов философского мироощущения Адорно позволяет сделать вывод о том, что при попытке осмысления им специфики тематического горизонта, концептуальных и методологических решений, свойственных именно *современной* философии, как радикально отличной от философии классического периода, блестящая и очень точная интуиция мыслителя вступила в противоречие с имевшимися в его распоряжении возможностями перевода содержания своих прозрений на хотя бы в минимальной степени удобопонятный, социокультурными реалиями того времени определяемый язык. Подобно сверхчувствительному сейсмографу, Адорно удалось уловить самые первые колебания и толчки в толще казавшихся абсолютно незыблемыми тектонических наплавствований, ставшие предвестниками грандиозного смещения лежащих в основании всей архитектоники новоевропейской культуры глубинных слоев, приведшего, как известно, к полному «руинированию» доминировавшей в последние столетия социокультурной парадигмы. Этот цивилизационный излом переживается Адорно как личная трагедия и на уровне биографии, и на уровне творчества. Каждый раз при попытке примкнуть к тому или иному виду устоявшегося философского дискурса он самым явственным образом демонстрирует свою несовместимость с любым из них: его «негативная диалектика» оказывается не только антиидеалистической, но и вообще антигегелевской; его «диалектический материализм» в качестве исходных использует предпосылки, ничего общего не имеющие с основными принципами материалистического мироощущения; его «критическая теория общества» оспаривает и отвергает фундаментальные для марксистского социального учения теоретические и методологические положения. Адорно везде изгнанник: ни одно из философских учений прошлого не предоставляет ему пристанища, и происходит это потому, что, соприкасаясь с любым из них, он тут же обнаруживает, что является мыслителем совершенно дру-

гой эпохи, которой еще только предстоит, по известному гегелевскому выражению, «быть схваченной в мысли».

Дать достаточно определенный ответ на вопрос, состоялось ли уже событие такого рода «схватывания эпохи в мысли» полвека спустя, в начале наступившего столетия, сегодня вряд ли кто отважится. Многие изменилось в мире с тех пор, но многое осталось прежним. Прогноз катастрофического развития западной цивилизации по-прежнему остается более чем актуальным. Несмотря на все те усилия, которые на удивление слаженно прилагаются гуманитарными науками, авангардистским искусством и современным естествознанием к тому, чтобы видоизменить созданную в классическую для новоевропейской культуры эпоху картину мира, все мы и сегодня продолжаем осознавать себя в качестве субъектов познания и действия и воспринимать окружающий мир в качестве нам противостоящего и во многом враждебного объекта. Ни о какой радикальной трансформации «сенсорного баланса» (М.Маклюэн) у человека, подобной той, что осуществлена культурой Возрождения, когда по сути дела была коренным образом изменена структура чувственного восприятия средневекового человека (прямая перспектива в живописи, примат визуальной формы восприятия над всеми остальными и т. п.), на сегодняшний день говорить не приходится.

И тем не менее все же существуют некоторые основания для того, чтобы рассматривать философские искания середины минувшего века как первые шаги на долгом и трудном пути к новому мироощущению, новой культуре и новому социуму. Одним из них является то обстоятельство, что последние десятилетия XX века стали свидетелями небывало бурного развития и экспансии практически во все сферы жизнедеятельности человека совершенно нового явления – цифровых (дигитальных) информационных технологий, в считанные годы изменивших веками складывавшиеся нормы, навыки и способы человеческого общения. В теоретическом же дискурсе этого периода явно преобладающей становится тема *коммуникации*, проблема-

тика той медиативной среды, в которой все фиксируемое в качестве устойчивого образования рассматривается лишь в качестве *агента* коммуникационного процесса, то есть с точки зрения выполняемой им в данном процессе функции: способствует ли данный элемент дальнейшему развитию процесса коммуникации или, напротив, блокирует его, и т. п.

Такого рода подход в значительной мере является уже попыткой реализации стратегии, которая на чисто декларативном уровне самым различным образом была сформулирована многими направлениями философской мысли XX века и которая ставила перед собой в качестве первоочередной задачу преодоления тех ограничений, что накладывались на наше восприятие действительности интериоризируемым каждым индивидом в процессе воспитания и образования матричным схематизмом субъект-объектной оппозиции. Возможно, именно это развитие событий и было предугадано в той трактовке, которую получило у Адорно понятие коммуникации: для него коммуникация не являлась специфически человеческим свойством, способностью наделенного сознанием существа вступать в общение с себе подобными; коммуницировать друг с другом равным образом могли не только иные формы жизни, но и неодушевленные предметы – в пределе под нею, видимо, подразумевалось универсальное взаимодействие всего со всем.

То, что еще совсем недавно могло вызвать удивление или даже считаться некорректным обращением с термином, сегодня выглядит совсем иначе. В наши дни перспектива все большего и большего сближения того, что прежде было принято разделять и взаимоотношествовать в качестве природы органической и неорганической, уже не кажется столь уж фантастической. Тем более, что в случае, например, программного продукта, призванного имитировать ряд функций человеческого интеллекта, вообще довольно затруднительно было бы вынести вердикт относительно того, является ли данный «предмет» неодушевленным или нет. Ну а в случае *се-*

тевого подхода, в значительной степени обязанного своим происхождением успешному распространению по планете глобальной компьютерной сети Интернет, мы имеем дело уже с попытками осмысления на концептуальном уровне той трансформации, которую претерпевают в новой коммуникативной среде и человеческое мировосприятие, и способы взаимодействия человека с окружающим миром и другими людьми. Для успешного решения этой задачи могут и должны быть использованы те разработки в области исследования феномена неидентичности, которые занимают центральное место в философском наследии Адорно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹О чем Хоркхаймер не преминул заявить в своем, впрочем, в целом положительном официальном отзыве на габилитационную диссертацию Адорно.

²*М. Хоркхаймер и Т.В. Адорно. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты.* М.–СПб., «Медиум»–«Ювента», 1997. Перевод Кузнецова М.М.

³Этот термин философской герменевтики Х.-Г. Гадамера, в англоязычных текстах встречающийся в оригинале, не имеет адекватного перевода в русском языке. *Wirkungsgeschichte* – это не просто история влияния какого-либо события на происходящее в последующие эпохи. Это одновременно и манифестация действительности истории, удостоверяющая ее активный характер и практически полную непредсказуемость со стороны такого, казалось бы, основного ее действующего лица, каким является человеческий индивид. Термин без каких бы то ни было изменений в его смысловой структуре сегодня употребляется последним представителем Франкфуртской школы Юргеном Хабермасом.

⁴Позднее смягченной до не столь категоричного «*Abbau*».

⁵*Heidegger M. Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag. Tuebingen, 1976.

⁶См. главу IV «Диалектики Просвещения» – «Культуриндустрия. Просвещение как обман масс».

⁷«Нет никакой универсальной истории, ведущей от дикости к гуманности и уж тем более – от каменного топора к мегатонной бомбе» (*Adorno Th.W. Negative Dialektik. – Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt am Main. 1976, S. 314*)

⁸*Wiggershaus R. Theodor W. Adorno. Verlag C. H. Beck, München, 1998.*

⁹Эта мысль непосредственно смыкалась с тезисом Ницше о «смерти Бога», об утрате мирозданием центрирующего начала, обосновывающего и оправдывающего его единство и целостность. Обе позиции, и Бенямина, и Ницше, используются Адорно именно в качестве *метафор*, позволяющих выразить непередаваемую средствами нормализованного языка специфическую особенность неидентичного – его радикальную несовместимость с известным человеку и освоенным им порядком бытия.

СОЧИНЕНИЯ

Gesammelte Schriften. 20 Bände. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main, 1970–86; Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты. (совм. с М.Хоркхаймером). М. – СПб., Медиум – Ювента, 1997; Избранное. Социология музыки. М. – СПб., Университетская книга, 1999; Проблемы философии морали. М., Республика, 2000; Философия новой музыки. М., Логос, 2001; Эстетическая теория. М., Республика, 2001.

ЛИТЕРАТУРА

Rose G. The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. New York, The Macmillann Press – Columbia University Press, 1978; Brunkhorst H. Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne. Piper, München – Züerich, 1990; Wiggershaus R. Theodor W. Adorno. Verlag C.H. Beck, München, 1998.

АЛЬФРЕД АЙЕР

Альфред Джулиус Айер (1910–1989), британский аналитический философ, занимает заметное место в философии XX столетия. Отталкиваясь от идей британской эмпирической традиции и логического позитивизма, он стремился найти как можно более точное выражение и обоснование *эмпирической философии*. И хотя роль и значение Айера сегодня оценивается по-разному (кто-то отводит ему второе, после Бертрانا Рассела, место среди британских философов XX века; кто-то же, указывая на ошибочность многих отстаиваемых им идей и концепций, усматривает в его удивительной популярности при жизни лишь дань интеллектуальной моде), не вызывает сомнения огромный вклад Айера в оформление идей логического эмпиризма, развивавшихся в 1920–30-е годы достаточно узким кругом приверженцев в Вене, Праге и Варшаве, в мощное аналитическое движение, нашедшее себе сторонников в большинстве университетов Великобритании, США и ряда других стран. Именно работы Айера, и прежде всего его первая книга «Язык, истина и логика» (1936), способствовали обращению философов этих стран в новую веру; благодаря его трудам произошел поворот от построения всеобъемлющих философских систем к анализу языка. Как никто другой, Айер умел удивительно ясно и просто (но отнюдь не упрощенно) изложить сложную проблему, точно выявить ее существо, увлечь читателя поиском решения, посвятить его в тщательно выстроенный ход рассуждений и, наконец, заразить своей неиссякаемой верой в могущество анализа.

Айер родился в Лондоне 10 октября 1910 года, учился в Итоне, затем поступил в Оксфордский университет, где в 1932 году получил степень бакалавра, а в 1936 году – степень магистра. В Оксфорде научным руководителем Айера был Гилберт Райл, который привлек его внимание к работам Б.Рассела и Д.Мура и познакомил с «Логико-философским трактатом» Л.Витгенштейна. По совету Райла Айер отправился в Вену, где с декабря 1932 года по апрель 1933 года посещал заседания Венского кружка. В то время основной темой, обсуждаемой членами кружка, была природа базисных («протокольных») предложений, составляющих основу и логический предел анализа эмпирического знания. Хотя все признавали, что эти предложения формулируются в терминах наблюдения, велись ожесточенные споры о том, в каком языке должны быть представлены результаты наблюдений: должны ли базисные предложения фиксировать непосредственный чувственный опыт отдельных индивидов (феноменалистический язык) или же они должны выражаться в терминах наблюдаемых физических характеристик предметов (физикалистский язык). Первой позиции придерживались Мориц Шлик и Фридрих Вайсман, а их главным оппонентом был Отто Нейрат, к которому позже присоединился Рудольф Карнап. В этом споре Айер встал на сторону Шлика. Это был важный выбор, многое определивший в дальнейшем философском творчестве Айера. По возвращении из Вены он начал работу над своей первой книгой «Язык, истина и логика», которая сразу же была переведена на многие языки мира и принесла молодому автору международную известность. Написанная ясно, страстно и бескомпромиссно, она безусловно принадлежит к числу наиболее известных и влиятельных философских книг XX века. Читателя вряд ли могла оставить равнодушным поразительная уверенность автора в том, что вопросы, над которыми столетиями бились философы, можно разрешить в два счёта, стоит только применить к ним правильный анализ, тем более что сам автор блестяще демонст-

рировал возможности такого анализа. С 1932 года Айер начал свою преподавательскую деятельность. Во время Второй мировой войны он служил в армии. В 1946 году получил должность профессора в Лондонском университете. В 1959 году вернулся в Оксфорд, где и преподавал до 1978 года. Айер прошел долгий творческий путь. Первая книга опубликована им в возрасте 26 лет, а последняя, посвященная Томасу Пейну, вышла в 1988 году за несколько месяцев до смерти ее автора. Всего же им написано два десятка книг и великое множество статей. Айер пользовался широкой известностью и международным признанием. Он обладатель многих почетных званий, в 1952 году был избран членом Британской академии наук, в 1970 году получил рыцарское звание. Умер Айер 27 июня 1989 года в Лондоне.

Кратко излагать философские взгляды Айера, а тем более их эволюцию, дело почти безнадежное, и не только из-за невозможности охватить все многообразие тем и проблем, которые он поднимал в своих произведениях. При кратком изложении неизбежно приходится опускать детали и тонкости анализа, а они играют чрезвычайно важную роль в его философии. Можно сказать, что на протяжении всего своего творческого пути Айер сохраняет приверженность нескольким основным философским принципам, неустанно пытаясь найти им более адекватное истолкование и способ обоснования. И хотя общая формулировка этих принципов порой сохранялась им в прежнем виде, за ней скрывался довольно существенный пересмотр позиции, который становится очевидным только тогда, когда принимаются во внимание все изменения в айеровской стратегии анализа.

Как мы уже отмечали, первой крупной работой Айера была книга «Язык, истина и логика». Значение этой работы таково, что если бы Айер не написал ничего другого, ему все равно было бы уготовано заметное место в истории философии XX века. Главные вопросы и темы, затрагиваемые в «Языке, истине и логике», оставались ключевыми и в последующем

творчестве Айера; по существу, эта книга в зародыше содержала все те направления, которые определяли дальнейшее развитие его мысли.

В предисловии Айер в качестве источника своих идей ссылается на Беркли и Юма, а из современных философов – на Рассела, Витгенштейна и членов Венского кружка. В «Языке, истине и логике» он попытался соединить основные принципы логических позитивистов с идеями британских эмпиристов и аналитиков. Центральной темой книги является принцип верификации, трактуемый Айером прежде всего как критерий осмысленности высказываний. Вообще же, вслед за Юмом, Айер относит к категории подлинных, а стало быть – осмысленных, только два типа высказываний: высказывания, поддающиеся эмпирической верификации, и тавтологии. Поэтому в целом критерий осмысленности определяется Айером так: высказывание является осмысленным, если оно эмпирически верифицируемо или выражает тавтологию. Если первые высказывания описывают положение дел в мире и носят гипотетический характер, то вторые лишены фактуального содержания, являются аналитическими и выражают необходимые априорные истины. Истинность второго типа высказываний зависит исключительно от того, как определены входящие в них слова, то есть зависит от их значения. Конечно, Айер признает, что высказывания, которые согласно его критерию лишены значения, тем не менее могут иметь его в некотором более широком понимании – в отличие от совершенно бессмысленных. Иначе данный критерий не представлял бы никакого интереса; его назначение как раз и состоит в том, чтобы выявлять виды бессмыслицы, которые не являются очевидными и без него остались бы незамеченными. Высказывания, которые согласно критерию Айера лишены значения, отличает не то, что они полностью невразумительны, а то, что в семантическом отношении они не способны выразить что-то истинное или ложное и потому не являются подлинными высказываниями.

Айер дает принципу верификации чисто феноменалистическую трактовку. Он признает, что фактуальное значение высказываний состоит в их наблюдаемом содержании, но в то же время ограничивает «наблюдаемую онтологию» чувственным содержанием, то есть непосредственными данными восприятия, как внешними, так и интроспективными. По его мнению, «только появлением определенного чувственного содержания может быть хотя бы в минимальной степени верифицировано существование любой материальной вещи»¹. Вместе с тем Айер проводит различие, во-первых, между «строгой» и «слабой» верификацией и, во-вторых, между верифицируемостью «на практике» и верифицируемостью «в принципе». В обоих случаях он выбирает более «либеральный» вариант. В строгом смысле принцип верификации означает, что высказывание лишено значения, если опыт не позволяет окончательно установить его истинность. В своей «ослабленной» формулировке он требует лишь того, чтобы к установлению истинности или ложности высказывания имело отношение хоть какое-нибудь наблюдение. Против принятия строгой верификации, согласно Айеру, говорит тот факт, что многие высказывания (например, те, что выражают научные законы или утверждения о прошлом) являются подлинными, хотя и не могут быть окончательно верифицированы. С другой стороны, имеется немало высказываний (Айер приводит в качестве примера утверждение о том, что на обратной стороне Луны возвышаются горы), которые пока нельзя верифицировать на практике, но ничто не исключает возможности такой верификации в будущем, вследствие чего эти высказывания нельзя отнести к бессмысленным.

Все высказывания, поддающиеся верификации, находятся в ведении эмпирической науки. Что же касается аналитических истин, к которым прежде всего относятся предложения математики и формальной логики, то их истинность, согласно Айеру, обусловлена конвенциями относительно употребления входящих в них слов. Эти истины являются априорны-

ми и необходимыми в силу того, что общепринятое значение содержащихся в них слов обеспечивает их правильность. Поэтому наше признание их в качестве истинных полностью объясняется нашим пониманием языка. Так, наше знание того, что $7+5=12$, полностью объясняется нашим пониманием предложения « $7+5=12$ ».

Айер использует свой критерий осмысленности высказываний для очищения науки от метафизики. Он заявляет, что высказываемые философами утверждения по большей части являются бессмысленными, поскольку не поддаются верификации и не являются тавтологиями. Особое значение он придает разоблачению бессмысленности предположения о существовании реальности (как материальной, так и идеальной), выходящей за пределы эмпирического мира, фиксируемого наблюдением и описываемого научной теорией. Это предположение лежит, например, в основе утверждения о том, что эмпирический мир – это иллюзия, скрывающая под собой реальность совершенно иного свойства, или утверждения о том, что существо материальных вещей составляет бескачественная субстанция, определяющая все их эмпирические свойства, и т.п. Согласно Айеру, внешне эти утверждения говорят о природе реальности, но они лишены фактуального значения из-за своей неverifiedности. Нельзя считать, по его мнению, метафизические высказывания и априорными истинами, которые философы постигают благодаря особой интеллектуальной способности и которые относятся к якобы существующей области надэмпирических фактов. Истолковывая любые априорные истины как аналитические², Айер значительно сужает область применения априорных рассуждений. По его мнению, единственным источником для априорных истин являются лингвистические конвенции, а отнюдь не что-либо более глубокое. Философы, несомненно, занимаются установлением априорных истин, однако такие истины имплицитно уже присутствуют в наших понятиях и их следует прояснять в ходе концептуального анализа языка.

Подобно истинам логики и математики, философские утверждения лишены фактуального содержания и являются тавтологиями. На первый взгляд, отсюда вытекает, что философы могут избежать бессмыслицы только ценой бессодержательности своих утверждений. Однако Айер не согласен с тем, что философские истины «пусты». Отсутствие у них фактуального значения еще не означает, будто они банальны и очевидны или что их легко устанавливать. Как раз наоборот: их открытие порой требует огромной изобретательности и способно вызывать удивление.

Принцип верификации ставит Айера перед серьезной проблемой, состоящей в том, что многие нефилософские утверждения, которые мы высказываем в обыденной речи или включаем в наши научные теории, должны, казалось бы, квалифицироваться по этому критерию как лишённые значения. Так, например, многие наши оценочные суждения носят совершенно неземпирический характер; утверждения о психических состояниях других людей, хотя они и касаются определенных аспектов эмпирического мира, не поддаются верификации; да и утверждения о физических объектах («в этой комнате находится стул») следует признать проблематичными, ибо они говорят о том, что лежит за пределами непосредственных чувственных данных и, стало быть, является неверифицируемым. Айер старается выйти из этого затруднения, прибегая к тому, в чем, по его мнению, и должен состоять философский анализ, – к концептуальному прояснению действительного значения этих утверждений. Какой вид принимает этот анализ, в значительной мере зависит от типа анализируемых утверждений. В большинстве случаев (утверждения о физических объектах, прошлом и сознании других людей) этот анализ осуществляется в форме редукции: возможность верификации проблематичных утверждений обосновывается тем, что они эквивалентны утверждениям о (потенциально) доступных чувственных данных. Подход Айера к оценочным, и прежде всего этическим, суждениям иной:

здесь философ стремится доказать, что они не являются подлинными высказываниями, а выражают наши чувства и эмоции по поводу предмета, о котором в них говорится³, в связи с чем к этим суждениям не применим принцип верификации. При таком чисто эмотивистском подходе философии морали отводится очень скромная роль, по существу сводящаяся к утверждению, что этические понятия являются псевдопонятиями, лишенными познавательного значения⁴.

Подобный анализ, по Айеру, является единственным подлинным назначением философии; только он сохраняет право на существование после предпринятой философом безапелляционной чистки ее традиционного содержания. Как следует из сказанного, анализ трактуется Айером не как «расчленение» предмета на атомарные сущности, а как критически-аналитическая деятельность по прояснению смысла терминов и предложений. Таким образом, философия позволяет решать проблемы, оставшиеся незатронутыми в ходе развития науки, путем их концептуального прояснения и в этом смысле она является «логикой науки». Согласно Айеру, философский анализ главным образом, если не исключительно, состоит в формулировании так называемых «определений через употребление», которые он противопоставляет «явным определениям» вроде тех, что можно найти в любом словаре. Определяя какое-то слово явным образом, мы ставим ему в соответствие синонимичное слово или словосочетание; определяя же слово через употребление, мы показываем, как предложения, в которые входит определяемое нами слово, могут быть переведены в эквивалентные им предложения, не содержащие ни этого слова, ни его синонимов. Под эквивалентностью предложений Айер имеет в виду их взаимную выводимость друг из друга. В качестве примеров применения подобных определений он указывает на теорию дескрипций Рассела и собственный феноменалистический анализ, в котором переход от определяемого термина к определяющему предполагает изменение онтологической перспективы: пред-

ложения об одном классе объектов (непосредственно не наблюдаемых) переводятся в предложения о некотором другом классе сущностей (непосредственно наблюдаемых). Так, утверждения о физических объектах переводятся в утверждения о чувственных данных, утверждения о сознании других людей – в утверждения об их поведении, утверждения о прошлом – в утверждения о настоящих и будущих чувственных впечатлениях, включая впечатления, поставляемые памятью⁵.

Вооруженный новым пониманием задач философии, Айер смело объявляет все важнейшие философские споры (между рационалистами и эмпиристами, реалистами и идеалистами, монистами и плюралистами) ложными в той мере, в какой они касаются метафизического вопроса об истинной природе реальности как таковой. Это псевдovoпрос, для разрешения которого нет никаких рациональных оснований. Если же спорящие стороны откажутся от метафизических притязаний и при формулировке своих позиций не будут покидать твердой феноменалистической «почвы», то все разногласия между ними сразу исчезнут. Айер убежден, что только феноменализм оградит философию от бессмыслицы.

Несмотря на огромный читательский интерес, книга «Язык, истина и логика» вызвала серьезную критику. Особенно острым нападкам подвергся выдвинутый автором принцип верификации. Так, известный английский философ И. Берлин утверждал, что если этот принцип выразить в строго формальных терминах, то он вообще ничего не исключает. Другие оппоненты указывали, что принцип верификации сам себя опровергает, так как его нельзя отнести ни к тавтологиям, ни к эмпирическим гипотезам. Отметим, что поначалу Айер считал его аналитической истиной, которая становится очевидной, когда мы обращаемся к значению используемых при ее формулировке терминов. Однако в дальнейшем он занял более осторожную позицию. Айер стал рассматривать принцип верификации как выражение определенной разумной стратегии, а не как нечто объективно истинное. Он при-

ходит к выводу, что наша обычная лингвистическая практика недостаточно чутка к философским критериям правильности, чтобы мы признали этот принцип истинным по определению, поскольку отрицание его не противоречит обычному словоупотреблению.

Под влиянием критики Айер дополнил второе издание «Языка, истины и логики» (1946) «Введением», в котором несколько изменил и более корректно сформулировал свою позицию по основным проблемам, рассматриваемым в книге. Главное внимание он уделил более точной формулировке принципа верификации. Философ признал, что в своем ослабленном варианте этот принцип не позволяет полностью устранить метафизику, ибо к некоторым метафизическим высказываниям опыт все же «имеет отношение», хотя и в самом общем смысле этого слова. Айер попытался дать более детальное «рекурсивное» определение верификации, отмечая, что его необходимо дополнить тщательным анализом метафизических рассуждений. Однако при такой корректировке принцип верификации сразу утрачивает свою методологическую эффективность и привлекательность⁶. Айер частично пересматривает и сдержаннее формулирует и свои взгляды на природу аналитических истин. Он уже не склонен трактовать их просто как «правила языка», однако их необходимый характер признается следствием принятия определенного набора правил. По сути дела «Введение» явилось «последним словом» логического позитивизма, в полной мере отражая те трудности, которые оказались непреодолимыми для этого философского направления.

В дальнейшем интерес Айера смещается к эпистемологии и прежде всего к теории знания – областям, в которые он внес наиболее значимый вклад. Поскольку принцип верификации – это по существу эпистемологический критерий осмысленности высказываний, интерес к теории знания неявно присутствует уже в «Языке, истине и логике». Самостоятельным же предметом исследования, безотносительно к пробле-

ме значения, эта теория становится в работах «Основания эмпирического знания» (1940) и «Проблема знания» (1956).

Теория знания призвана дать ответ на два основных вопроса: «Что есть знание?» и «Как можно обосновать наши притязания на знание, то есть каковы основания достоверного знания?». Интерес Айера к этим вопросам обусловлен прежде всего поиском ответа философу-скептику, отрицающему саму возможность рационального обоснования наших мнений и убеждений. Следуя сложившейся традиции, Айер определяет (эмпирическое) знание так: субъект S знает, что p (где p – любое высказывание), если и только если (1) истинно, что p , (2) субъект S уверен, что p , и (3) субъект S имеет право быть уверенным в том, что p ⁷. Согласно Айеру, каждое из этих трех условий логически необходимо для знания, а в совокупности они являются логически достаточными. Среди этих условий наибольшее значение имеет право субъекта быть уверенным в том или ином своем мнении. По мнению Айера, субъект обладает таким правом в силу того, что он пришел к своему мнению или убеждению способом, надежным с точки зрения истины. Здесь имеется в виду не только то, что это мнение было получено в ходе логически последовательного и корректного рассуждения. В подтверждение своих притязаний на (эмпирическое) знание субъект может ссылаться на собственные восприятия, память, свидетельства других людей, исторические данные или научные законы. Однако такого рода подтверждения не всегда достаточны для обеспечения знания, ибо слабое зрение, плохая память или ненадежный свидетель могут лишить нас права претендовать на знание. Все зависит от каждого конкретного случая, но важно, чтобы в общем тот или иной вид подтверждения служил опорой для получения правильной информации.

Какое-то время философам казалось, что такое определение знания четко фиксирует его существо, однако в 1963 году Эдмунд Геттгер опубликовал крошечную статью, в которой на двух контрпримерах продемонстрировал неадекватность по-

добного определения, поскольку возможны ситуации, когда все перечисленные условия соблюдены, а утверждать, что человек обладает знанием, не приходится⁸. Аргументы Геттнера были встречены по-разному. Некоторые философы (Н. Гудмен, Р. Нозик) попытались предложить альтернативные определения. Айер же больше не поднимал проблему определения знания, видимо, не считая нужным пересматривать свою позицию.

В ходе обсуждения природы обоснования наших мнений и убеждений Айер обращается к теме скептицизма. По его мнению, основанием для философского скептицизма служит то, что мы получаем наши мнения и убеждения выводным путем независимо от того, осознаем мы это или нет. А поскольку есть немало причин сомневаться в надежности наших выводов, мы не можем считать обоснованным ни одно из наших мнений и убеждений. Свою задачу Айер видит в том, чтобы, учитывая аргументы скептика, избежать скептических следствий, ибо «мы действительно знаем то, что, по мнению скептика, мы не можем знать»⁹. Решению этой задачи в основном и посвящена его книга «Проблема знания». Айер выделяет четыре основных решения: наивный реализм, редукционизм, научный подход и метод дескриптивного анализа. Наивный реалист, считая воспринимаемые физические объекты непосредственно «данными» нам, отрицает исходную посылку, на которую опирается скептик и согласно которой знание носит выводной характер. Редукционист признает выводной характер знания, но не согласен с тем, что дедуктивно корректные выводы в этой области невозможны, ибо благодаря анализу можно продемонстрировать логическую эквивалентность проблемных утверждений (о физических объектах, о сознании других людей, о прошлом и т.д.) утверждениям о соответствующем чувственном опыте. Согласно научному подходу, разрыв между выводами и исходными посылками существует, однако имеется возможность преодоления этого разрыва благодаря индукции; именно так выводятся непосредственно не воспринимаемые объекты, постулируемые научными теориями, из порождае-

мых ими эффектов. Сторонник метода дескриптивного анализа, признавая необоснованными выводы от посылок к заключениям, тем не менее настаивает на правомерности получаемых заключений. Основанием для этого, согласно Айеру, служит невозможность обоснования этих выводов: раз нельзя представить доказательство, то неразумно и требовать его. «Скептические проблемы неразрешимы, потому что являются надуманными»¹⁰. Следует отметить, что если в начале своего творчества Айер придерживался, как мы видели, редукционистской стратегии, то в последующем он все больше склонялся к научному подходу.

Айер анализирует главным образом три формы скептицизма: в отношении, соответственно, физического мира, сознания других людей и прошлого. Бесспорно, что знание о физическом мире мы получаем в ходе чувственного восприятия, вследствие чего в этом случае проблема скептицизма напрямую связана с вопросами о природе восприятия и его роли в качестве источника знания. Согласно Айеру, скептик неизбежно будет придерживаться той точки зрения, что мы непосредственно воспринимаем не сам физический объект, а нечто иное, не существующее вне содержания самого восприятия и имеющее психический характер, то есть скептик в той или иной форме разделяет теорию чувственных данных. Основным доводом в пользу этой теории является так называемый аргумент от иллюзии, согласно которому физические объекты часто воспринимаются нами не такими, какие они есть на самом деле. Например, прямую палочку, наполовину погруженную в воду, мы воспринимаем как надломленную. Согласно скептику, в этом случае непосредственным объектом восприятия является не сама палочка, а нечто действительно надломленное, которое может быть только чем-то нефизическим, внутренним по отношению к акту восприятия и зависимым от сознания, то есть только чувственно данным.

Айер подробно анализирует аргумент от иллюзии и находит его не вполне убедительным. Даже подкрепленный други-

ми доводами (возможностью галлюцинаций и так называемым «каузальным аспектом»¹¹), этот аргумент не дает оснований для принятия теории чувственных данных. Вместе с тем Айер находит его достаточным для признания чувственных данных в качестве «языка», позволяющего концептуализировать наш чувственный опыт. Как он отмечал уже в «Основаниях эмпирического знания», рассуждая о чувственных данных, философы не выдвигают новую гипотезу, которую можно было бы подтвердить или опровергнуть на опыте, – они лишь предлагают новое словоупотребление. Вместо того, чтобы говорить, что мы видим прямую палочку, которая только кажется надломленной, они предпочитают говорить, что мы видим чувственно данное, действительно обладающее свойством надломленности и относящееся к прямой палочке. Наше обычное словоупотребление основывается на терминологии наивного реалиста. Язык чувственных данных позволяет концептуализировать повседневное чувственное восприятие альтернативным способом. Однако, считает Айер, нам не стоит задаваться вопросом о том, воспринимаем ли мы непосредственно физические объекты или же чувственные данные, ибо он, будучи эмпирически неразрешимым, лишь вводит нас в заблуждение. В «Проблеме знания» Айер дает иное объяснение выбору между указанными альтернативными концептуализациями. Предлагая новую терминологию, философы вовсе не имеют в виду, что обычное словоупотребление ошибочно или недостаточно для описания всех фактов восприятия. Они хотят лишь сказать, что оно не столь подходящее средство для достижения особых философских целей, как язык чувственных данных. Философствуя о нашем восприятии, мы стремимся прежде всего проанализировать взаимосвязь между чувственными впечатлениями и высказываниями о материальных вещах, а потому нам полезно иметь терминологию, позволяющую ссылаться на содержание наших чувственных впечатлений независимо от тех материальных вещей, которые они представляют. Кроме того, язык чув-

ственных данных обращает наше внимание на опосредованный характер нашего знания физического мира и на проблематичность наших выводов относительно материальных объектов, следующих из чувственных данных. Таким образом, этот язык является более предпочтительным для философских целей в силу своего проясняющего характера.

Как ни старался Айер подчеркнуть свою приверженность не теории чувственных данных, а их языку, в историю философии он вошел, наряду с Муром и Расселом, как сторонник именно этой теории. Неудивительно поэтому, что Дж. Остин, подвергший последнюю серьезной критике в своих лекциях, посмертно опубликованных под названием «Смысл и сенсibili» (1962), избрал книгу Айера «Основания эмпирического знания» в качестве «главной мишени»¹². Свое опровержение теории чувственных данных Остин строит на тщательном лингвистическом анализе смысла и контекстов употребления тех слов обыденного языка («выглядит», «кажется», «представляется» и так далее), которые играют перво-степенную роль при формулировке как самой этой теории, так и главного довода в ее пользу – аргумента от иллюзии. Согласно основной идее Остина, использование нами этих слов свидетельствуют о том, что мы испытываем сомнения, утверждая что-либо о реальности, но отнюдь не означает, что мы высказываем нечто несомненное о психической сфере. Например, мы говорим, что прямая палочка выглядит изогнутой только в тех случаях, когда у нас есть сомнения в том, *действительно* ли она является изогнутой. Ответ на критические аргументы Остина Айер дал в своей книге «Метафизика и здравый смысл» (1969). По его мнению, эти аргументы не представляют серьезной угрозы для теории чувственных данных, поскольку в них игнорируются каузальные аспекты восприятия, которые свидетельствуют о его опосредованном характере. Однако в дальнейшем Айер все же отошел от этой теории. В своих более поздних работах он, разумеется, сохраняет верность так называемой «репрезентационной тео-

рии восприятия»¹³, но говорит уже не о чувственных данных, а о *qualia*¹⁴, позаимствовав этот термин у К.И. Льюиса и Н.Гудмена. За этим терминологическим изменением стоит довольно существенный пересмотр позиции, ибо *qualia*, в отличие от чувственных данных, трактуются не как единичные сущности, индивидуальные для каждого сознания и каждого акта восприятия, а как интерсубъективные и повторяющиеся универсалии, которые могут быть даны в опыте разным сознаниям и в разное время.

Изначально Айер использовал язык чувственных данных для анализа понятия материальной вещи и демонстрации того, как окружающий нас мир физических объектов может быть «построен» из ресурсов, предоставляемых чувственным опытом. Таким образом, язык чувственных данных выражал существо феноменалистической позиции Айера. Но если в книге «Язык, истина и логика» принцип верификации вынуждал Айера принять тезис об эквивалентности любого утверждения о физическом объекте некоторой совокупности утверждений о чувственных данных, то в «Основаниях эмпирического знания» он уже отвергает возможность строгого перевода первых во вторые, ибо любое физическое состояние дел может быть представлено в чувственном опыте бесконечным числом способов, каждый из которых имеет отношение к истинности соответствующего утверждения о физических объектах. Поэтому в принципе не может наступить такой момент, когда никакой будущий опыт уже не будет способен отменить вердикт предыдущих свидетельств. Отсюда следует, что предложения, фиксирующие непосредственный опыт, подвержены пересмотру и не являются окончательными верификаторами. Вместе с тем, считает Айер, понятие физического объекта строится таким образом, что чувственный опыт может служить подтверждением для предложений о физических объектах, ибо иначе они не имели бы наблюдаемого содержания. В общих чертах он рисует этот процесс построения как не являющийся логическим, так как

из любого конечного множества утверждений о чувственных данных невозможно вывести утверждение о физическом объекте. Фактически Айер пытается ответить на вопрос, который был поставлен Юмом: почему мы приписываем объектам восприятия независимое существование, продолжающееся и тогда, когда мы их не воспринимаем? Как и Юм, Айер считает источником этой веры в существование физических объектов определенные аспекты нашего чувственного опыта, прежде всего его «постоянство» и «связность». Однако если Юм пытался таким образом причинно объяснить генезис ложного убеждения, то Айеру постулирование этих внешних «продолжительностей» позволяет адекватно охарактеризовать или даже объяснить указанные аспекты чувственного опыта, не воспроизводимые в феноменалистическом языке.

В «Проблеме знания» Айер еще определеннее подчеркивает ограниченность феноменализма. Во многом это объясняется тем, что ко времени написания этой работы значительно ослабевает его приверженность принципу верификационизма; не отвергая этот принцип полностью, он трактует его очень нестрого – как утверждение о том, что значение высказываний связано с возможностью их верификации. Феноменалистический язык, с его явно ограниченной онтологией чувственных данных, по мнению Айера, сужает возможности теоретического описания нашего опыта. Используя физическую терминологию, мы можем говорить о чувственном опыте то, чего нельзя сказать никаким иным образом. Мы создаем наши физические теории в ответ на систематический характер опыта. Опыт, при всем его многообразии, является регулярным. Его упорядоченность и систематичность можно выразить и объяснить, только включив его в более широкую реальность, содержащую также внешний мир со всеми его законами, управляющими происходящими событиями, и их влиянием на человеческий опыт.

«Проблема знания» знаменует собой завершение феноменалистического этапа в творчестве Айера. С этого времени

его мысль развивается в направлении реализма, что вполне отвечало духу времени. Это нашло отражение в его работах «Истоки прагматизма» (1968) и «Центральные вопросы философии» (1973). Примечательно, что изложение Айером новой реалистической позиции несет на себе отпечаток его прежнего феноменализма. Он вновь пытается сформулировать в общих чертах основные принципы «построения» физического мира из ресурсов нашего чувственного опыта. Цель разрабатываемой им физической теории – охватить с возможно большей точностью и широтой разнообразные аспекты упорядоченного чувственного опыта. Решающее отличие от феноменализма состоит в том, что мир, возникающий в ходе такого «построения», становится онтологически независимым от своих источников в чувственном опыте. Постулируемые физической теорией объекты трактуются не как репрезентации упорядоченного чувственного опыта, а как сущности, обладающие самостоятельной реальностью и причинно обуславливающие те «перцепты»¹⁵, из которых они были построены.

Свою новую позицию Айер называет «усовершенствованным реализмом». Слово «усовершенствованный» относится не к самой его концепции (ибо она совпадает с точкой зрения здравого смысла, признающего объективный и независимый от сознания физический мир), а к методу ее обоснования. Таким образом, согласно Айеру, точка зрения здравого смысла оказывается чем-то таким, чего мы можем достичь в ходе последовательного «построения» физического мира, взяв за исходный пункт чувственный опыт, и что мы можем обосновать лишь ретроспективно, ссылаясь на способность здравого смысла объяснить упорядоченность нашего опыта.

В более поздних работах интерес Айера в значительной степени смещается к проблемам индукции и причинности, а также к исследованиям по философии сознания. В книгах «Вероятность и фактические данные» (1972) и «Центральные вопросы философии» (1973) он подробно анализирует скеп-

тический аргумент Юма в отношении индукции и приходит к выводу, что нельзя предложить обоснование индукции, которое не содержало бы в себе круга, то есть не опиралось бы на то или иное индуктивное рассуждение. Однако Айер не согласен с К. Поппером в том, что это доказывает иррациональность индукции. Скорее следует признать, что ее рациональность носит первичный характер: ее нельзя доказать, обращаясь к каким-то более фундаментальным принципам, так как она сама устанавливает основные стандарты рациональности в той области, в которой применяется. В этом отношении индукция ничем не отличается от дедукции, которую также нельзя обосновать без помощи дедуктивных рассуждений.

Айер следует юмовской традиции и в вопросе о причинности. Он отрицает объективный характер причинных связей, считая несостоятельным само понятие объективной природной необходимости. А поскольку наши обычные представления о причинности предполагают это понятие, они должны быть пересмотрены. Поэтому Айер обращается к анализу каузальных высказываний, пытаясь установить, что же они будут утверждать, если устранить содержащиеся в них концептуальные погрешности. Такой анализ строится на двух основных идеях: во-первых, единичные каузальные высказывания на самом деле являются общими, так как говорят об отношениях не между отдельными событиями, а между типами событий, и, во-вторых, содержание каузальных высказываний не является чисто фактуальным. В значительной мере их значение состоит в том, чтобы выражать определенные ментальные установки и предрасположенности. Осуществляемая нами проекция этих ментальных установок и предрасположенностей на мир и объясняет существование «законов природы», которые оказываются поэтому субъективными. Таким образом, каузальные высказывания содержат в себе два компонента: утверждение о наличии постоянной корреляции между типами событий и выражение предрасположенности к определенному выводу.

Трактовка Айером причинности во многом сказалась на его позиции по вопросу о сознании. Он не склонен выделять два ряда причинно связанных событий – психических, происходящих в сознании человека, и физических, имеющих место в мозге, а потому резко критикует и редукцию одних к другим, и теорию их тождества. Вслед за У. Джемсом Айер признает опыт лишь в качестве единой категории. Решительно отвергая существование картезианского *ego* (в силу его не-верифицируемости), он оказывается перед серьезной проблемой: как объяснить единство и связность человеческого опыта, состоящего из огромного разнообразия чувственных впечатлений? Что позволяет нам в каждом конкретном случае приписывать эти впечатления какому-то одному человеку? Ответы на эти вопросы Айер пытается найти, выявляя в самом опыте определенные отношения между его частями – отношения чувственного соприсутствия.

Свой творческий путь Айер завершает серией книг, посвященных анализу воззрений таких мыслителей, как Рассел, Мур, Юм, Витгенштейн, Вольтер и Томас Пейн. Одновременно он пишет свою философскую автобиографию, которая вышла в двух книгах.

Айер пользовался большим признанием и авторитетом среди аналитических философов, а его труды вызывали и вызывают неизменный интерес. Широта видения проблемы, ясность мысли, легкость и изящность стиля, острота и сила аргументов, глубина и тщательность анализа – благодаря этим качествам его работы навсегда останутся образцами аналитического философствования. Но этим не исчерпывается значение Айера как философа. Его роль отнюдь не сводится к изложению и популяризации чужих идей. Хотя Айер действительно работал в рамках определенной философской «парадигмы» (задающей набор основных принципов и методологических установок), он вместе с тем был одним из тех, кто сформировал эту парадигму. Предлагаемые им решения проблем всегда были оригинальны и определяли на-

правление поисков для других исследователей. В том, как именно ставятся и решаются в современной аналитической философии многие ее вопросы, есть несомненная заслуга Айера.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Ayer A.J. Language, Truth and Logic. London, Victor Gollancz LTD, 1936, p. 54.*

²В последующем критики указывали, что предложенный Айером критерий осмысленности высказываний, строго говоря, не дает оснований для такого истолкования, ибо высказывание является априорным, если оно получено в ходе априорного рассуждения без обращения к опыту, а тот факт, что нечто получено в ходе априорного рассуждения, еще не означает, будто оно не может быть верифицировано. По мнению многих философов-рационалистов, существуют априорные синтетические высказывания, или истины, получаемые чистым разумом, но обладающие фактуальным содержанием в том смысле, в каком аналитические истины таковым не обладают. Айер прилагает немало усилий, чтобы опровергнуть такую точку зрения, посвящая этому целую главу в книге.

³В качестве разъяснения Айер приводит следующий пример. Когда один человек говорит другому: «Ты поступил дурно, украв деньги», – он не утверждает ничего большего, чем если бы он просто сказал: «Ты украл деньги». Охарактеризовав поступок как дурной, он не утверждает о нем ничего дополнительного, а просто выражает свое моральное неодобрение этого поступка. Он вполне мог бы выразить свое неодобрение, не называя поступок дурным, а просто произнеся фразу «Ты украл деньги» соответствующим тоном или написав ее с несколькими знаками восклицания. Подобно этим знакам восклицания, характеристика «дурной» ничего не добавляет к буквальному значению данного предложения, а свидетельствует лишь о наличии определенного эмоционального отношения говорящего к рассматриваемому поступку.

⁴Эмотивистская теория этики, как признает сам Айер, не была его собственным изобретением. Он позаимствовал ее из книги Ч.Огдена и А.Ричардса «Значение значения» (1923). Однако Айер был одним из наиболее последовательных приверженцев этой теории на протяжении всего своего творчества. Эта теория по существу лишает философию морали самостоятельной области исследования, что в какой-то мере объясняет, почему Айер опубликовал столь мало работ по этике по сравнению, скажем, с эпистемологией, философской логикой и философией сознания.

⁵Согласно Айеру, если наши высказывания о прошлом являются подлинными, должно существовать нечто такое, о чем они говорят и что может переживаться в опыте. Само прошлое не может быть дано нам в опыте, поэтому высказывания о прошлом представляют собой правила для предсказания тех «исторических» переживаний, которые, как считается, их верифицируют. Вскоре Айер отошел от этой позиции. Уже в работе «Основания эмпирического знания» (1940) он иначе трактует вопрос о верификации утверждений о прошлом. Пусть некоторое предложение, скажем, «Цезарь умер», говорит о том, что произошло в какой-то момент времени t (44 г. до н.э.) в прошлом. Мы не можем верифицировать это событие посредством наблюдения, но поскольку те, кто жил в 44 г. до н.э., могли это сделать, данное предложение *в принципе* верифицируемо и, следовательно, осмысленно. Однако в последующем Айер и этот подход признал не вполне удовлетворительным и попытался в «Проблеме знания» (1956) дополнить его анализом предложений, выраженных в том или ином грамматическом времени. Любое такое предложение объединяет два вида информации: в одном говорится о событии, а в другом – об отношении между событием и временем высказывания этого предложения, и только первый вид информации имеет отношение к фактуальному содержанию предложения. Более подробное изложение и критику этих концепций Айера можно найти в книге: Данто А. Аналитическая философия истории. М., Идея-Пресс, 2002, гл. IV.

⁶Более того, в последующем А. Черч показал, что и это детальное определение верификации, будучи выраженным в строгих формальных терминах, также ничего не исключает.

⁷См. *Ayer A.J. The Problem of Knowledge*. L., Pelican, 1956.

⁸Ход рассуждений Геттгера хорошо иллюстрирует пример, приводимый Дж.Фостером в книге «А. Дж.Айер»: допустим, я уверен в том, что в настоящий момент сижу за своим письменным столом. Назовем предложение «Я сижу за своим письменным столом» высказыванием *A* и допустим, что у меня есть все основания быть уверенным в его истинности. Допустим также, что у меня есть лотерейный билет, но нет оснований полагать, что он окажется выигрышным. Представим себе, что я составил следующее высказывание *B*: «Я сижу за своим письменным столом или мой лотерейный билет является выигрышным». Поскольку из *A* логически вытекает *B* и поскольку у меня есть основания быть уверенным в *A*, у меня есть основания быть уверенным в *B*. Если не исключается возможность ошибки (а Айер признает такую возможность), предположим, что *A* является ложным: по какой-то причине я оказался жертвой очень убедительной галлюцинации, тогда как *B* является истинным. Мой лотерейный билет действительно принес мне выигрыш. В этой ситуации в отношении *B* выполняются все сформулированные Айером условия: *B* истинно, я уверен в *B* и у меня есть все основания быть уверенным в *B*. Однако совершенно очевидно, что я не знаю, что *B*, поскольку мое признание *B* истинным основывается на моем признании истинным *A*, но *A* ложно и, стало быть, я не могу знать, что *A*. (*Foster J. A.J. Ayer*. L., Routledge & Kegan Paul. 1985, p. 94).

⁹*Ayer A.J. The Problem of Knowledge*, p. 78.

¹⁰*Ibid.*, p. 81.

¹¹Айер имеет в виду то обстоятельство, что наше восприятие той или иной вещи причинно обусловлено рядом факторов, не относящихся к самой вещи. Например, ковер выглядит в моих глазах голубым, потому что идущие от него световые волны определенной длины попадают на сетчатку моих глаз, а затем соответствующие нервные импульсы передаются в мозг.

¹²См. *Остин Дж.* Избранное. М., Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 143–237.

¹³Согласно этой теории, мы не воспринимаем физические объекты «напрямую», или «непосредственно», а только через восприятие их ментальных репрезентаций, или образов, то есть через восприятие некоторого ментального содержания, находящегося перед нашим сознанием в момент восприятия. Эти ментальные репрезентации могут истолковываться не только как чувственные данные, поэтому теория чувственных данных – лишь один из вариантов репрезентационной теории восприятия.

¹⁴Слово *qualia* в переводе с латинского означает «качества», «свойства».

¹⁵Под «перцептами» Айер имеет в виду конкретные проявления отдельной *quale*. Например, свойство голубизны – это *quale*; когда же я воспринимаю что-то голубое (скажем, чашку), я имею дело не с универсалией как таковой, а с ее конкретным проявлением – перцептом.

СОЧИНЕНИЯ

Language, Truth and Logic. London, 1936; 2nd ed., 1946; The Foundation of Empirical Knowledge. New York, London, 1940; The Problem of Knowledge. L., 1956; The Concept of a Person and Other Essays. L–N.Y., 1965; The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of C.S.Pierce and W.James. L., 1968; Metaphysics and Common Sense. L., San Francisco, 1969; Russell and Moore: The Analytical Heritage. L., 1971; Probability and Evidence. L–N.Y., 1972; Bertran Russell. L., 1972; The Central Questions of Philosophy. L., 1973; Part of My life. An Autobiography. L., 1977; Hume. Oxford, 1980; Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982; Wittgenstein. L., 1985; Thomas Paine. L., 1988.

ЛИТЕРАТУРА

Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965; *Пасмор Дж.* Сто лет философии. М., 1998; *Foster J. A.J.* Ayer. L., 1985.

МАРТИН БУБЕР

Мартин (Мордехай) Бубер (1878, Вена – 1965, Иерусалим) – один из самых интересных и загадочных мыслителей XX века. Определить его творчество посредством «измов» чрезвычайно трудно, тем более, что сам он этому всячески противился. Но все же большинство исследователей склонны видеть в нем создателя иудейской версии *религиозного экзистенциализма*, которую называют также «*диалогической теологией*». Бубер был не только философом и богословом, но и поэтом, писателем, библеистом. Он находился на пересечении двух культур – немецкоязычной европейской и иудейской и в каком-то смысле остался маргиналом обеих культур. По меткому выражению одного из исследователей его творчества, он был «еретиком среди иудеев, иудеем среди христиан». Бубер был одним из образованнейших людей своего времени, знал множество языков, включая древние, прекрасно разбирался в музыке и литературе. Его можно назвать мудрецом, чье учение практически воплощалось в жизни. А теперь его жизнь обрастает множеством легенд, притч и красивых историй, что вполне в духе талмудической традиции.

Родился Мартин Бубер в Вене в 1878 году в состоятельной и, казалось бы, благополучной семье. Но когда мальчику было три года, его мать бесследно исчезла. Это было равносильно ее смерти, поскольку долгие годы никто из близких не знал, где она и что с ней. Мир ребенка разрушился. (Лишь спустя 30 лет Бубер узнал, что его мать бежала в Россию, в Санкт-Петербург, где примкнула к народникам и вышла замуж за одного из единомышленников; и лишь в возрасте 33 лет он встре-

тился с ней). Образ смерти, образ небытия матери пронизывал творчество многих мыслителей и художников. Так было с Рене Магритом, Марселем Прустом, Вильгельмом Райхом, Габриэлем Марселем. Так было и с Бубером. В его произведениях наряду с термином (точнее было бы сказать – «образом») «встреча» (Begegnung) есть еще термин «невстреча» (Vergegnung), когда человек с человеком или человек с Богом трагически разминулись на жизненном пути. Его «невстреча» с матерью была «невстречей» в глубочайшем смысле этого слова.

Первым учителем Мартина был его дед Соломон Бубер – раввин и известный ученый-филолог, переводчик и комментатор древней и средневековой богословской литературы. В домашней библиотеке деда было все – от древних еврейских манускриптов до произведений немецких философов-классиков и современников, а также богатейший выбор художественной литературы. Так, Достоевским Бубер зачитывался с 12 лет, и именно от Достоевского он получил первоначальный импульс «влечения» и любви к христианству. Ошеломляющим было воздействие произведений Канта. Кант, вспоминает сам Бубер, спас его в свое время от мыслей о самоубийстве¹. Дальнейшее знакомство с философией Канта определило, как мы увидим, суть онтологических построений Бубера.

В семнадцать лет Мартин Бубер стал студентом философского отделения Венского университета, но вскоре переехал в Лейпциг, а затем в Цюрих и Берлин. В студенческие годы он сближается с В.Дильтеем и Г.Зиммелем. В 1900 году под руководством Зиммеля защищает диссертацию по христианской мистике эпохи Возрождения. Идеи философии жизни оказались очень близки ему и всегда присутствовали в его творчестве.

В 1923 году Бубер опубликовал свою самую значительную книгу – философскую поэму «Я и Ты», принесшую ему всемирную славу. В том же году он занял кафедру истории еврейской религии и этики во Франкфуртском университете. В 1925 году Бубер начал сотрудничать с молодым талантлив-

вым иудейским теологом Францем Розенцвейгом, автором книги «Звезда Искупления». Бубер и Розенцвейг вместе переводили Ветхий Завет с древнеарамейского на немецкий язык. В выборе слов, структуры предложений и их ритмической организации они пытались сохранить изначальный дух и стиль Ветхого Завета. В 1929 году Розенцвейг умер, а Бубер продолжал работать над переводом почти всю жизнь, закончив его лишь в 1961 году. Этот пример показывает, что выделить и хронологически разграничить конкретные периоды творчества Бубера – дело почти безнадежное. Пытаясь провести такое разграничение, большинство исследователей его творчества противоречат друг другу. Некоторые темы были сквозными на протяжении всей его жизни (онтология диалога, проблема интерсубъективности и коммуникации, веры и моральности), к другим он возвращался после долгих перерывов. Большинство тем творчества Бубера было очерчено в книге «Я и Ты». В каком-то смысле его последующие произведения можно рассматривать как комментарий к этой книге, будь то работы, посвященные теологическим, этическим или социальным проблемам, книги о хасидизме или библейские комментарии. Среди произведений Бубера можно выделить следующие: «Происхождение и сущность хасидизма» (1913), «Хасидские предания» (1927), «Диалог» (1930), «Проблема человека» (1947), «Два образа веры» (1951), «Затмение Бога» (1952), «Образы добра и зла» (1952), «Основы межличностного» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960), «Хасидизм и современный человек» (1964). Все они переведены на русский язык.

В 1933 году кафедра Бубера во Франкфурте была закрыта, три года он жил в Германии почти без средств к существованию. Бубер с женой пытались давать частные уроки, над семьей постоянно висела угроза расправы со стороны нацистов. В 1936 году они эмигрировали в Швейцарию, где их положение тоже было не слишком надежным, а в 1938 году семье Буберов удалось переехать в Иерусалим. Много лет Мартин Бубер за-

ведовал кафедрой социальной философии Иерусалимского университета, а в 1960–1962 годах был президентом Израильской академии наук.

Несколько раз Бубер выезжал с лекционными курсами в США и ФРГ. В разные годы его корреспондентами были Николай Бердяев, Лев Шестов, Михаил Бахтин, Габриэль Марсель, Пауль Тиллих, Альберт Эйнштейн, Стефан Цвейг, Томас Манн, Герман Гессе и многие другие. В 1948 году Буберу была присуждена Нобелевская премия по литературе. Он занимался не только научной, но и общественно-политической деятельностью. Его гуманистические идеи оказывали определенное смягчающее влияние на политику государства Израиль в 40-е – 60-е годы. Бубер отстаивал религиозные ценности иудаистской и христианской традиций; он полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи – открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идеи совершенства, блага и спасения – должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению.

Сейчас в иерусалимском доме, где мыслитель прожил четверть века, нет мемориального музея, нет даже мемориальной доски. И это кажется символичным. В книге «Проблема человека» Бубер писал: «В истории человеческого духа я различаю эпохи «обустроенности» (Behaustheit) и «бездомности» (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле, где и колышка для палатки не найти»². В соответствии с разделением эпох Бубер делит и мыслителей на «обустроенных» и «бездомных». «Обустроенные» философы, такие как Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Гегель, ощущают твердую «бытийственную» почву под ногами; хотя они и «захвачены» проблемой бытия, вопрос «быть или не быть?» их не мучает. Иное дело – «бездомные» философы: Августин, Паскаль, Кьеркегор. Нельзя понять Паскаля без его страха перед «вечным молчанием безграничных пространств», Августина – без его

ужаса перед «бездной греха». «Страх» и «трепет» Кьеркегора, терзания по поводу разрыва с любимой невестой – определяющие моменты его творчества. Бубер, безусловно, продолжает плеяду «бездомных», открываемую Августином.

Мартин Бубер – один из известнейших (наряду с Гершомом Шолемом) интерпретаторов еврейского мистического учения – хасидизма. В детстве, в Галиции, он часто общался с хасидами, слушал их рассказы. Однако к философскому осмыслению хасидизма пришел не сразу. В молодости Бубер старательно изучал христианских мистиков. В работах Николая Кузанского, св. Франциска Ассизского, Ангелуса Силезиуса, Иоганна (Мейстера) Экхарта и Якоба Бёме он нашел описание абсолютного духовного опыта, похожее на то, что он встречал в иудаизме. Бёме Бубер посвятил докторскую диссертацию. Учения христианских мистиков послужили для него источником религиозного вдохновения, но они не могли удовлетворить его потребности в истинно еврейской форме духовности. Через свои переводы хасидских текстов на немецкий язык и комментарии к ним он представил это учение западному миру. Истолкование хасидизма было для Бубера духовной задачей на протяжении всей его жизни. Именно хасидизм дал ему многие прозрения, на которых он строил свою философию и теологию. Будучи глубоко потрясен религиозным смыслом хасидизма, Бубер считал себя обязанным донести это учение до современников.

На древнееврейском языке «хасидут» означает «верность», «святость». В истории еврейской духовности различные религиозно-этические учения, именовавшиеся «хасидизмом», возникали в III, VIII, XIII и XVII веках н. э. Бубер обратился непосредственно к «четвертому» хасидизму, который возник среди польских евреев во второй половине XVII века и представлял собой разновидность апокалиптического мессианизма, восходившего к мистической традиции каббалы.

Именно в хасидизме Бубер увидел основу своих религиозных и социальных исканий, в хасидизме он пытался найти

идеальный вариант сообщества; через хасидизм он пытался указать евреям своего поколения путь к преодолению отчуждения, к восстановлению утраченной связи со священным. Кроме того Бубер считал, что хасидизм может влиять не только на евреев, он может способствовать преодолению кризиса современного мира в целом. Таким образом, полагал Бубер, иудаизм окажется опять в состоянии говорить с миром, как это было во времена Пророков. *Франциска!*

Согласно хасидскому учению, все в сотворенном Богом мире, одушевленное и неодушевленное, взаимно соотносится посредством всеобщей связи со Священным, с Богом. Резкие различия между людьми и природой сами собой отпадают, и все в мире видится в единой органической связи. В книге «Я и Ты» Бубер перевел это хасидское воззрение в философские термины. Итак, весь круг человеческого бытия имеет потенциал для искупительной деятельности. Но все же особенно важно в этом отношении, с точки зрения Бубера, общение человека с другими людьми: человеческая личность имеет абсолютную ценность, поскольку в каждом человеке тлеет искра божественного огня, божественная благодать. Каждый отвечает перед Богом за другого человека, за своего ближнего. По мнению Бубера, хасидизм был воспитанием индивидуальности, восстановлением личности, самости и развитием ее духовных возможностей. Личность занимала здесь место доктрины, соглашения, закона. В своих социальных воззрениях Бубер также в значительной мере опирался на хасидизм. В совместной жизни хасидской общины он увидел идеал общности людей. Аутентичный социализм представлялся Буберу динамическим процессом становления общности людей, основанной на органических связях между индивидом и глубинными уровнями человеческого существования.

Однако буберовская интерпретация хасидизма оказалась весьма спорной и неприемлемой для многих иудейских теологов и ученых-гебраистов. Бубер трансформировал хасидизм в теорию универсальной человеческой духовности. Его

интерпретация хасидизма создала крайне индивидуалистическую концепцию религиозной жизни. Эта концепция призвана побуждать каждого человека следовать своему собственному пути служения Богу. И этот путь не должен быть затруднен, ограничен предписанной практикой верования. Отрицая авторитет традиционных предписаний, заповедей, Бубер по сути дела порывал с раввиническим иудаизмом и пропагандировал религиозный экзистенциализм. В молодости он считал свое мировоззрение мистическим, но приблизительно с конца 1910-х годов стал отходить от первоначальной мистической ориентации к экзистенциалистской.

Как уже говорилось, важнейшее произведение Бубера – «Я и Ты». В этой книге, которую нередко называют «философской поэмой», в художественно-метафорической форме излагается суть философии и теологии Бубера – учение об онтологическом диалоге. Если во многих других своих работах Бубер непосредственно опирался на европейскую историко-философскую традицию от Платона до Кьеркегора, Ницше и Дильтея, то в «Я и Ты» эта традиция присутствует имплицитно. Автор не апеллирует к ней непосредственно, он рассуждает и медитирует, обращаясь к собственной субъективности и к читателю. Основная мысль произведения – идея двойственного, дихотомического (отчужденного и неотчужденного) отношения человека к миру. Следует сказать, что в философии первой половины XX века эта идея буквально «носилась в воздухе». Таковы, например, дихотомия «интеллекта» и «интуиции», «времени» и «длительности» у Бергсона, «проблемы» и «таинства», «обладания» и «бытия» у Марселя, «массовой» и «экзистенциальной» коммуникации у Ясперса, «неподлинного» и «подлинного» существования у Хайдеггера. Но особенно поразительно сходство концепций Бубера и Марселя¹.

Итак, Бубер считает, что мир двойствен и это определяет-ся именно двойственностью отношения человека к миру. Человек может принимать отношение рационалистически-

сциентистского типа, которое автор называет также «функциональным», или «ориентирующим». В этом случае мы смотрим на мир только как на скопление безличных предметов и орудий, которые так или иначе могут служить нашим целям и интересам. Такое отношение нам необходимо, чтобы нормально ориентироваться в мире. Для того чтобы пользоваться предметом, следует обозначить его место среди других предметов, то есть поместить его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. Таким образом мы познаем Нечто. Там, где есть Нечто, есть наряду с ним и другое Нечто. При этом, считает Бубер, мы подчиняемся установке Я–Оно и используем соответствующий ей язык. Когда человек познает мир как Оно, как объект, мир остается непричастным процессу познания. Он лишь позволяет изучать себя, но не откликается, не соучаствует в познании, так как с ним ничего не происходит. Подход Я–Оно возможен в отношении предметов, людей и даже Бога. Мир Оно сам по себе не есть зло. Но, будучи единственным, он ущербен и уродлив, поскольку человек здесь отчужден от другого человека, от Бога и от самого себя.

Однако существует и другое отношение, которое Бубер называет «актуализирующим», «встречающим», «личностным», «диалогическим». Истоки диалогической духовности он видит в библейской традиции, которая противостоит, с его точки зрения, греческому монологизму. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен структуры «субъект–объект». Для европейской рационалистической традиции характерно четкое разделение функций субъекта и объекта: субъект – активный, познающий, воспринимающий; объект – пассивный, познаваемый, воспринимаемый, зависящий от активности субъекта. Но все же диалогическая традиция, считает Бубер, всегда присутствовала в европейской философии, и не только у Августина, Паскаля и мистиков, но и в качестве теневой стороны европейского рационализма. Диа-

лог означает, что мы можем обращаться к чему бы то ни было и к кому бы то ни было как к Ты, как обращаются к личности, собеседнику, другу, к единственному в мире и неповторимому. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог, и мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Пространство, время и причинность здесь исчезают (Бубер в духе Канта рассматривал их как априорные формы чувственного созерцания). В том случае, когда мы хотим понять два бытия, две субстанции в отношении Я–Ты, эти субстанции «изымаются» из мира Я–Оно. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом – равноправным партнером и собеседником в диалоге. Так же, считает Бубер, как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещь в отношении Я–Оно, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении Я–Ты. Бубера нередко упрекали в том, что он посредством понятий Ты и Оно удваивает мир. Однако Бубер настаивал, что мир один, реальность одна: мир, воспринимаемый через отношение Я–Ты, есть та же самая реальность, что присутствует в отношении Я–Оно. Он отрицал также, что, говоря «Ты», мы проникаем в мир сущностей «за» миром явлений, или, по Платону, видим мир идей за миром вещей.

Отношение Я–Ты в мире, с точки зрения Бубера, универсально. Оно обнаруживает себя не только между людьми, но и во встречах с другими живыми существами и вещами. Бубер выделяет три важнейшие сферы, в которых осуществляется связь между Я и Ты. Первая сфера – «физическая», жизнь с природой (Космос). Здесь отношение доречевое, «пульсирующее во тьме». Предметы и существа отвечают нам встречным движением, но наше «Ты», обращенное к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера – «ноэтическая» (Логос), жизнь с творениями человеческого духа (духовными субстанциями); сюда входят произведения искусства, науки, философии ... Это отношение раскрывает себя безмолвно, но оно порождает речь. Мы не слышим никакого «Ты», но все же

чувствуем завораживающий, непреодолимый зов, и мы отвечаем – творя образы, думая, действуя.

Однако главная сфера отношения Я–Ты, по Буберу, – «психическая», «Эрос», сфера межличностной коммуникации, поскольку именно здесь человеческая личность в ее уникальности обретает безусловную ценность. Здесь возникает необходимость определить, раскрыть содержание одного из важнейших понятий философии Бубера (и одновременно многих течений «постклассической» философии) – уже упоминавшегося здесь понятия «Другой». *Другой* – то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Во многих философских школах понятие Другого как таковое отсутствует. Идеи предельного самоуглубления и отрешенности от окружающего мира мы можем обнаружить в большинстве направлений индийской и китайской философии, в буддизме и даосизме прежде всего. В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии *Alter Ego* отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. В немецкой классической философии «другой», будь здесь такое понятие, – это объект, вещь, чуждый мир, зависимый от активности субъекта. Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное, безличное – «абсолютную идею», «мировой дух» и т.д. (Однако именно гегелевское понятие «свое иное» и категория «не-Я» в философии Фихте послужили методологическим основанием для современного философского истолкования понятия «Другого»). Шопенгауэр был убежден, что человек способен постичь тайну собст-

венного бытия путем предельного обособления от других, посредством раскрытия присущего ему одному внутреннего содержания.

Лишь в постклассической европейской философии появляются условия для подлинного понимания категории Другого. Когда разум перестает быть всемогущим и самодовлеющим, охватывающим мир системами своих отвлеченных концептов, когда на смену декартовскому «я мыслю» приходит «я существую» или «мы существуем», тогда Другой через отношение двух субъектов предстает, по Буберу, во всей «неповторимой уникальности единичности». Различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, персонализм и некоторые другие направления так или иначе определяют категорию Другого и близкие к ней понятия. Ключевым для всех перечисленных выше школ, очевидно, можно считать гуссерлевское понятие *интерсубъективности*. Интерсубъективность – это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их коммуникации. В феноменологии Гуссерля интерсубъективность исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого.

По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнеся себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества – это вера в то, что дух *внутри* нас (например, буддизм), тогда как он – между нами, *между* Я и Ты. «Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух похож не на кровь, циркулирующую внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты»⁴. Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, «узнавание» его. Другой из чуждого, «постороннего», «не-Я» становится Ты. Сущность отношения Я–Ты – это

любовь, то есть целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нем, волевая и моральная концентрация чьего-либо бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. В философии Бубера термины «Я» и «Ты» не имеют иного значения, кроме как по отношению друг к другу. Не существует «Я в себе» и «Ты в себе»; истина бытия как раз *между* ними, между Я и Ты. Жизнь, считает Бубер, в сущности своей есть комплекс межличностных отношений. Главное в человеческом существовании – обращаться, взывать к Другому и отвечать на зов Другого. Смысл человеческого существования открывается только в том случае, когда человек обращается к Другому, а Другой отвечает ему. Причем отношение Я–Ты существует, то есть оно взаимно даже в том случае, если человек, которому Я говорю «Ты», не осознает этого в своем опыте, потому что, как считает Бубер, «Ты – нечто большее, чем может знать Оно». В отношении Я и Ты нет мистического единения. Каждый остается собой. Именуя кого-то или что-то, мы как бы отделяем его от себя, обращаемся к нему с просьбой ответить нам. «Ты» существует «для меня», но вместе с тем не становится мною, точно так же и Я существую «для него», для Ты, но не становлюсь им. «Я» отношения Я–Оно отличается от «Я» отношения Я–Ты. В первом случае Я, считает Бубер, – это индивидуум. Индивидуум является посредством отделения себя от других существей. Во втором случае Я – личность. Личность являет себя через контакт, отношение с другими личностями.

Работы Бубера, посвященные теологии, истории философии, искусству, социологии, политике, образованию, в той или иной степени проникнуты ощущением отчуждения. Бубер полагал, что в современную эпоху природная целостность разрушена, природное единство расколото, природные отношения испорчены. Человек отчужден от другого человека, от Бога и от самого себя. В книге «Проблема человека» Бубер писал: «История человеческого духа показала нам, как че-

ловек становится все более и более одиноким, то есть ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чуждым и неприятным; он не способен теперь ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними подлинным образом. Мы видим также, что от каждой эпохи одиночества к следующей эпохе одиночества тянется один и тот же путь; это означает, что в каждую новую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. И наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме изнутри своего одиночества уже нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв»⁵. По мнению Бубера, Ницше наиболее ярко выразил дух отчуждения в европейском обществе конца XIX века. Как и Ницше, Бубер считал, что для аутентичного существования мы должны выйти за пределы рационального мышления. Определяя наши отношения к другим людям и к природе в рациональных, целеполагающих категориях, мы убиваем в себе жизненные силы и творческие порывы, усиливая таким образом отчуждение.

Кажется вполне закономерным, что в философии XX века концепции диалога рождаются именно в связи с проблемой отчуждения. Драма познания заключается в том, что «технический», «геометрический» разум теряет себя. Но постановка проблемы отчуждения в той или иной ее формулировке придает двусмысленность большинству концепций диалога XX века. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой тому «манипулированию» миром, к которому сводится, в конечном счете, все многообразие отношений субъекта и объекта, описываемых в европейской философии Нового времени, поскольку диалог обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимые и в философии Нового времени не описывавшиеся. С другой стороны, само отчуждение, избавлением от которого обещает стать диалог, оказывается *условием* завязывания диалога, *условием* его существования и в этом смысле устранимо только вместе с диалогом.

Любое диалогическое отношение Я–Ты в мире, по Буберу, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. В каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, к Богу, и через значение, возникающее в обычных встречах Я–Ты, человек находит вседержащую основу значения, которая делает для него возможным преодолеть отчуждение, жить на земле как в собственном доме. Бог именно «вечно Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч Я–Ты в мире. «Чувство Ты в человеке, в отношениях с каждым отдельным Ты сталкивающееся с разочарованием превращения в Оно, стремится перерастить пределы отдельных отношений, стремится к своему Вечному Ты»⁶. Бог есть нечто большее и высшее, нежели совокупность отношений Я–Ты в мире. Но мы не можем сказать, что Вечное Ты являет собой просто высшую ступень по сравнению с обычными отношениями Я–Ты. Бог – это реализация того лучшего, что заложено во всяком отношении Я–Ты. Присутствие Бога не имеет «объективного» содержания. Бубер обращается к аналогии из сферы искусства, чтобы объяснить смысл, в каком мы можем говорить о Едином Боге, тогда как мы ощущаем Его в целой последовательности встреч Я–Ты. Чтобы понять стихотворение, мы должны как бы дать ему звучать в нас с его уникальной звукописью, скрытым и явным смыслом, метафорами и аллюзиями, и так далее. Но когда мы прочитаем несколько стихотворений того же автора, мы постигнем нечто большее, чем заключено в отдельном стихотворении: мы начинаем понимать поэта в целом, Вот и Единый Бог является из множества встреч с Вечным Ты, но не сводится к ним.

Взаимоотношение Бога и мира в теологии Бубера можно охарактеризовать как «панэнтеизм», то есть «мир в Боге». Но у него мир не «отбрасывается» при постижении Бога, как, скажем, в каббале и суфизме. Бог постигается *через* мир. Он может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Некоторые теологи, интерпретируя взгляды Бубера, утверждают, что встречи с Вечным Ты происходят в состоя-

нии мистического экстаза. Но для Бубера общение с Вечным Ты – то же самое, что обычное общение Я–Ты в мире. Вечное Ты содержится в каждом Ты и может встретиться в повседневной жизни, вдруг осветив ее небесным светом. Когда Бубер писал книгу «Я и Ты», он постиг, что, например, солнечный луч на тополевой ветке дает ему большее ощущение Вечного Ты, чем все ухищрения и экстазы мистиков, где личность якобы сливается с Абсолютом. Бубер писал: «Этим прекрасным небесным минутам просто нет дела до моих бедных часов и дней, а ведь мне нужно жить, и жить со всей серьезностью, на Земле. Так следует понимать людей, которые отказываются от восторгов экстатического единения»⁷.

Мир у Бубера суть Слово Божье. Бог творит вещи, именуя их, вызывая из небытия. Бубер открывает в Ветхом Завете метафизический подход к языку как к инструменту Бога. Священный язык – это не средство выражения мыслей и не средство контакта между людьми. Для иудаизма вообще характерно понимание Речи, Слова как метафизических сущностей самих по себе. Речь – самая глубокая тайна, тайна Бога в Его творении. Акт божественного творения – речь. Но речь есть не только творение, но и каждый момент жизни. Бубер полагал, что вся история человечества представляет собой не что иное, как диалог между Богом и его творением.

В работе «История Рабби Нахмана», посвященной природе иудаизма, Бубер высказывает точку зрения, согласно которой разница между Востоком и Западом, между Евреем и Греком состоит в том, что грек в большей степени «человек созерцающий», а еврей – «человек слушающий». Грек живет в мире пространства и формы, еврей – в мире звуков. Мир грека пластичен, грек «мыслитель»; еврей – «верующий», точнее, «верящий». Еврей не «видит» Бога в такой степени, как «слышит» его. Он слушает голос Бога, осознавая, что он должен делать, осознавая Слово Божье как свою собственную волю и будучи готовым воплотить идеал в мире. Когда Бог открывает

себя своим рабам, своему избранному народу, он делает это Голосом. Бог взывает к человеку, человек отвечает Богу – и становится самим собой. Он становится собой потому, что вступил в союз с Другим, который ответил ему. Иудейский Бог – Бесконечное, нуждающееся в конечном, – зовет, взывает к конечному, к человеку. И не только к человеку, но и к народу Израиля. Это миф Израиля. Для евреев Тора – «Живое Слово». Религия, по Буберу, есть диалогическая жизнь истории. А Библия (Ветхий Завет) – «старая запись» этого диалога между Богом и человеком. Ни один народ не ощущает так свою судьбу, особенно в ипостаси диалога с Богом, как евреи. Бубер полагал, что через Библию Израиль научился обращаться к Богу как Вечному Ты.

Бубер выделяет в Едином Боге как бы две ипостаси. Первая – Живой Бог, Вечное Ты, тот Бог, который, вступая в общение с людьми, делает тем самым для них возможным общение с ним. Но Бог также и абсолютно трансцендентен по отношению ко всему человеческому: это «Бог в себе», «Беспредельное» (Эн-Соф), «Непознаваемое», «Небытие мира». Согласно каббале, Бог как Беспредельное не может иметь атрибутов и в принципе непознаваем для человека⁸. Поэтому в еврейском мистицизме Бог нередко именуется мистическим Ничто. Буберовский Бог – «Ужасная тайна» (Misterium Tremendum) и в то же время – «самое близкое»; он охватывает все и в то же время отнюдь не есть это все; он охватывает меня и в то же время не является мной; он абсолютно невыразим и в то же время есть мое Ты, и т.д. Не требование религиозной догмы (в отличие, скажем, от Тертуллиана), а реальность опыта приводит Бубера к утверждению парадоксального характера религии. Традиция использования парадоксов мощно представлена в иудаизме, но не в ортодоксальной раввинической его форме, а главным образом в мистических течениях. Бубер писал: «Разумеется, Бог есть «совершенно Другое», но Он в то же время «совершенно то же самое», «совершенно присутствующее». Он, конечно же, «Ужасная Тайна», которая появляется и сме-

тает все, но Он также и тайна той самоочевидности, которая ближе ко мне, чем даже мое собственное Я»⁹.

Утверждение явленной и неявленной «ипостасей» в Боге, а также противоречивости религиозной ситуации человека характерно не только для иудаизма, но и для протестантской «диалектической теологии» (К.Барт, Э.Бруннер, Р.Бульгман, Р.Нибур и некоторые другие), которая возникла как попытка преодолеть кризис либерального протестантизма XIX века, растворявшего религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение – в истории, веру – в психологии. Вслед за Кьеркегором Бубер утверждал, что начало веры всегда есть страх Божий, а не любовь к Богу. Страх, ощущение пропасти означает вступление человека в духовную жизнь. Сущность и природа религии, по мнению Бубера, в том и состоит, что человек ощущает свою незащищенность. Мир Оно – мир безопасности, мир предсказуемых событий, фиксированных законов и объяснимых связей. Упорядоченный мир, мир опыта дает ощущение познаваемости, надежности, полезности. А здесь – страждущее, опасливое ожидание Великого Чуда. Тот, кто хочет начать с любви к Богу, считает Бубер, не любит настоящего Бога, который вначале всегда страшен и непостижим. В данном случае человек любит маленького идола, который быстро разбивается о действительность. Бубер пишет: «Вся религиозная реальность начинается с того, что библейская религия называет «страхом Божиим». Он приходит, когда наше существование между жизнью и смертью становится непостижимым и жутким, когда всякое ощущение безопасности разбивается о тайну. Это относительная тайна не того, что недостижимо только для данного состояния человеческого знания, но того, что непознаваемо в принципе. Это сущностная тайна, непостижимость которой принадлежит ее собственной природе»¹⁰.

Бубер видел основную беду современной философской и теологической мысли в том, что в ней Бог ограничен человеческой субъективностью. По его выражению, современный

человек воспринимает встречи с Богом как встречи с самим собой, внутри себя. «Но, – пишет Бубер, – если человек не может больше входить в отношение Я–Ты с Богом, если Бог молчит человеку, а человек – Богу, значит, что-то случилось не в человеческой субъективности, а в самом бытии»¹¹. Под влиянием мыслителей, поднявших престиж сциентистского подхода, современный человек, считает Бубер, низводит трансцендентные ценности до уровня субъективных ощущений. Кроме того, многие современные люди, столкнувшись с реальностью священного, не могут осознать этого, так как они «напичканы» модными учениями XX века: ницшеанская «воля к власти», фрейдовское «либидо», юнговский «архетип» превращают Вечное Ты в «человеческие, слишком человеческие функции психики».

Бубер предлагает использовать образ «затмения Бога» вместо распространенного в западной культуре XIX и XX веков образа «смерти Бога». Слово «затмение» представлялось Буберу наиболее адекватным, так как оно отображает парадоксальный характер «встречи», эфемерность соприкосновения. Нынешнее «затмение Бога» проявляет себя как глубочайшая отчужденность человека от Бога, от мира и от самого себя. Отчужденного человека нашей эпохи Бубер называет «современным Иовом». «Затмение Бога», по мнению Бубера, – необходимый диалектический момент в развитии религиозности. Таких «затмений» в истории человечества было много. Например, возникновению всякой новой религии предшествует именно «затмение Бога». После «затмения» религиозный мир озаряется новым светом и Бог с человеком вновь вступают в диалог.

Учение Бубера оказало значительное влияние на самые различные течения философии и теологии XX столетия. Непосредственно близки к буберовской философии диалога концепции друга Бубера Франца Розенцвейга и протестантского теолога О.Розенштока-Хюси. Общим для Бубера, Розенцвейга, Розенштока-Хюси, а также Марселя и Ясперса является

ся то, что в их учениях место трансцендентального субъекта занимает Бог. Одновременно с западными концепциями диалога складывались более или менее близкие к ним теории в русской философии. Концепции диалога создали А.А. Майер и С.Л. Франк, но наиболее известным автором теории диалога в России является М.М. Бахтин. Все упомянутые выше теории диалога создавались в 20-е годы прошлого века. Сегодня они определенным образом переосмысливаются. Например, Ю. Кристева создала теорию интертекстуальности на основе изучения работ Бубера, Бахтина и ряда других авторов. Для концепций Ю.Хабермаса и К.-О. Апеля характерно сближение теории диалога с социологией и лингвистикой. Хабермас создал теорию «коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневое» строение современного общества («система» и «жизненный мир»). Во многом родственна Буберу феноменологическая концепция Э. Левинаса. Этот французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональности в обращении человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни.

Философия Бубера глубоко гуманистична. Восстановление безусловной ценности человеческой личности через ее общение с другими личностями, с миром и с Богом делает его учение значимым как для философов и богословов, так и для широкого круга мыслящих людей, как для нашей эпохи, так и для многих будущих поколений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Вот как это было: «В ту пору (моих неполных 14 лет) надо мною нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был то и дело пытаться представить себе то край пространства, то его бескрайность, а время – то имеющим начало и конец, то без конца и без начала. И то, и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между этими двумя абсурдами. Подавленный не-

обходимостью такого выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к безумию, что спасение от него надеялся найти в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике». Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и поэтому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания». (*М.Бубер. Два образа веры.* М., Республика, 1995, с. 173–74).

²Там же, с. 165.

³Почти одновременно обозначив онтологическую реальность «Я» и «Ты», они ничего не знали друг о друге и поначалу даже заподозрили друг друга в плагиате. Марсель пишет об этом: «В силу невероятного совпадения я открыл исключительную реальность Ты приблизительно в то же самое время, когда Бубер писал книгу «Я и Ты». Однако его имя не было известно мне... Таким образом, мы имеем дело с одним из поразительных случаев невероятного духовного совпадения... Осознав совпадение моих собственных мыслей и мыслей Бубера, я счел необходимым подчеркнуть тот факт, что иудейский мыслитель пошел гораздо дальше меня в анализе структурных аспектов основной человеческой ситуации». (*Марсель Г. Я и Ты.* Пер. *Лифинцевой Т.П.* – Журнал «История философии», М., 2000, № 5, с. 184–185).

⁴*Vuber M. I and Thou.* New York, Scribner's, 1971, p. 89.

⁵*М. Бубер. Два образа веры,* с. 200–201.

⁶*Vuber M. I and Thou,* p. 128.

⁷*Ibid.,* p. 135.

⁸Каббалистическое представление о двух уровнях бытия Бога (глубинном, имперсональном, внедеятельном и явленном, персонифицированном, деятельном), в конечном счете о «первом Боге» и «втором», восходит к гностицизму II–III веков (особенно явно эти различия проводились в школе Маркиона). Но учение Бубера не тождественно каббалистическому и

гностическому, так как у него это не низший и не высший уровни, а две «ипостаси» Единого Бога.

⁹*Buber M.* I and Thou, p. 127.

¹⁰*Buber M.* The Eclipse of God. N.Y., Harper and Brothers, 1952, p. 50.

¹¹*Ibid.*, p. 91.

СОЧИНЕНИЯ

Werke, Bd. 1–3. München, 1962–64; Ich und Du. Köln, 1966; Das Problem des Menschen. Hdlb., 1948; Between Man and Man. N. Y., Macmillan, 1965; Два образа веры. М., Республика, 1995; Хасидские предания. М., 1997.

ЛИТЕРАТУРА

Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999;
Гуревич П.С. Экзистенциализм Бубера. – Сб. «Квинтэссенция». М., 1992; *The Philosophy of Martin Buber.* – La Salle, 1967, № 111;
Friedman M. Martin Buber's life and work. Detroit, 1978.

АРНОЛЬД ГЕЛЕН

Арнольд Гелен (1904–1975) является одним из ведущих немецких мыслителей XX столетия – с этим готовы согласиться и его многочисленные политические противники. Наличие таковых объясняется тем, что Гелен был не только основоположником немецкой философской антропологии, крупным социологом и социальным психологом, но также влиятельным консервативным идеологом, а в молодости – убежденным национал-социалистом. В 30-е годы многие видные немецкие философы стали членами НСДАП, но М.Хайдеггер или К.Шмитт вступали в эту партию не по убеждению, а по самым различным мотивам. Гелен был убежденным национал-социалистом по крайней мере до 1937 года, хотя он никогда не принимал ни расовую доктрину, ни казавшуюся ему смехотворной историософию «Мифа XX века» Розенберга. Философия Шопенгауэра и Ницше, социология Парето – вот источники концепции Гелена, но никак не нацистская идеология. Подобно некоторым другим представителям так называемой «консервативной революции» Гелен пошел на «делку с дьяволом» ради осуществления геополитических задач «великогерманского рейха» (вопреки широко распространенному мнению, термин «Третий Рейх» не так уж часто употреблялся нацистской пропагандой, а в 1939 году был официально запрещен). Даже разочарование в режиме не помешало Гелену сделать блестящую карьеру: в 30 лет он стал профессором в Лейпциге, затем в Кёнигсберге, в 1940 году – директором Психологического института в Вене. В 1944 году он был мобилизован и тяжело ранен на Восточном фронте. После

войны, когда шла денацификация высшей школы, ему было не так уж просто устроиться на работу. Долгие годы он преподавал социологию в Шпейере (не в университете, а в небольшом училище, готовящем кадры для промышленности) и только в 1962 году получил пост университетского профессора в Ахене, где и проработал до выхода на пенсию в 1969 году. Хотя Гелен известен прежде всего как философ, в послевоенные годы он написал ряд трудов по социологии индустриального общества, да и первый послевоенный учебник по социологии вышел под его редакцией.

В начале 60-х годов «технократический консерватизм» Гелена на какое-то время становится влиятельной идеологией правивших тогда ХДС-ХСС, хотя ни один из политиков, разумеется, не ссылался на пессимистические прогнозы Гелена. Его книга «Мораль и гипермораль» (1969) способствовала консолидации большой группы немецких правых идеологов и публицистов вокруг журнала «Критикон». Критика Геленом леволиберальных интеллектуалов была не просто полемикой с политическими противниками, но содержала оригинальную трактовку проблем социологии знания. Можно сказать о нескольких направлениях его творчества: разработка ряда тем социальной психологии в небольшой книге «Душа в технический век», статьи по этнологии и т.д. Но и в различных областях философии Гелен продолжал выдвигать заслуживающие внимания идеи. В статье начала 50-х годов «О кристаллизации» он развивает мысль о «пост-истории», которая получит широкое распространение уже после смерти Гелена, когда развернутся дебаты относительно «постмодерна» (с его статей начинаются дебаты о «конце Просвещения», «конце эпохи модерна»); «философия техники» Гелена лежала в основании весьма пессимистичной концепции индустриального общества и массовой культуры; его философия искусства (книга «Образы времени») до сих пор высоко ценится специалистами. Влияние Гелена на немецкую мысль было значительным, но какой-либо «школы» у него не было – и хотя в ли-

тературе встречается словосочетание «лейпцигская школа социологии» (имеются в виду Х.Фрайер, А.Гелен и Х.Шельски), в послевоенной ФРГ в социологии господствовали совсем иные течения.

Так как здесь нас Гелен интересует прежде всего как философ, то речь пойдет в основном о его философской антропологии, а его социологических и политических воззрений мы коснемся лишь настолько, насколько они связаны с его учением о человеке. Предельно кратко стоит сказать об истоках его концепции. Первые работы Гелена, включая его докторскую диссертацию, были написаны под влиянием, с одной стороны, философии жизни и витализма Х.Дриша, а с другой – фихтеанского идеализма. От «идеализма воли» и близких экзистенциализму идей он отошел в середине 30-х годов. Помимо Шопенгауэра и Ницше немалое воздействие на него оказали идеи американского прагматизма, социология В.Парето и Х.Фрайера. Разумеется, он был знаком с вышедшими в конце 20-х годов работами двух других основоположников немецкой философской антропологии – М.Шелера и Х.Плесснера, с трудами основателей «культурной антропологии» В.Зомбарта и Э.Ротхакера. Однако его учение не случайно получило наименование «биологическая антропология» – вышедшая в 1940 году книга «Человек. Его природа и положение в мире» была итогом обработки огромного материала биологических и медицинских наук, психологии и лингвистики. Эта работа начинается словами: «Данный труд является философским и научным»¹, поскольку философская антропология представляет собой научную дисциплину и ориентируется на конкретные науки. Антропологию Гелена от других ее вариантов отличает прежде всего ориентация на данные специальных наук, антиметафизическая направленность – в духе не Хайдеггера или Витгенштейна, а позитивизма и прагматизма. Спекулятивная антропология Шелера является для него наследницей метафизического дуализма, противопоставляющего душу и тело; Шелер так и не преодо-

лел близкий древнему гностицизму дуализм, он игнорировал данные лингвистики и палеонтологии. Гелен держится научной картины мира, считая несомненно доказанным, что человек представляет собой итог эволюции живого мира; в послевоенных работах он часто ссылается на поиски *missing link* ЛЛики и других палеонтологов. Однако отношение человека и животного, по его мнению, неверно рассматривается не только сторонниками идеализма и религии, которые раздувают отличие между ними до противоположности, но и большинством эволюционистов, усматривающих здесь только количественные различия (рост головного мозга, прямохождение, развитие руки и т.д.). Речь должна идти не о постепенном преобразении человекообразной обезьяны в австралопитека или *homo habilis*, чтобы затем подниматься через *homo erectus* к *homo sapiens*. На каком-то этапе (когда именно, мы пока не знаем) произошел резкий разрыв, причем радикальные перемены произошли и на биологическом уровне – уже по своей биологии человек отличается от всех остальных животных, включая и столь близких ему по множеству параметров шимпанзе. Эти биологические отличия становятся главным объектом исследований Гелена.

К философским теориям своих современников, где в первую очередь ставилась проблема человека, Гелен относился иронически. Он сравнивал эти теории с произведениями писателей, которые, конкурируя на рынке, хотят понравиться читателю и ориентируются на вкус публики, вместо того, чтобы ознакомиться с фактами науки. Утратив связь с наукой, философия культивирует эстетизированную субъективность. Феноменология Гуссерля сравнивается Геленом с живописью, которая от классицизма перешла к импрессионизму, тогда как у Хайдеггера к этой живописи добавилась экспрессионистская литература, использующая секуляризованные понятия христианства: его философия создает у читателей чувство собственной значимости в мире, что не так уж мало в век субъективизма; Хайдеггер наделен настоящим писательским

даром и занят детальным описанием переживаний, состояний и ситуаций человека, но все это – литература, а не философия². Об экзистенциализме Сартра Гелен однажды язвительно заметил, что «столько свободы существует только в романах». В отличие от большинства немецких философов своего времени, Гелен высоко оценивал американский прагматизм. Подчеркивая эмпирический характер своих исследований, он противопоставлял их «немецкой философии, в которой Сократ был проглочен Платоном и для которой не существовало ни Гоббса с Юмом, ни У. Джеймса с Дьюи»³. Он высоко оценивал, опять-таки вопреки мнению большинства немецких философов, психоанализ Фрейда, хотя считал основные обобщения последнего ложными. Но чаще всего Гелен ссылается не на философов, а на труды физиологов, психологов, этнографов. Он в чем-то соглашается с К. Лоренцем или К. Леви-Стросом, в чем-то с ними расходится, но они для него куда более авторитетны, чем немецкие философы-идеалисты, толкующие о «духе» и «культуре», противопоставляющие «науки о природе» и «науки о культуре» чаще всего по своему полному невежеству в области естествознания. Романтическую критику естествознания, противопоставление «культуры» и «цивилизации» Гелен считал «примитивными и провинциальными», видел в них наследие старой сословной традиции, ставившей созерцание выше практического и технического применения знания. Философская мысль всегда критична и рациональна, а современный иррационализм проистекает из культуры субъективности, характерного для нашей эпохи. Таким образом, феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика относятся Геленом к «субъективистским» заблуждениям нашей эпохи, отягощенным элементарной безграмотностью философов, торжественно комментирующих какое-нибудь изречение досократиков, но не имеющих ни малейшего представления о современной науке⁴. В эпоху болтовни по любому поводу в средствах массовой информации (и превозносимой философами «коммуни-

кации», то есть легитимации их выступлений в бесконечных talk-shows) этосом философии он считал «аскезу» в области теории и критическую дистанцию по отношению ко всяческим ходячим мнениям. Понимание человеком своей природы сегодня слишком часто определяется идеологическими штампами, вроде «эмансипации», «прав человека», «самореализации», «гуманизма» и т.п. Но сами эти штампы суть порождения общества потребления и массовой культуры, они связаны с кризисом институтов традиционного общества.

Гелен полагает, что философская антропология должна выдвигать лишь такие гипотезы, которые можно проверять посредством сопоставления с фактами, а их дает не феноменологическое описание, но совокупность конкретных наук о человеке. Гипотезы такой философской антропологии отличаются от гипотез специальных наук более общим характером, поскольку в них синтезируются данные множества научных дисциплин, занятых теми или иными аспектами человеческой реальности. Возможность такой науки — это единственная метафизическая предпосылка, которая не подлежит обсуждению. Из нее вытекают два следствия: 1. существует единство человеческого рода, поверх всех расовых, национальных, племенных и тому подобных различий; 2. имеется целостное единство человеческого индивида. Первое следствие, по мнению Гелена, очень легко подтверждается рядом наук⁵, тогда как второе сталкивается с долгой традицией дуалистического видения человека. С метафизическим дуализмом даже нет смысла вести полемику, поскольку на уровне научных понятий она и невозможна. Но имеется и эмпирико-методологический дуализм, говорящий о существовании, как минимум, двух методов и двух групп наук о человеке («понимание» и «объяснение», номотетические и идиографические науки и т.д.). Гелен считает, что своим учением он преодолевает и такого рода дуализм, поскольку использует исключительно «психофизически нейтральные» понятия. Главным среди них является понятие действия (Handlung): в

действию совпадают «внешнее» и «внутреннее», «физическое» и «психическое», «телесное» и «душевное». Человек определяется Геленом как «действующее существо», то есть существо, «так физически устроенное, что оно способно выживать, только действуя»⁶.

Уже поэтому Гелен выходит за пределы собственно биологического подхода. Философии не обойтись без биологии, которая дает объективный анализ морфологии и физиологии человека, но свой подход Гелен не случайно определяет как «антропо-биологический»: природа человека уже на уровне морфологии принципиально отличается от организации всех прочих животных. «Биологическое рассмотрение человека заключается не в том, что его физическую природу мы сравниваем с природой шимпанзе, но в ответе на вопрос: как способно выжить существо, отличное от любого другого животного»⁷. Биология помогает нам понять условия человеческого существования и иной, чем у животных, принцип организации. Именно особая биологическая форма делает необходимыми интеллект, труд, язык и прочие свойства человека. *Гуманитарный*

Задачей философской антропологии является строгое описание этой организации, представляющей собой систему, а не набор отдельных характеристик, одни из которых произвольно выбираются в качестве причины других. Гелен вообще отрицает возможность применения понятий «причина» и «следствие» к человеку за пределами экспериментов в лаборатории, разлагающих поведение на стимулы и реакции. Морфологические, психологические и социально-культурные стороны существования человека рассматриваются им как подсистемы, или функциональные аспекты единого целого.

Эта целостность человеческой природы определяется прежде всего через ее биологическую недостаточность. Пользуясь выражением Гердера, Гелен говорит о человеке как «недостаточном существе» (Mangelwesen), отличающемся от всех млекопитающих уже на уровне морфологии и физиоло-

гии. Вслед за голландским анатомом Л.Болком, сравнивавшим эмбрион человека с эмбрионами других животных, Гелен пишет о «недоразвитости», архаичности, замедленном развитии человеческих органов. Человек рождается с органами, которые остаются на уровне эмбриона обезьяны. Отсутствует специализация органов, они не приспособлены для выполнения жизненно важных функций нападения или защиты – у человека нет ни когтей, ни быстрых ног, ни волосяного покрова, способного защищать от холода, ни остроты чувств, свойственной другим млекопитающим. Если бы он жил только с этой «оснасткой» среди опаснейших хищников, то давно бы исчез с лица Земли. Поэтому Гелен отвергает тот вариант дарвинизма, который видит в человеке результат естественного отбора. Удлинившийся период детства или неспециализированность органов никак нельзя считать выгодными приобретениями с точки зрения «борьбы за существование», поскольку они делают его более уязвимым. В онтогенезе человека мы обнаруживаем не дальнейшее развитие и совершенствование того, что было у человекообразных обезьян, но иную линию развития, причем многие органы и функции с чисто биологической точки зрения упрощаются, возвращаются к более ранним ступеням.

Гелен использует данные палеонтологии для того, чтобы обосновать следующий тезис: человек и современные человекообразные обезьяны происходят от одного общего предка, который был ближе человеку, чем нынешние шимпанзе и гориллы. Но у этого предка биологическое развитие прекратилось и произошел переход к собственно человеческому существованию. Гелен не уточняет, когда и как произошел этот переход, но в своих работах 50–60-х годов он ссылается на исследования Лики и других палеонтологов⁸. Философ ссылается также на работы Л.Портманна, который писал о «преждевременном рождении» человека: он рождается с недоразвитыми органами, поскольку для достижения соответствующего другим млекопитающим уровня их развития ему

потребовалось бы еще год находиться в чреве матери. Портманн определял человека как животное, у которого «выкидыш сделался нормой». В результате первый год жизни протекает в мире с многообразием опыта, а не в материнском лоне, что принципиально меняет отношение к действительности. К этому добавляются необычайно долгое детство, замедленное развитие сексуальности и ее радикальная трансформация (исчезновение периодов течи) и ряд других параметров, которые свидетельствуют об отличиях человека на биологическом уровне.

Главное для Гелена заключается в том, что человек совершенно не приспособлен к жизни, если следовать требованиям естественного отбора. То же можно сказать и о психическом аппарате: человек лишен инстинктивных реакций, которые способствуют приспособлению животных к окружающей среде. У него нет среды (Umwelt), нет автоматического к ней приспособления, и это поначалу дает нам чисто негативное определение человека как «недостаточного существа». Но именно эта нехватка требует замещения инстинктов и специализированных органов интеллектом и рукой, способной к орудийной деятельности. «Лишенный органической специализации, человек открыт раздражителям, которые не приспособлены к какой бы то ни было специфической природной констелляции, но он сам себя поддерживает в любой такой констелляции с помощью планируемого изменения предназначенного и средств ориентации (толкований, интерпретаций, интерполяций, новых комбинаций, представлений и т.д.). Поэтому у него есть также субъективный мир, то есть расширяющееся и лишь отчасти им осознаваемое целое, которое представляется им во времени и в пространстве»⁹. Долгое детство предполагает воспитание, социализацию, передачу навыков и умений по традиции, а не биологическим путем. Иначе говоря, эта «недостаточность» предполагает общество и культуру. «Второй природой» человека оказывается система орудийной деятельности и коммуникации, а это и есть культу-

ра/ «мир культуры и есть человеческий мир»¹⁰. Без нее у человека нет ни малейших шансов выжить, так что не существует «естественного человека» – он изначально является социальным существом, и всякое общество предполагает язык, свою технику, формы общения, кооперации и т.д. Потому нет смысла говорить о «среде» применительно к человеку, ибо он живет в мире культуры, опосредующей его приспособление к практически любой земной среде, независимо от климата или биогеоценоза.

Редукция инстинктов ведет к тому, что поведение человека в минимальной мере определяется врожденными схемами реакций. Между влечениями и действиями появляется «зияние» (Hiatus), в котором и возникает собственно человеческое отношение к миру. Человек реагирует не на стимулы, а на предметы действительности, к которой относится и его внутренний мир. Животное есть замкнутая система, у него нет «внутреннего» мира, так как нет «внешнего» – у человека оба они являются условиями друг друга. Гелен пользуется выражением Новалиса «внутренний внешний мир» (innere Aussenwelt) для обозначения того, что обычно называется «душой». Изменяется отношение ко времени и пространству: животное живет «здесь и теперь», тогда как человек открыт и тому, что лежит за горизонтом его видения, и будущему, то есть тому, чего еще нет.

На этой основе возникают те формы деятельности, которые изучаются различными науками о человеке. Более половины книги Гелена составляет описание системы, в которой взаимодействие руки, глаза и языка задает различные психические функции. Он пишет об особенностях человеческого зрения, о пластичности двигательного аппарата, языке, символизме, сознании, воображении и так далее. Здесь Гелен ближе всего подходит к прагматизму Дьюи и Мида, а его деятельностное учение о психических функциях сопоставимо с идеями, которые развивались Л.Выготским и его последователями. Гелен подвергает критике и ассоциативную психоло-

гию прошлого века, и бихевиоризм, и «понимающую» психологию Дильтея, и те учения, в которых высшие психические функции редуцируются к тем или иным инстинктам.

Гелен развивает собственную теорию влечений, о которых он говорит всегда во множественном числе (Antriebe). У человека имеются лишь «остатки инстинктов», но нет ни одного инстинкта, который детерминировал бы то или иное поведение. Конечно, бывают ситуации, когда нас чуть ли не механически «влечет» к чему-то, а голод или сексуальный позыв могут в той или иной ситуации одерживать верх над всеми другими стремлениями. Но из этого совсем не следует, будто «любовь и голод правят миром» или будто можно вывести из сексуального влечения множество других побуждений, как это получалось у Фрейда. Почти автоматические действия могут вызываться и не биологически обусловленными потребностями и интересами. Они как бы стягивают к себе энергию всех других стремлений и захватывают человека целиком. Но все эти влечения кристаллизуются в процессе воспитания и предшествующей деятельности, и ни одно из них не является «чисто» природным – все они даны нам в коммуникации с другими людьми и в ситуации, которая всегда включает в себя и «внешний», и «внутренний» мир. Не только человек живет в мире, но и мир проникает в человека, причем это всегда мир культуры. А потому у человека нет влечений (Triebe), заданных лишь инстинктами, но имеются побуждения и стремления, в которых к остаткам инстинктов добавляются многообразные мотивы и потребности. Так как у нас исчезла инстинктивная регуляция поведения, то появляется «избыточность» возбуждения. Энергия, которая ранее направлялась инстинктами, теперь высвобождается и способствует покорению мира умом и руками человека.

Человек у Гелена – Прометей, способный творить свой собственный мир, но это лишь обратная сторона его «недостаточности». Более того, человеческое существование всегда «рискованно», «небезопасно»: утратив инстинкты, человек

должен постоянно координировать изменения внешних и внутренних состояний, а избыточность раздражителей ведет к хаосу впечатлений. Одни из них нужно сдерживать и подавлять ради других. Стабильность мышления и деятельности возможна лишь за счет «разгрузки» сознания от избыточных впечатлений, отбора поступающих данных. Животное от природы гармонично, человек должен сам создавать гармонию и преодолевать угрозу хаоса. Как не устает повторять Гелен, человек является задачей для самого себя.

Упорядочение опыта достигается как за счет языка и понятийного мышления, так и с помощью социальных институтов. Стоит им ослабеть, и человеческое поведение становится примитивным, начинает следовать непосредственным стимулам и впечатлениям. Теории, которые изображают человека как подчиненное инстинктам существо, отображают не вечную природу человека, но нынешнюю ситуацию распада традиционных институтов семьи, религии, собственности, нравственности и т.д. Различные группы потребностей автономизируются и вступают в противоречие с другими, завладевая сознанием человека как некое слепое влечение. Гелен использует данные этологов (Лоренц, Тинберген и др.) относительно инстинкта агрессивности, но дает им иную трактовку. Животное устроено так, что агрессия против представителей своего вида ограничивается малым числом ситуаций (брачное соперничество, территория, положение в стае) и редко ведет к истреблению противника. У человека нет врожденных «сдержек и противовесов», он не знает предела в проявлении своих стремлений, в том числе и агрессивности¹¹. В обществе, где рушатся институты, сразу же заявляет о себе «атомарная агрессивность», приобретающая характер «борьбы всех против всех». Ее нет в животном мире, и мы приписываем животным те черты, которые характеризуют человека определенной эпохи. Слова «человек человеку – волк» представляют собой клевету на волков, крайне редко истребляющих себе подобных.

Институты дают стабильность нашей психике, и даже душевное здоровье зависит от прочности институтов – они защищают нас от себя самих. Они необходимы уже для того, чтобы у человека имелась идентичность: «Человек не знает, кем и чем он является, а потому он не может себя реализовывать непосредственно, он должен опосредовать себя институтами»¹². Сама человеческая личность определяется Геленом как «институт в единственном числе». Не «искусственная» культура подавляет человека и «отчуждает» его от собственной «природы». Культура «естественна» для человека, а ее кризис ведет к примитивизации поведения и к варварству, которые являются прямыми следствиями отказа от традиции, распада системы норм и правил. Нравственность входит в природу человека. Уже для того, чтобы подняться над уровнем каннибализма и упорядочить половую жизнь ради воспроизводства, человечеству понадобилась религия тотемизма с ее запретами. Человек дорого платит за распад институтов нравственности, семьи, религии.

Эти идеи Гелен развил в ряде работ – «Первочеловек и поздняя культура», «Мораль и гипермораль», «Душа в технический век» и других. Институты предстают в них как «грамматика и синтаксис» общественной жизни, придающие стабильность как индивидуальной, так и социальной жизни. Доиндустриальные общества обладали стабильностью, поскольку в них традиция пронизывала все области жизни. Здесь имелось и нечто не подлежащее сомнению, а это создавало основу для взаимного согласия. В индустриальном обществе обособившаяся система инструментального действия начинает разрушать традицию. Современная культура уже на интеллектуальном уровне бомбардирует человека множеством бессвязных данных, которые он не успевает перерабатывать, что затрудняет принятие осмысленного решения. Освобождение от бремени тяжелого физического труда («в поте лица своего») ведет к тому, что человеку некуда девать высвобожденную энергию, а потребительское общество не знает

высших целей и «освобождается» от запретов и норм. Результатом является «ужасающая естественность» человека, примитивизация его облика. Человеку современного мира требуется аскеза («не как *sacrifitium*, но как *disciplina*»), поскольку он принужден к воспитанию, муштре и самодисциплине самими условиями своего существования. Он воспитывается другими, он принадлежит культуре с ее запретами, он формирует сам себя. А это означает, что ему нужно сдерживать одни влечения ради других, контролировать свое поведение, что невозможно без стабильных институтов. Сегодня они находятся в кризисе, а потому «право делается растяжимым, искусство нервным, религия сентиментальной»¹³, а «фигляры, дилетанты и безответственные интеллектуалы» с безоглядным безумием разрушают остатки этого фундамента.

Гелен вел непримиримую полемику с Франкфуртской школой и, шире, с «новыми левыми», видя в их учениях обмирщенную «религию самообожествления человека» и проповедь эвдемонизма, этику «гуманитаризма», стоящую «на службе у учения о субстанциальном посюстороннем равенстве людей»¹⁴. Эта этика ведет свое происхождение из моральных норм небольших групп – семьи, клана, племени; здесь всеобщее благо и счастье выступают как безусловная цель. Начиная с учений киников и стоиков, затем в эпоху Просвещения эта мораль обособляется от своих семейных истоков, делается лозунгом всеобщего равенства и орудием ниспровержения авторитета государства, церкви, традиции. Сегодня ее носителями являются интеллектуалы – морализирующие критики то капитализма, то технической цивилизации. Но они вовсе не заботятся о решении истинных проблем, стоящих перед современным обществом. Даже там, где они не прокладывают путь в какой-нибудь тоталитарный «рай», они представляют собой элиту, которая хотела бы свергнуть существующую власть и занять ее место. Такое случалось в истории, и в этом Гелен не видит ничего предосудительного, но «новые маленькие Робеспьеры» разрушают при этом основы

культуры, те институты, которые защищают человечество от самоистребления. Да и то, к чему стремятся интеллектуалы, эти «конформисты отрицания», определяется Геленом как «неограниченная свобода для себя, равенство для всех остальных»¹⁵. Он прослеживает связь «этики любви» не только с ненавистными ему социализмом, пацифизмом или феминизмом, но также с победой больших империй над национальными государствами и их богами. Этос любви к ближнему в изображении Гелена заставляет вспомнить о яростных напаках на христианство у Ницше. Этика гуманизма отрицает то, что особенно дорого Гелену, а именно, национально-государственные ценности, причем образцом тут для него является Пруссия времен Бисмарка. В сфере международной политики не действуют нормы этики «любви к ближнему» – побеждает сильнейший, навязывая моральные оценки побежденным. Консерватор и антикоммунист Гелен одобрил введение советских танков в Прагу в августе 1968 года, поскольку, по его мнению, это – нормальная геополитическая силовая акция, а не болтовня о «социализме с человеческим лицом». Realpolitik находится по ту сторону добра и зла.

Статьи и публичные выступления Гелена сделали его одним из ведущих теоретиков немецкого неоконсерватизма, но его послевоенное творчество все же никак не сводится к этой идеологической программе. Его концепции индустриального общества и «пост-истории» оказали влияние как на «правых», так и на «левых»¹⁶. Консерватизм Гелена, в конечном счете, определяется его видением человека и общества, а также перспектив развития западной культуры. Обычно консерваторы ссылаются на неизменность человеческой природы, а реформаторы и революционеры говорят о ее зависимости от социокультурных условий. Для Гелена как раз «незавершенность» человеческой природы представляет угрозу, ибо человек способен утратить свой облик, ввергнуть себя в варварство или даже завершить свою историю самоуничтожением. Упорядоченному «космосу» всегда угрожает хаос; высокая культура

менее вероятно, чем варварство или тенденция превращения потребительского общества в «колонию паразитов». Поэтому на место лозунга: «Назад к природе!» — он предлагал противоположный: «Назад к культуре!» Техническая цивилизация, считал Гелен, является не только великим благом, но и огромным риском: она требует новых институтов, но возникнуть они могут только на фундаменте уже имеющихся, тогда как разрушение этого фундамента может привести человечество к катастрофе.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*A.Geblen*. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 8.Aufl., Athenäum, Frankfurt am Main – Bonn, 1966, S. 10.

²См. *A.Geblen*. Ein anthropologisches Modell. Gesamtausgabe, Bd. 4. Fr. a. M., 1978; Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. V.Klostermann. Fr. a. M., 1983.

³*A.Geblen*. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Luchterhand, Neuwied u. Berlin, 1963, S. 9.

⁴Сходным образом экзистенциализм критиковал и Х.Плесснер, но он, в отличие от Гелена, сам находился под влиянием феноменологии Гуссерля и герменевтики Дильтея. См., например, его статью: *H.Plessner*. Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie. – In: *H.Plessner*. Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie. Suhrkamp, Fr. a. M., 1976, SS. 180–197.

⁵Зато на 1940 год оно явно расходилось с официальной «расовой доктриной», на что обратили внимание такие противники Гелена, как главный идеолог в ведомстве Розенберга Э.Крик. Единственная положительная рецензия принадлежала Н.Гартману.

⁶*A.Geblen*. Der Mensch... S. 23.

⁷*Ibid.*, S. 36.

⁸См. *A.Geblen*. Der gegenstandige Stand des anthropologischen Forschens; Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie. Gesamtausgabe, Bd. 4.

⁹*A.Gehlen*. Zur Systematik der Anthropologie. Ibid., S. 82.

¹⁰*A.Gehlen*. Der Mensch... S. 38.

¹¹В работах 60–70-х годов Гелен отчасти пересматривает собственную теорию влечений и вслед за КЛоренцем пишет об «инстинкте агрессивности» и его прямом воздействии на поведение людей. Речь идет, таким образом, не об «остатках инстинктов» (Instinktresiduen), как то было ранее, но о детерминации индивидуального и коллективного поведения унаследованными от животного мира влечениями. См.: *A.Gehlen*. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. Athenäum, Fr. a. M. – Bonn, 1969, SS. 42–45.

¹²Ibid., S. 100.

¹³*A.Gehlen*. Einblicke. Gesamtausgabe, Bd. 7, S. 133.

¹⁴Ibid., SS. 258–260, 381.

¹⁵*A.Gehlen*. Moral und Hypermoral, S. 139.

¹⁶В качестве примера можно взять учение Гелена о «пост-истории», которое использовалось как неоконсерваторами и либералами (см., например, получивший широкую огласку доклад С.Фукуямы «Конец истории»), так и сторонниками «пост-модернизма». В работах Гелена 50-х гг. уже сформулирована та теория «позднего капитализма» и особенностей его легитимизации, которая в 60-е гг. делается достоянием представителей Франкфуртской школы, – они лишь поменяли порядок положительных и отрицательных оценок, не изменив «констатирующей» части. Гелен предельно резко критиковал книгу Э.Фромма «Человек для самого себя» во многом и потому, что основные тезисы антропологии Гелена были использованы Фроммом для обоснования собственного «гуманистического социализма», к которому Гелен относился с нескрываемым презрением. См. его работу «О рождении свободы из отчуждения», в которой он, во-первых, подвергает критике не только Фромма, но и весь неомарксизм, и, во-вторых, предсказывает возвращение «фрейд-марксизма» как политической доктрины «новых левых» задолго (в 1952 г.) до того, как это возвращение произошло в конце 60-х гг. См. *A.Gehlen*. Über die Geburt der

Freiheit aus der Entfremdung. Gesamtausgabe, Bd. 4. При всех отличиях философских и политических воззрений Гелена от ненавистной ему Франкфуртской школы, многие его оценки современной культуры близки «Диалектике Просвещения» Адорно и Хоркхаймера.

СОЧИНЕНИЯ

Der Mensch. Berlin, 1940 (Wiesbaden, 1978); Urmensch und Spaetkultur. Bonn, 1956; Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957; Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961; Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied, 1963.

ЛИТЕРАТУРА

Б.Т. Григорьян. Философская антропология. Критический очерк. М., 1982; *АМРуткевич.* Теория институтов АГелена. — Журнал «История философии», № 5, М., 2000; *P. Jansen.* Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre. Bonn, 1975; *W. Bruening.* Philosophische Anthropologie – Historische Voraussetzungen und gegenwaertiger Stand. Stuttgart, 1960; *M. Landmann.* Philosophische Anthropologie. Berlin–New York, 1982.

НЕЛЬСОН ГУДМЕН

Нельсон Гудмен (1906–1998) – выдающийся мыслитель XX века, крупный представитель *аналитической философии*, логик и эстетик родился в августе 1906 года в Соммервиле (штат Массачусетс, США). В 1940–1950-х годах Гудмен был профессором Пенсильванского университета, с 1966 по 1977 годы являлся профессором философии Гарвардского университета. В различные годы Гудмен возглавлял Американскую философскую ассоциацию (Восточный регион), был действительным членом Американской академии наук и искусств, членом-корреспондентом Британской академии наук. В 1946 и 1947 годах его профессиональная деятельность была отмечена премией имени Гутенхайма. Гудмен также был почетным доктором Пенсильванского университета и ряда университетов Франции и ФРГ. Философское наследие учёного включает в себя многочисленные труды по логике, эпистемологии, философии науки и языка, эстетике и лингвистическому анализу. Гудмен скончался в возрасте 92 лет на родине в городе Нидэм (штат Массачусетс) 25 ноября 1998 года. В 1999 году философский факультет Гарвардского университета провел colloquium в его честь. К числу основных произведений Гудмена относятся: «Исследование качеств» (1941), «Структура явления» (1951), «Факт, вымысел и предсказание» (1955), «Языки искусства» (1968), «Проблемы и проекты» (сборник статей; 1972), «Способы создания миров» (1978), «О сознании и иных проблемах» (1984).

Как и У. Куайн, Гудмен принадлежал к числу последователей Рудольфа Карнапа (1891–1970), американского философа

фа немецкого происхождения, крупнейшего представителя логического позитивизма, внесшего значительный вклад в развитие современной логики и философии науки. Первоначально философские интересы Гудмена также были сосредоточены на этого круга проблемах. В 1940–1941 годах он вместе с Куайном занимался исследованием возможности рассмотрения языка классической математики в терминах синтаксических отношений. Эти исследования, безусловно, относились к философии науки, понятой как логический анализ оснований научного знания. В том же жанре были написаны и первые книги Гудмена, принесшие ему известность в среде логиков и аналитических философов, – упомянутые уже «Структура явления» и «Факт, вымысел и предсказание». В «Структуре явления», навеянной философскими поисками Карнапа и созданной по образцу его работы «Логическое построение мира», Гудмен на основе некоторого множества базисных идей, объединенных элементарными отношениями, пытается построить определенную картину мира. В работе выдвигается идея создания конструктивных систем, которое могло бы способствовать более точному и адекватному отображению опыта. «Функция конструктивной системы состоит не в том, чтобы воссоздавать опыт, а в том, чтобы отображать его»¹. При этом на роль простейших элементов, положенных в основание конструктивных систем, могут выдвигаться единицы самого разного типа. Главное, чтобы в языке этих систем и в качестве их элементов не фигурировали платонистические сущности типа классов².

С точки зрения философской эволюции Гудмена важно отметить, что в этом произведении уже присутствует целый ряд важных философских тем, которые получают развитие в его последующих работах, – плюрализм, номинализм, неподлинность «данного», конструктивистское понимание познания и ряд других¹.

Несколько иной характер носит книга «Факт, вымысел и предсказание», опубликованная в 1955 году. Эта работа состо-

ит из двух частей. Создание первой из них предшествовало публикации «Структуры явления» и датировано серединой 1940-х годов; вторая представляет собой переработанный текст лондонских лекций 1953 года и должна рассматриваться как развитие идей, изложенных в «Структуре явления». Эта вторая часть посвящена исследованию контрфактических условных высказываний, которые как по посылкам, так и по заключению являются «неизменно ложными». Значимость рассмотрения данного типа высказываний была обусловлена тем, что они непосредственно связаны с вопросом о природе законосообразных суждений в науке. Кроме того, рассматривая ту же проблему с точки зрения обоснования индуктивных выводов, Гудмен в своей статье 1953 года формулирует так называемую «новую загадку индукции». Речь идет о затруднении, с которым сталкиваются при обосновании индуктивных выводов. Если говорить коротко, суть этой проблемы заключается в том, что не всякое обобщение на основе единичных высказываний получает подтверждение на конкретных примерах. Только те гипотезы, которые представляют собой обобщение единичных высказываний и являются *законосообразными* высказываниями, могут подтверждаться конкретными примерами. Напротив, гипотезы, которые представляют собой *случайные обобщения* единичных высказываний, не могут подтверждаться конкретными примерами. Поэтому конструктивная задача теории подтверждения заключается, согласно Гудмену, в том, чтобы найти адекватные критерии, с помощью которых можно отличить законосообразные обобщения от случайных. В этой связи Гудмен предположил, что подтверждение или неподтверждение обобщений конкретными примерами зависит от характера встречающихся в высказываниях терминов. Главное затруднение в данном случае заключается, однако же, в том, что часто невозможно провести четкую границу между законом и «описанием случайного факта». Для иллюстрации этого вывода Гудмен приводит следующий пример. Предположим, что все изумруды, иссле-

дованные нами до какого-то момента времени t , являются зелеными. На этом основании мы были бы вправе предположить, что и все изумруды, которые встретятся нам в будущем, также окажутся зелеными. Рассмотрим теперь другой предикат – «зелубой». Он применяется к изумрудам, «рассмотренным до момента t и являющимся зелеными, или не рассмотренным до момента t и являющимся голубыми»⁴. Теперь получается, что существование изумрудов, исследованных до наступления момента времени t и признанных зелеными, подтверждает как первое, так и второе обобщение. Иными словами, в момент времени t для каждого высказывания, утверждающего, что каждый изумруд – зеленый, существует параллельное высказывание, утверждающее, что этот изумруд является зелубым. Таким образом, каждое высказывание о том, что тот или иной изумруд – зеленый, будет подтверждать общую гипотезу, согласно которой эти изумруды являются зелубыми. Однако это заключение вызывает целый ряд вопросов. Допустим, что t – это какой-то момент настоящего времени. Какое обобщение в этом случае необходимо использовать для предсказания цвета изумрудов, которые будут найдены завтра? Если полагаться исключительно на число отдельных примеров, которые были обобщены до момента времени t , то нет никаких оснований предпочитать первое обобщение второму.

Обычно мы совершаем выбор в пользу первого обобщения на том основании, что считаем его законосообразным обобщением, тогда как второму мы в этом статусе отказываем. Гудмен утверждает, что второе обобщение относится к числу случайных обобщений, равно как и обобщение вида «все находящиеся в этой университетской аудитории мужчины являются третьими сыновьями в семье». Даже если это обобщение и будет подтверждаться отдельными примерами, а именно тем, что какой-то мужчина, находящийся в данный момент времени в университетской аудитории, действительно является третьим сыном, этот факт вовсе не будет под-

тверждать предположение, что и другие мужчины, находящиеся в этой аудитории, являются третьими сыновьями. Ситуация меняется в случае законосообразных обобщений, когда единичные примеры электрической проводимости одного куска меди и в самом деле подтверждают предположение о том, что и другие куски этого металла проводят электричество. Согласно Гудмену, обобщение о том, что все изумруды зеленые, имеет сходство с обобщением, по которому все находящиеся в аудитории мужчины являются третьими сыновьями в семье, касательно их отношения к отдельным примерам. Поэтому задача заключается в том, чтобы определить критерии законосообразности, с помощью которых можно было бы отделить законосообразные обобщения, подтверждающиеся отдельными примерами, от случайных обобщений, которые отдельными примерами не подтверждаются.

Один из возможных способов решения этой задачи мог бы заключаться в противопоставлении двух типов предикатов: предикатов, содержащих ссылки на пространственные и временные координаты, с одной стороны, и предикатов, не содержащих подобного рода ссылок, с другой. Случайные обобщения обычно содержат какие-либо пространственно-временные ограничения или ссылки на конкретные объекты. В этом случае законосообразными обобщениями следовало бы считать обобщения, экстралогические термины которых не содержат пространственных и временных ограничений. Однако в этом случае пришлось бы отказаться от обобщений о зеленых изумрудах и находящихся в данной аудитории мужчинах.

Решение, предложенное Гудменом для выхода из этой ситуации, названной им «новой загадкой индукции», носит прагматический характер. Необходимо исследовать, говорит он, как интересующие нас предикаты использовались прежде в научной и обыденной практике, а затем использовать полученную подобным образом информацию для классифика-

ции этих предикатов. Искомыми предикатами в данном случае будут те, которые с успехом использовались в прежних обобщениях. Такие предикаты Гудмен называет «укорененными» предикатами. Например, предикат «зеленый» применительно к изумрудам является укорененным потому, что обобщения типа «все изумруды – зеленые» были успешно экстраполированы на другие примеры. Напротив, предикат «зелубой» не является укорененным предикатом, поскольку он не использовался при построении успешных обобщений. Если принимать во внимание только фактическое использование этих двух предикатов, то придется признать, что биографии предикатов «зеленый» и «зелубой» существенно различаются. По сути дела, предложенное Гудменом решение сводится к тому, что критерием законосообразности гипотезы является ее экстраполируемость; последняя определяется сравнительной укорененностью используемых в рамках данной гипотезы предикатов, а укорененность предикатов, в свою очередь, обусловлена успехами, достигнутыми благодаря их использованию в прошлом. «Очевидно, – указывает Гудмен, – что предикат «зеленый», будучи ветераном множества прежних и более многочисленных экстраполяций, имеет более впечатляющую биографию, нежели предикат «зелубой». Можно сказать, что предикат «зеленый» гораздо лучше *укоренен* по сравнению с предикатом «зелубой»⁵.

Примечательно также и то, что это решение целиком и полностью укладывается в русло того «прагматического» поворота, который англоязычная аналитическая философия переживала в 1950-е годы и в ходе которого «новая загадка индукции» Гудмена стала одной из важных вех. В конечном счете вопрос об обоснованности индуктивных выводов Гудмен рассматривает как вопрос языковой практики. Обоснованным высказыванием он предлагает считать такое, которое согласуется с прошлыми регулярностями, открытыми в ходе наблюдений. Функцией же согласования предсказаний с наблюдавшимися регулярностями являются наши языковые

практики. «Разграничительная линия между обоснованными и необоснованными предсказаниями (индуктивными выводами, или экстраполяциями) определяется тем, каким образом мир описывается (и описывался в прошлом) и предвосхищается в словах»⁶. Тем самым проблема эмпирического подтверждения гипотез превращается в проблему использования языковой терминологии.

Дальнейшая философская эволюция Гудмена в значительной степени определяется смещением его интересов от логики, эпистемологии и философии науки к исследованиям, затрагивающим более широкий и многообещающий философский и культурный контекст. В 1968 году Гудмен публикует работу «Языки искусства», посвященную философии искусства. В ней он предложил совершенно новую концепцию, основанную на теории символических систем. Исследовав ее помощью различные виды искусства, Гудмен пришел к выводу, что когнитивная природа искусства позволяет нам рассматривать различные виды искусства в тесной связи с наукой в целях их лучшего понимания. Живопись, музыка, исполнительские искусства, архитектура даются нам в опыте, равно как и языковые и научные знания. Надо сказать, что в отличие от многих своих коллег-аналитиков Гудмен испытывал устойчивый интерес к искусству. Он неплохо разбирался в живописи и коллекционировал картины художников. Это позволило ему взглянуть на искусство в новой перспективе, до того времени не присутствовавшей в дискурсе аналитической философии. Работа «Языки искусства» представляет собой важный этап в философской эволюции Гудмена, поскольку в ней намечается взгляд на науку и искусство как на два равноправных способа постижения и моделирования мира, которому суждено было стать основой его дальнейших философских поисков.

Эта программа находит свое продолжение в произведении Гудмена «Способы создания миров». В данной работе он практически отказывается от использования искусственного фор-

мального языка. Помимо всего прочего, это объясняется тем, что в поле его интересов теперь находятся не только наука, но и искусство, а также мир повседневного дискурса. Во введении к работе Гудмен характеризует себя как плюралиста, стремящегося ответить на вопрос о том, как мир может быть «создан самыми разными способами» с помощью многообразных символических систем. По мнению исследователя, его философский поиск движется в русле господствующей тенденции в развитии современной философии, начало которой было положено Кантом, заменившим структуру мира на структуру сознания. Эта тенденция нашла свое продолжение в произведенной известным американским логиком и философом К.И. Льюисом (1883–1964) замене структуры сознания на структуру понятий и достигла кульминации в осуществляемой самим Гудменом замене структуры понятий структурой нескольких символических систем, в первую очередь науки, философии, искусства и чувственного восприятия.

Свою позицию, изложенную в рассматриваемом произведении, Гудмен характеризует как «радикальный релятивизм со строгими ограничениями, который находит свое выражение в концепции, чем-то родственной ирреализму»⁷. Главной мишенью его критических аргументов служит метафизический реализм. Согласно этой теоретической позиции, мир состоит из определенной совокупности независимых от сознания объектов и отношений. Этой совокупности составляющих мир объектов можно дать одно истинное и исчерпывающее описание. Особое значение в рамках такой перспективы принадлежит понятию истины, которая в данном случае понимается как особое отношение соответствия, имеющее место между словами и предложениями, с одной стороны, и вещами и совокупностями вещей, с другой⁸. Напротив, согласно Гудмену, вопрос о том, из каких объектов состоит мир, может быть осмысленно задан только в рамках определенного описания или языковой системы координат: мы не можем проверить ту или иную версию, сравнив ее с миром,

который никем не описан, не изображен, не воспринят. Более того, Гудмен настаивает на том, что не существует и не может существовать одного-единственного правильного описания, изображения или теории мира. Все, что мы можем знать о мире, считает он, содержится в правильных его версиях. В силу этого свойственное метафизическому реализму понятие истины как соответствия представлений, изображений или восприятий единственному действительному миру и отдельным его аспектам становится излишним и даже бессмысленным, поскольку мы никогда не можем выйти за пределы конкретной «версии», чтобы путем сравнения с «действительным» миром установить, является ли она истинной или ложной. Мир или множественные миры не имеют собственной структуры; она задается нашими способами описания и моделирования миров.

В «Способах создания миров» Гудмен рассматривает различные стратегии моделирования мира, используемые в науке, литературе, изобразительном искусстве, чувственном восприятии и т. д. При этом он особое внимание уделяет тому, что попытки взаимной редукции созданных нами миров, провоцируемые реалистическим видением мира, сталкиваются с труднопреодолимыми проблемами, которые делают перспективы такой редукции крайне проблематичными. Не существует одной-единственной истинной теории, описания или картины мира. В этом отношении позиция Гудмена с полным правом может быть охарактеризована как плюралистическая. Элементарным примером разнообразия в теориях мира являются альтернативные описания движения. Гораздо более серьезный характер имеет разнообразие версий и способов видения и описания в науках, изобразительном искусстве, поэзии, а также в наших восприятии и оценке их произведений, обусловленное обстоятельствами и нашим собственным пониманием, эрудицией, воспитанием и прошлым опытом. Здесь не существует никаких готовых правил, однако постоянно возникают несоизмеримые системы коор-

динат. Современная наука также не способна предоставить в распоряжение сторонников редукционистской точки зрения какого-то единственно истинного описания реальности. Мир не поддается сведению к тому описанию, какое он получает в современной физике; более того, сама физика имеет фрагментарный и нестабильный характер. В искусстве субъективизм проявляется не в большей степени, чем в науке, однако «объективность» в мире искусства иная, чем в мире науки, поскольку она обусловлена метафорическим характером используемого художником или поэтом языка. В действительности не существует «никаких готовых правил для преобразования физики, биологии и психологии друг в друга и никаких способов преобразования любой из этих наук в видение Ван Гога или Каналетто»⁹. Тем не менее резко контрастирующие версии мира могут быть релятивизованы, так как каждая из них правильна для данной рассматриваемой системы, для данной науки, для данного художника или поэта или же для данной ситуации чувственного восприятия.

Сделанный Гудменом вывод о том, что не существует какой-либо структуры мира вне и независимо от способов его описания и моделирования приводит его к мысли, что не правильность зависит от мира, а как раз наоборот – мир зависит от правильности. «В то время как мы можем говорить об определении того, какие версии являются правильными как «сообщающие нечто о мире», сам «мир» при этом считается тем, что описывают все правильные версии; однако всё, что мы знаем о мире, содержится в его правильных версиях»¹⁰. В определенных целях мы можем так распределить версии по группам, что каждая версия будет составлять отдельный мир, а члены группы – версии этого мира, однако с точки зрения определенных целей правильные описания, изображения и восприятия мира, или «способы, которыми существует мир», можно считать нашими мирами.

В этой связи Гудмен задается вопросом о том, в каком же собственно смысле Кассирер настаивает на существовании

множества миров. Его ответ заключается в том, что множество различных мировых версий представляют самостоятельный интерес и важны сами по себе, без всякого требования или предположения об их сводимости к одной-единственной основе. Плюралист, далекий от того, чтобы занимать антинаучную позицию, принимает науки в их полной ценности. Обращаясь к рассмотрению воззрений противников плюралистической позиции в философии, Гудмен указывает на их убеждение, согласно которому одна научная система, физика, превосходит все остальные и включает их в себя так, что каждая другая версия должна быть в конечном счете редуцирована к ней или же отклонена как ложная и бессмысленная. В этом случае та научная версия мира, которая используется в качестве основания для осуществления процедуры редукации, является «истиной в последней инстанции», причем относительно одного-единственного действительного мира. Однако, считает Гудмен, оснований для такой сводимости немного, да и само это требование туманно, поскольку даже физика фрагментарна и непостоянна, а тип и последствия предполагаемой редукации неопределенны. Это обусловлено тем, что редукация практически всегда носит частичный характер и никогда не бывает единственно возможной, тогда как сведение одной системы к другой может внести подлинный вклад в понимание взаимосвязей между мировыми версиями. «Принятие плюралистами других версий, нежели версии физические, подразумевает не ослабление требований, но признание того, что стандарты, отличающиеся от принятых в науках, но при этом не менее точные, оказываются вполне пригодными для оценки содержания перцептивных, художественных или литературных версий»¹¹.

В чем же тогда может найти выражение единство множества различных мировых версий? По мнению Гудмена, единство должно заключаться прежде всего в общей организации версий. В этом он следует за Кассирером, который в своей философии исследовал логическую природу символических

форм и отношений между ними. Правда, в отличие от Кассирера, который осуществляет подобный поиск с помощью сравнительно-культурного исследования мифа, религии, языка, искусства и науки, Гудмен анализирует общую организацию версий с помощью аналитического изучения типов и функций символических систем, подчеркивая при этом, что вселенные, включающие множество миров – так же, как и сами миры, – могут быть построены разными способами.

Для того, чтобы объяснить, как могут создаваться множественные миры, Гудмен вслед за не-кантианской темой множественности миров обращается к кантианской теме пустоты чистой формы, лишенной материала, из которого сделаны миры. Точно так же, как в кантианской аналитике сознания представления без восприятий оказываются пусты, а восприятия без представлений – слепы, так и в концепции множественных миров Гудмена миры не могут существовать без слов и иных символов. На этом основании американский философ приходит к выводу, что миры не создаются из ничего и для их создания используются материалы других миров, поэтому создание – это всегда переделка. Такая переделка ставшего привычным мира в новый происходит путем операций композиции и декомпозиции, упорядочивания, удаления и дополнения, а также деформации. Благодаря этим взаимно переплетающимся способам переделки возникает множество мировых версий и некоторые из них могут вступать в конфликт друг с другом. Многообразие способов создания и переделки мировых версий, равно как и многообразие самих возникающих версий ставит перед Гудменом вопрос о том, какие ограничения налагаются на его вариант «радикального релятивизма». Речь, в частности, идет о том, возможен ли, и если «да», то на каких основаниях, отбор правильных версий миров из числа тех, что создаются учеными, художниками, поэтами, кинематографистами, простыми людьми. Что может выступать в роли критерия успешности осуществленной переделки старого мира в целях создания

нового? Традиционно в эпистемологически ориентированной философии критерием различения правильных и неправильных версий служило понятие истины, которая понималась как соответствие представлений, убеждений и утверждений познающего субъекта тому, что имеет место в мире. Недостаток этого традиционного подхода заключается прежде всего в том, что он годится исключительно для вербальных версий, состоящих из утверждений, и в этом смысле его область применения является чрезвычайно ограниченной. Главное, однако же, заключается в том, что само понятие истины как «соответствия» реальности утратило свою респектабельность в глазах философов. «Истина не может быть определена или проверена посредством ее соответствия «миру», потому что не только истины для различных миров различны, но и сама природа соответствия между миром и его версией довольно туманна»¹². Скорее, речь должна идти о «правильности», а не об «истинности». Обычно «версия принимается за истинную тогда, когда она не ущемляет никаких устойчивых убеждений и не нарушает ни одного из своих собственных предписаний»¹³. К числу устойчивых убеждений Гудмен относит долговечные образы в виде логических законов, недолговечные образы в виде текущих наблюдений, а также иные убеждения и предрассудки, укоренившиеся с различной степенью прочности. Предписания касаются выбора между альтернативными системами координат, оценками и основаниями для выводов. Однако сама граница между убеждениями и предписаниями не является ни четкой, ни устойчивой. Более того, нет такого устойчивого убеждения, которое в конечном счете нельзя было бы примирить с альтернативными точками зрения. К примеру, утверждение «Земля неподвижна» длительное время считалось абсолютно достоверным, однако в настоящее время оно утратило свою догматическую природу и попало в зависимость от системы координат, в рамках которой оно встречается. В этом Гудмен следует фаллибилизму другого крупнейшего американского

философа прошлого века У.Куайна, утверждавшего, что любые знания, какими бы неопровержимыми они ни выглядели в наших глазах, подлежат пересмотру в свете меняющегося опыта и условий познания.

Одной из особенностей раннего этапа развития аналитической философии науки была ориентация на создание единой науки, воплощающей идеал унифицированного знания. Исходя из своей релятивистской позиции, Гудмен предлагает решительно распрощаться с этим идеалом. Когда ученые полагают, будто в своей исследовательской деятельности они стремятся открыть истину, они обманывают самих себя. На самом деле исследовательский поиск в науке обычно направляется другими императивами, в число которых входит простота и системная полнота создаваемой теории, ее способность давать верные предсказания по поводу будущего опыта, широта области ее применения и так далее. «Истина – вовсе не преисполненный важности хозяин. Она – смиренный и послушный слуга. Ученый, предполагающий, что он целеустремленно занят поиском истины, обманывает себя»¹⁴. Даже научные законы ученый в равной степени открывает и создает. Проблема, однако, имеет более общий характер и заключается в том, что истина относится только к тому, что утверждается, а буквальная истина – к тому, что утверждается буквально. Однако помимо мировых версий, созданных из того, что сказано буквально, существует еще множество версий, которые созданы из того, что сказано метафорически, как, например, в литературе, или даже из того, что проиллюстрировано с помощью примеров или образцов. Иными словами, существует множество версий, которые созданы не из того, что сказано, но из того, что показано. Более того, если применительно к художественной литературе еще можно говорить об аллегорической или метафорической истине, то по отношению к абстрактной живописи понятие истины по сути дела является избыточным и иррелевантным. Поэтому в отношении невербальных версий миров предпочтительно говорить об их

«правильности», а не об их «истинности». Эта тенденция может быть распространена даже на научные теории, поскольку истинность законов, формулируемых в теории, составляет ее частное свойство, по степени важности порою уступающее таким ее свойствам, как полнота, систематичность, информативность, убедительность. На этом основании Гудмен делает вывод, что ключевым критерием при отборе релевантных мировых версий должна стать их правильность, а не истинность, поскольку, с одной стороны, некоторые правильные версии не являются ни истинными, ни ложными, а с другой, для многих истинных версий соображения правильности могут играть более важную роль.

В этой связи возникает следующий вопрос: чем обусловлена правильность проверяемой мировой версии и не являются ли сами критерии правильности относительными? Отвечая на этот вопрос, Гудмен следует изначально выбранной стратегии. Он попрежнему настаивает на том, что правильность версии нельзя проверить путем ее непосредственного сопоставления с миром. В случае с абстрактной живописью это объясняется прежде всего тем, что написанная в абстрактном духе картина ничего не обозначает, ничего не изображает, ничего не говорит. Однако имеются и причины более общего характера, которые сводятся к тому, что проверка правильности версии всегда происходит в рамках определенной системы координат. Поэтому Гудмен говорит о «правильности подгонки» к определенной системе координат как о моменте, налагающем ограничения на наши технологии моделирования версий миров. «Я утверждаю, – пишет он, – что множество мировых версий, часть из которых противоречат друг другу, а другие настолько несоизмеримы, что невозможно определить, сопоставимы ли они или же находятся в противоречии, могут быть одинаково правильными. Однако правильные версии отличаются от неправильных: релятивизм ограничен соображениями правильности. Правильность, однако, невозможно ни конституировать, ни про-

верить соответствием миру, независимому от всех версий»¹⁵. Если мы хотим проверить, «правильна ли композиция картины и правильное ли описание дает предложение», мы должны проверить их подгонку, однако это проверка всегда осуществляется в рамках определенной системы координат, поскольку, если заимствовать пример из живописи, правильная композиция в мире Рафаэля может оказаться неправильной в мире Сёра.

Занятая Гудменом радикально релятивистская и плюралистическая позиция вовсе не означает теоретической вседозволенности. Недаром Гудмен характеризует свою философскую позицию как «радикальный релятивизм со строгими ограничениями». Для выбора между различными мировыми версиями может быть использовано множество критериев. Непротиворечивость, когерентность, целесообразность, простота, равно как согласованность с прошлым опытом и базисными представлениями, – вот критерии, ограничивающую силу которых он признает. Правильность подгонки (*fitting*) и функциональная работоспособность (*working*) являются отличительными чертами успешной версии. Мировая версия должна состоять из компонентов, адекватно подогнанных друг к другу; она должна хорошо согласовываться с базисными представлениями, имеющимися у нас по поводу данного предмета, а также способствовать достижению стоящих перед нами когнитивных целей. Поэтому версия, которая внутренне противоречива, не соответствует нашим базисным представлениям или не способствует достижению искомого понимания, не заслуживает доверия. Однако же главная особенность практикуемого Гудменом подхода сохраняется и в этом случае. Она заключается в том, что использование указанных выше критериев для проверки правильности отдельных версий не имеет и не может иметь ничего общего с сопоставлением отдельных мировых версий с одним-единственным действительным миром в целях установления их взаимного соответствия.

В заключение необходимо кратко охарактеризовать вклад, внесенный Гудменом в современную философию. В историю американской философии и аналитического движения Гудмен вошел прежде всего как автор исключительно важных работ по логике, эпистемологии, метафизике, философии науки и эстетике. В философии он занимал последовательно плюралистическую и релятивистскую позицию, согласно которой использование символических систем позволяет нам моделировать различные и несовместимые друг с другом мировые версии в науке, искусстве и морально-практической жизни. Из этого следует, что невозможно дать исчерпывающее и единственно верное описание мира, в котором мы живем. Более того, само дотеоретическое представление о существовании единственного действительного мира, лежащего в основе различных способов его концептуализации, не может считаться теоретически респектабельным в связи с проблематичностью четкого деления высказываний на аналитические и синтетические, о чем свидетельствуют исследования Карнапа, Куайна, Мортон Уайта и самого Гудмена. Поэтому следует признать, что существует не один, а множество действительных миров. Эти миры не открываются нам как некая данность, предшествующая процедуре нашего исследования; более правильно утверждать, что они моделируются нами, поскольку те концептуальные схемы, которые мы используем при их моделировании, определяют критерии идентичности для составляющих эти миры объектов и событий.

Гудмен всегда защищал точку зрения, согласно которой искусство, как и наука, представляет собой символическую систему, способную моделировать свои собственные мировые версии. Будучи символами, произведения искусства требуют интерпретации. Поэтому для Гудмена эстетика была одним из разделов эпистемологии, а главную цель эстетических исследований он видел в достижении понимания произведений искусства. Благодаря исследованию символических систем и той роли, которую последние играют в искусстве, Гудмен способ-

ствовал переориентации когнитивного интереса американских философов-аналитиков с исключительно логической и теоретико-познавательной проблематики на вопросы анализа языка искусства и дискурса морально-практической жизни.

Наконец, наряду с вкладом, внесенным Гудменом в метафизику и эстетику, нельзя не упомянуть об исключительной важности его работ, посвященных проблеме подтверждения индуктивных выводов. Для того, чтобы изобразить существо этой проблемы, Гудмен, как уже отмечалось, вводит предикат «зелубой» как обозначающий все предметы, исследованные до момента времени t и оказавшиеся зелеными, а также не исследованные до момента времени t и являющиеся голубыми. Иными словами, все изумруды, исследованные к этому времени, были одновременно зелеными и зелубыми. На чем в этом случае основана наша уверенность в том, что в будущем изумруды будут скорее зелеными, чем зелубыми? Гудмен называет эту проблемную ситуацию «новой загадкой индукции». Он подчеркивает, что значимость индуктивных выводов определяется не только теми данными, которые отражаются в их посылках, но и интерпретацией этих данных. Вопрос поэтому сводится к тому, какая из интерпретаций окажется более убедительной. Тот факт, что предикат «зеленый» использовался в прошлом в индуктивных выводах гораздо чаще и успешнее, чем «зелубой», делает его использование при осуществлении индуктивных выводов более предпочтительным, а индуктивные выводы, произведенные с его использованием, – более обоснованными, чем индуктивные заключения, полученные с помощью использования предиката «зелубой».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Гудмен. Пересмотр философии (Пер. с англ. Т.А.Дмитриева) – В кн.: *Нельсон Гудмен. Способы создания миров*. М., Идея-Пресс, Праксис, 2001, с. 270.

²«Хотя номиналистическая система говорит только об индивидах, запрещая говорить о классах, за индивида в ней может

приниматься что угодно; иными словами, номиналистический запрет направлен против расточительного размножения сущностей, выходящих за пределы выбранного основания индивидуации, но он оставляет выбор такого основания совершенно свободным». – *Н. Гудмен*. Способы создания миров (Пер. с англ. М.В.Лебедева). – В кн.: *Нельсон Гудмен*. Способы создания миров. М., Идея-Пресс, Праксис, 2001, с. 209–210.

¹См.: *Jeffrey Hellman*. Introduction – *Nelson Goodman*. The Structure of Appearance. Dordrecht: Reidel, 1977. p. XVII–XLVII.

⁴*Nelson Goodman*. Fact, Fiction and Forecast. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, p. 74.

⁵*Nelson Goodman*. Fact, Fiction and Forecast, p. 94.

⁶*Ibid*, p. 121.

⁷*Н. Гудмен*. Способы создания миров, с. 116.

⁸Характеристику перспективы метафизического реализма мы заимствуем из произведения Хилари Патнэма «Разум, истина и история». Альтернативную позицию, к числу приверженцев которой может быть причислен и Гудмен, Патнэм называл «интернализмом». – См.: *Х. Патнэм*. Разум, истина и история. (Пер. с англ. Т.А. Дмитриева и М.В. Лебедева). М., Праксис, 2002, с. 70–71.

⁹*Н. Гудмен*. Способы создания миров, с. 120.

¹⁰*Nelson Goodman*. Ways of Worldmaking. Hassocks (Sussex), Harvester Press, 1978, p. 4.

¹¹*Н. Гудмен*. Способы создания миров, с. 122.

¹²Там же, с. 134.

¹³Там же.

¹⁴*Н. Гудмен*. Способы создания миров, с. 135.

¹⁵*Nelson Goodman*. On Starmaking – In: *McCormick* (ed.). Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism. Cambridge (Mass.), 1996, p. 135.

СОЧИНЕНИЯ

A Study of Qualities. New York, Garland, 1990; The Structure of Appearance. Dordrecht, Reidel, 1977; Fact, Fiction and Forecast.

Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983; *Languages of Arts. An Approach to the Theory of Symbols*. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1968; *Prospects and Projects*. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1972; *Ways of Worldmaking*. Indianapolis, Hackett, 1978; *On Minds and Other Matters*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987; *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences (with Catherine Z. Elgin)*. – Indianapolis: Hackett; London: Routledge, 1988.

ЛИТЕРАТУРА

M. Douglas, D. Hill. How Classification works: Nelson Goodman among the Social Sciences. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992; *C.Z. Elgin*. With Reference of Reference. Indianapolis, 1983; *C.Z. Elgin* (ed.). *Philosophy of Nelson Goodman. Selected Essays*. New York, 1997; *A. Hausmann, F. Wilson*. Carnap and Goodman: Two Formalists. The Hague: Nijhoff, 1967; *P. McCormick, C. Hempel* (ed.). *Starmaking: Realism, Anti-Realism and Irrealism*. Cambridge (Mass.), MIT Press, 1996; *D. Stalker* (ed.). *Grue! The New Riddle of Induction*. Chicago, Open Court, 1994.

ДЭНИЕЛ ДЕННЕТ

Дэниел Деннет – современный философ-аналитик, автор множества работ, являющихся на сегодняшний день, пожалуй, наиболее фундаментальными исследованиями по философии сознания.

Одна из примечательных особенностей англоязычной аналитической философии последних пятидесяти лет – необычайная интенсивность дискуссий по проблеме сознания. Их история – серия атак на тайну сознания, этот «последний бастион» традиционной философии, которая представляется вызовом оптимистической вере в способность рационального человека познать самого себя. Важный вектор этим дискуссиям задают идеи и работы Дэниела Деннета.

Дэниел Деннет родился в 1942 году, учился в Гарвардском и Оксфордском университетах. В Гарварде его учителем был У.Куайн, в Оксфорде – Дж.Райл. В настоящее время философ преподает в университете Тафтса (США), является директором «Центра когнитивных наук», соредактором влиятельного журнала «Behavioral and Brain Sciences», почетным профессором искусства и наук.

Перу Деннета принадлежат книги: «Содержание и сознание» (1969), «Головоломки. Философские очерки о сознании и психологии» (1978), «Пространство для свободы. Варианты свободы воли, стоящие того, чтобы их желать» (1984), «Интенциональная установка» (1987), «Сознание объясненное» (1991), «Опасная идея Дарвина. Эволюция и смысл жизни» (1995), «Виды сознания» (1996), «Дети мозга» (1998). Главная тема творчества Деннета – проблема сознания – исследуется

им как веер подпроблем: духовное и телесное, самость и личностное, интенциональность, свобода воли и детерминизм, человек и животное, естественный и искусственный интеллект, объяснительные возможности научной психологии и фолк-психологии и другие. Каждая его работа по выходе сразу же переводится на многие языки, а выдвинутые им идеи и подходы активно обсуждаются как философской общественностью, так и среди психологов, специалистов по когнитивным наукам и искусственному интеллекту. Широкий отклик, который вызывают идеи Деннета, в немалой степени объясняется стилистикой его работ: богатая фантазия, образный язык, использование остроумных примеров и аналогий в сочетании с поразительной эрудицией в самых различных областях знания обеспечивают ему широкую читательскую аудиторию.

По своим философским убеждениям Деннет одновременно и радикал, и консерватор. Он радикал в том, что подвергает деконструкции привычный «картезианский» образ «Вселенной Сознания» с его менталистскими представлениями об ощущении, самости, свободе воли, личности. Взамен он предлагает материалистическую теорию, именуемую им по-разному: «функционалистским физикализмом», «AI процессуально-информационной моделью сознания», «семиотическим материализмом». В книге «Сознание объясненное» (1991) он выступил с провокативным заявлением, будто «все мы – зомби» и «никто не является сознающим»¹, а нашу самость лучше всего толковать как «центр нарративной гравитации». Эта книга вызвала массу негодующих рецензий, хотя были и другие мнения: она заставляет задуматься о глубине и масштабности головоломок феномена сознания, о необходимости поиска принципиально новых ключей для их разгадки.

В то же время – и это существенно отличает Деннета от культур-релятивистов и постмодернистов – он консерватор в отношении ценностей науки, рациональности, истины, твер-

до отстаивающий теоретизм философского знания. Будучи сциентистом и оптимистом, и в этом отношении типично американским философом, Деннет убежден, что «загвоздка Вселенной», какой является проблема сознания, вполне разрешима, если дать простор философскому воображению и присмотреться к тому, что делается в когнитивных науках, науках об искусственном интеллекте, в биологии и нейрофизиологии. Он далек от слепого приятия всего того, что там происходит. В понимании интеллектуальной деятельности эти науки находятся сегодня в затруднении, испытывая острую потребность в эвристических идеях; данную потребность могла бы удовлетворить философия сознания как философия науки. «Философия сознания, – пишет Деннет, – ...занимаясь концептуальными основаниями и проблемами наук о сознании, превратилась в область философии науки. Это обстоятельство изменило форму и содержание философских теорий сознания таким образом, что в дискуссии по традиционным вопросам введено много эмпирических данных и концептуальных инструментов новых научных подходов, а также тем, что в них ставятся новые вопросы, возникающие из-за загадок и ловушек, таящихся в этих подходах»². Собственно, все свое творчество он мыслит как прокладывание путей для новой области философии сознания как философии науки.

В целом Деннет продолжил стратегию Дж.Райла на дискредитацию представления о сознании как «духе в машине» и линию Л. Витгенштейна на развенчание идеи «приватного опыта», во многом унаследовав их логический бихевиоризм. Однако еще при подготовке диссертации в Оксфорде им была высказана крамольная для лингвистического анализа мысль о необходимости натурализации философии сознания и применения к ней эволюционной парадигмы. Будучи студентом в Гарварде, он испытал сильное влияние У. Куайна, которое определило натуралистический и панобъективистский вектор его философии. Одновременно его воображе-

ние захватили начавшийся бум компьютеризации и перспективы исследования естественного интеллекта в сравнении с искусственным. Новаторская работа Г.Саймэна и А.Ньюэла, в которой сравнивались мыслительные действия человека с операциями компьютера, пионерский шаг Хилари Патнэма, применившего идею «Машины Тьюринга» для объяснения сознания¹, утвердили его в стратегии применения к объяснению сознания дарвиновского эволюционизма в совокупности с идеей «универсальной машины Тьюринга».

Забегая вперед в оценке этой стратегии, скажем, что метафизическая мечта Деннета состоит в том, чтобы показать, что подобно тому как объективно, то есть без какого-либо агента (субъекта), в мире работают алгоритмы «Машины Дарвина» и «Машины Тьюринга», *мысли также могут сами себя мыслить, обходясь без мыслителя*. Свою цель он видит в том, чтобы выявить общие для природы, сознания и артефактов культуры алгоритмы.

В этом кратком очерке о философии Деннета мы выделим основные смысловые узлы и когнитивные средства, которые он использует для реализации данной цели.

Иллюзии «Картезианского Театра»

Чтобы понять смысл радикалистского проекта Деннета в отношении сознания, нужно прежде всего посмотреть на то, что он опровергает. Это – представление о существовании особой ментальной реальности, управляемой «самостью» («Я», «активным агентом», «трансцендентным субъектом» и др.). Этот образ он именует «Картезианским Театром», или «гомункулизмом». В нем Я, или самость, изображается в виде спрятанного внутри головы человечка – *homunculi* (или «Внутреннего ока», «Главного редактора», «Трансцендентного субъекта»), командующего сознательными процессами. Исходный постулат, на котором строится идея «Картезианского Театра», – разделение мира на *res extensa* и *res cogitans* и отнесение сознательных процессов к *особым ментальным, субъективным,*

внутренним, трансцендентным состояниям. Деннет убежден, что такой образ сознания и самости является абсолютно ложным, он не оправдан философски и пришел в противоречие с имеющимися научными фактами об интеллектуальной деятельности человека. Верный духу позитивизма и физикализма, он утверждает, что мир един, а не раздвоен, в нем действует единая система каузальных связей и, соответственно, сознание и самость должны быть объяснены в рамках единого объективного знания и без обращения к сакраментальной фразе, что «здесь имеет место вечная тайна».

Существенный изъян дуализма Деннет видит в том, что феномен ментальности сознания сам нуждается в объяснении (откуда он взялся?), а в связи с этим возникает *угроза бесконечного регресса*. Приписывая самости самоактивность, дуализм изображает ее в виде никем не означенного и в то же время неисчерпаемого «родника значений», играющего такую же роль, какую в космологии Аристотеля играл «неподвижный двигатель», наделенный свойством инициации любого движения. Опасность дуализма состоит в переводе сознания в сферу, находящуюся вне досягаемости объективного научного исследования, а интеракционизм духовного и телесного апеллирует к неведомой науке психо-физической каузальности.

Конечно, опровержением Декарта занимались многие мыслители и до Деннета. Для понимания его мотивов следует иметь в виду, что, борясь с представлением о сознании как «Картезианском Театре», в котором смысловые действия зависят от «главного режиссера» – самости, Деннет имеет в виду позиции не столько философов прошлого, сколько современных его коллег. Многие из них вовсе не склонны отказываться от идеи реальности сознания и центризма самости и тоже апеллируют к науке (К.Поппер, Дж.Экклз, Дж.Фостер, Дж.Сёрл, М.Локвуд, К.Мак Гинн и др.). Второй момент, который также важно иметь в виду, заключается в том, что объектом критических атак американского философа является не толь-

ко менталистский вариант дуализма, но и его материалистический двойник, который он называет «*Картезианским материализмом*». Он свойственен не только философам, но и когнитивным ученым. «Ученые и философы могут достигнуть ту или иную форму консенсуса в пользу материализма, – говорит Деннет, – но освободиться от старых дуалистических образов значительно труднее, нежели это полагают современные материалисты... это требует весьма опасной корректировки наших привычных способов мышления...»⁴ В той или иной форме «картезианские материалисты» воспроизводят идею «шишковидной железы» Декарта, чаще всего в виде главного «нейрона» – физического аналога ментальной самости, собирающего чувственную информацию, редактирующего ее и дающего команды поведению. Этому нейрону, или «центру», приписывается великое таинство – интеракция сознания с нейрофизиологическими процессами мозга. Между тем, объяснение сознания в терминах физических процессов мозга всегда существенно неполно, поскольку оно упускает содержательный (когнитивный) аспект сознания.

Миражи «феноменального сада» в свете гетерофеноменологии

Стратегически решающую роль в наступлении Деннета на дуализм играет опровержение им интроспективизма и феноменализма (или феноменологии); не доказав ложности представления о существовании ментальных феноменов опыта и их «прямого осознания» (или внутренней репрезентации), нельзя опровергнуть иллюзии «Картезианского Театра». Продолжив линию Л.Витгенштейна, Н Гудмена, У.Селларса и других философов-аналитиков, разоблачавших «миф данного», он подвергает этот миф дальнейшей и более детальной деконструкции.

Со времен Локка, Юма и Беркли литературы на тему опыта, говорит Деннет, накопилось предостаточно. Вместе с тем ситуацию в целом можно оценить как путаницу: и ученые, и

философы запутались в лабиринте проблем, связанных с качественными характеристиками опыта, выбраться из которого трудно. Томас Нагель утверждает, что по мере приближения к субъективному миру сознания мы вынуждены оставить за спиной объективный мир науки и обратиться к «точке зрения от первого лица». Даже революционизированная наука, полагает он, будет не в состоянии совладать с субъективными свойствами сознательных ментальных процессов⁵. Дж. Сёрл усматривает ограниченность в нынешнем понимании объективности и даже признаки кризиса науки в том, что та не в состоянии преодолеть асимметрию между научным подходом к объяснению интеллектуальной деятельности и точкой зрения здравого смысла, опирающейся на субъективный мир ощущений и чувств⁶. Мысль о неподвластности субъективности объективным методам в их современном понимании в той или иной мере разделяют Майкл Локвуд, Нэд Блок и другие.

У Деннета другая позиция: дело не в ограниченности науки, а в ограниченности философского воображения. Несмотря на то, что в понимании опыта многое остается еще неясным, феноменологии следует бросить «радикальный философский вызов». Вызов включает решение двух взаимосвязанных задач: во-первых, показ несостоятельности интроспекции и, во-вторых, доказательство иллюзорности «данных опыта».

Главную причину путаницы и у философов, и у психологов Деннет видит в том, что все они продолжают опираться на интуицию о самих себе и приписывают ей, говоря словами Р.Рорти, «привилегированный статус». На базе этой интуиции возникло множество поддерживающих друг друга доктрин, горизонт которых ограничен стенами «Картезианского Театра» с его Центральным Наблюдателем. Несмотря на то, что в его стенах возникает масса неразрешимых парадоксов (парадокс регресса, парадокс никем не означенного Означителя, парадокс Наблюдателя, парадокс ощущений и др.), а

идея Театра противоречит новым научным данным об опыте, попытки разрешения парадоксов предпринимаются, не выходя за его стены.

На протяжении многих лет Деннет пристально изучал накопленные в когнитивных науках, нейронауках и психологии факты о том, как нам представляются «данные опыта». Вывод, сделанный на их основе, состоит в том, что испытуемые субъекты часто не в состоянии дать непротиворечивые ответы на вопрос о том, какими именно «данными» они оперируют и каково место их Я в собственном опыте; многое из того, что интуитивно им кажется непосредственно воспринимаемым, на самом деле они вообще не воспринимают, а что они в действительности воспринимают, их «Я» не видит. Исследователи сталкиваются с фактом, что конкретный опыт, как он представляется субъекту, трудно точно зафиксировать; его ткань изменяется по мере описания, зависит от времени описания, трансформируется в ходе обучения и приобретения знания. Отчеты субъектов о своих внутренних переживаниях включают самокорректировку, зависят от имеющегося у субъекта понятийного багажа и массы других факторов. Такого рода примеры, считает Деннет, делают сомнительной идею о приватном мире, к которому испытуемый имеет безошибочный и привилегированный доступ, а вместе с этим и идею о сознании как Театре или Сцене, наблюдаемой и контролируемой единым режиссером – самостью. Скорее они оказываются свидетельствами того, что человеческие существа являются закоренелыми мистификаторами в отношении их собственного чувственного опыта и мышления. Не случайно специалисты по искусственному интеллекту, занимающиеся созданием понимающих язык компьютерных систем, игнорируют «магию феноменологии». В значительной мере это происходит «в силу их убеждения, что феноменология, какой бы реальной и привлекательной она ни казалась, является нефункциональной – колесом, которое крутится, но не приводит в движение ни одну важную машину восприятия»⁷.

«Дисквалификация квалиа»

Со времён Локка философам не давал покоя вопрос, что собой представляют (онтологически) качества нашего опыта, когда мы видим, например, красный закат, слышим звук грома, нюхаем цветок или вкушаем пищу. После того как под напором физического знания цвета, запахи, звуки, вкусы были изгнаны из «внешнего» мира, современные авторы стали искать для них безопасное место в черепной коробке, приспособив для этого различные имена: «сырые чувства», «феноменологические качества», «внутренние свойства сознательных опытов сознания», «качественное содержание ментальных состояний». В последнее время в литературе наиболее употребительным стал термин «квалиа» (от лат. *qualia* (*quale*) – предмет обсуждения, свойства, качества). Деннет находит этот термин удобным для последующего обсуждения, с той оговоркой, что главная задача состоит не в придании нового смысла этому термину, а в его «дисквалификации». Только таким ему видится подход к проблеме квалиа—«мучительно спутанному клубку все более растущих и закручивающихся вихрями мысленных экспериментов, жаргонов, аллюзий ...и попусту потраченных усилий»⁸.

В свое время Локк задался вопросом, где находятся «вторичные качества», например, цвет, – в мозгу или во внешнем мире? Несмотря на то, что после него основательно исследована физика цвета и доказано, что ощущение цвета зависит от отражения световых волн определенной длины, ясного ответа на этот вопрос до сих пор нет. В стандартном современном учебнике о мозге, например, говорится, что «цвета» как такового в мире нет, есть только множество световых волн разной длины; цвет существует только в глазах и мозгу зрителя. В данном определении, говорит Деннет, явное противоречие. Мозг и глаза находятся в том же самом физическом мире и сами имеют цвет. Где и в каком виде он там прячется? Неясность существует и относительно объективного местоположения цвета: разные отражательные поверхности

могут давать один и тот же цвет, а одинаковые поверхности при разном освещении – разный цвет. «Это давняя философская головоломка, которой сегодня мы должны взглянуть в лицо»⁹.

Посмотрим, какую альтернативу Деннет предлагает субъektivизму, чтобы справиться с ней.

«Вторичные качества», признает Деннет, чрезвычайно резистентны для прямолинейного и четкого (философского) определения. Имеет смысл за подсказками обратиться к эволюционным гипотезам ученых, хотя философские спекуляции здесь более чем уместны. Ему импонирует высказанная рядом ученых (К.Экинс, Н.Хэмфри и другие) мысль о коэволюции цветового зрения и цветового кодирования объектов. «С самого начала цвета были созданы для того, чтобы быть видимыми теми, кто создан для того, чтобы видеть их»¹⁰. «Изначально существовали различные отражательные свойства поверхностей, реактивные свойства фотопигментов и т.д., а Мать Природа развила из этих сырых материалов эффективные взаимоприспособленные системы «цветового» кодирования – «цветового» видения («color»-coding, «color»-vision systems), и среди свойств, которые возникли из этого дизайна, оказались такие, которые мы, нормальные человеческие существа, называем цветом»¹¹. Тот факт, что синий кобальт и синее крыло бабочки мы воспринимаем как синий цвет, есть побочный продукт этого исходного эволюционного процесса, который породил цветовое зрение в единстве с цветовым кодированием.

Данная эволюционная идея все же не отвечает на вопрос, что такое цвет и где он находится. Предположение Деннета состоит в следующем: отражательные свойства объектов являются причинами, обуславливающими различные дискриминационные состояния, которые в свою очередь задействуют лежащие в их основе эволюционно встроенные диспозиции, а вместе с ними приобретенные диспозиции и привычки разного уровня сложности. У владеющих языком

человеческих существ дискриминационные состояния действуют приобретенные диспозиции к вербальным суждениям в отношении «цвета» различных вещей.

В данном случае это каузально объяснимый процесс, не требующий ничего эпифеноменального. А раз так, процессы, которые при этом происходят в мозгу, могут в принципе происходить и в машине. Когда роботу дается задание распознать различие в оттенках красного цвета на американском флаге и на одежде Санта Клауса, он выдает ответ в цифровом измерении, например, первый красный цвет #163, а второй #172, то есть разница составляет # 9 единиц¹². Конечно, существует огромное различие в комплексах диспозиций, на основе которых эту задачу выполняет робот и, с другой стороны, человек, но тем не менее это не качественное различие. «Я утверждаю, что у нас нет никаких квалиа вообще. Тот вид различия, который, как думают люди, существует между любой машиной и любым имеющим опыт человеческим бытием, ...я решительно отвергаю: такого вида различий не существует»¹³.

В суммарном виде негативный тезис Деннета в отношении феноменологической стратегии выражен в «Сознании объясненном» следующим образом: «Самой естественной вещью в мире является представление о сознании как действующем в некоем виде «Картезианского Театра»... Но стоит нам со всей серьезностью посмотреть на происходящее за его кулисами (в науках о мозге, в эмпирической психологии), как обнаруживается, что в действительности мы не видим того, что, как нам казалось, мы видим на его сцене. Огромная пропасть между феноменологией и физиологией немного сужается; мы видим, что некоторые «очевидные» черты феноменологии вообще не являются реальными: не существует заполняемости воображения, не существует внутренних квалиа, не существует центрального источника значения и действия, не существует магического места, где происходит понимание. «Картезианского Театра» в действительности не существует...»¹⁴.

Объективизм гетерофеноменологии, или как возможно исследовать сознание эмпирически

Восстания против дуализма, как известно из истории философии, предпринимались не раз, но они всегда заканчивались появлением реформированных форм дуализма с более софистичной аргументацией. Какую методологию предлагает Деннет, чтобы окончательно положить Декарта на лопатки?

Уже в первой его книге «Содержание и сознание» (1969) философом была сформулирована стратегия, которой он остался верен и позднее. Суть ее состоит в следующем: во-первых, акцент на содержательной, а не на нейрофизиологической стороне сознания; во-вторых, объяснение сознания в обход ментального и феноменального; в-третьих, исследование сознания «с точки зрения третьего лица» (the third-person perspective). Этот метод он называет *гетерофеноменологией* (противопоставляя его *ауто-феноменологии*, апеллирующей к внутреннему опыту субъекта, или «точке зрения от первого лица» (first-person perspective).

Гетерофеноменологию Деннет представляет как нейтральный и *эмпирический* метод исследования. Эмпирические методы широко используются в экспериментальной психологии и когнитивных науках—анализ поведенческих стереотипов, исследование физиологических процессов мозга вплоть до агрессивного вторжения в мозг. С их помощью достигнут ряд проверяемых фактов. Тем не менее эти приемы являются ограниченными: на их основе невозможно строить теории сознания, обладающие предсказательной силой. Предсказывать в их рамках – это все равно что гадать, где и когда ударит молния. Ошибочно думать, что сознание можно объяснить исключительно нейрофизиологией и физическим поведением.

Деннет выделяет и другие моменты. Эмпирически исследовать сознание, значит исследовать с *нейтральной* (объективной) точки зрения то, о чем сам субъект говорит как о своем ментальном мире и выносит о нем суждения. «Нормально

достаточным условием для того, чтобы иметь опыт чего-то, является последующий вербальный отчет»¹⁵. «Флора и фауна феноменального сада», принимаемая нами за реальности, в действительности кажущаяся, реально существуют только отчеты, верования, мнения, суждения. В целом можно сказать, что гетерофеноменология Деннета переориентирует анализ с внутренних и феноменальных аспектов опыта сознания на его внешние лингвистические, когнитивные и поведенческие аспекты. (В современной литературе эта точка зрения именуется «когнитивизмом»).

Издаваемые субъектами речевые шумы и другие коммуникативные средства он предлагает рассматривать как транскрипты, или *тексты*, анализ которых позволяет обнаружить множество регулярностей и зависимостей. Тексты не являются чем-то только лингвистическим. Например, мир «Мадам Бовари» может быть репрезентирован и в виде книжного текста, и видеоряда, и театрального действия, и с помощью других семиотических средств.

Следующий шаг в эмпирическом исследовании сознания – *движение за текст*. Деннет обращает внимание на сходство работы с текстами, проводимой исследователем сознания, с герменевтической интерпретацией текстов литературоведами и анализом компьютерной информации специалистами по искусственному интеллекту. Сходство состоит в возможности *отрыва от текста*. Литературный критик может двигаться за пределы текста, созданного, например, А.К. Дойлом, и интерпретировать мир Шерлока Холмса, отвлекаясь как от реального прототипа героя, так и биографии автора. Точно так же гетерофеноменолог может рассматривать высказывания и суждения как ведущие собственную жизнь, отвлекаясь от связи этих высказываний с реальными референтами и с предполагаемым «автором» – сознанием.

Возможность двигаться за текст указывает на главную тайну сознания. По Деннету, она состоит не в наличии в физическом мозгу ментальной реальности или загадочного нейро-

на, а в том, что *мысли сами себя мыслят*: фантазия субъекта плетет тексты о самом себе и других людях, заново переписывает их, накладывает поздние тексты на ранние, редактирует их и обновляет. Отсюда следует одно из принципиальных положений нейтрализма — *множественность реализации* (или инкарнации): там, где мысли сами себя мыслят, не имеет значения, в ком или в чем реализуется мыслительный процесс. Объект реализации может быть органическим мозгом, физическим компьютером, институтом или организацией. Например, заложенная в компьютере информация имеет элемент самотворчества. Подобно тому как мы можем анализировать художественное произведение с точки зрения выведения из него возможных событий, непредусмотренных автором, производимая компьютером информация тоже может интерпретироваться с точки зрения самотворчества новой информации. Ее невозможно редуцировать к физическому веществу, дизайну или исходной программе компьютера. Точно так же мы не можем объяснять интеллектуальные процессы человека только физическими и химическими процессами или дизайном мозга.

Метафизический вопрос, возникающий в отношении деннетовского эмпиризма и нейтрализма, состоит в следующем: что собой представляет гетерофеноменологический мир, в котором мысли сами себя мыслят, а тексты творят другие тексты? Этот мир, отвечает Деннет, *виртуальная реальность*. Мир субъекта населен множеством воображаемых объектов, «но если мы спросим, что собой представляют эти объекты и из чего они сделаны, мой ответ таков: *не из чего!* Из чего сделан мистер Пиквик? Не из чего»¹⁶. В отличие от мозга или жесткой конструкции компьютера, у воображаемого мистера Пиквика нет пространственно-временных характеристик.

Из сказанного видно, что деннетовская онтология является не альтернативным объяснением тех же самых феноменов, которые присутствуют в модели «Картезианского Теат-

ра», а их элиминацией. Главный акцент здесь сделан на когнитивных, лингвистических, семиотических аспектах сознательных процессов. Согласно картезианской модели, если мне кажется, что Я являюсь единой самостью, следовательно, мое единое Я существует, если мне больно, значит боль существует. В деннетовской онтологии кажимость самости и субъективных образов не есть признак их онтологического бытия. Существуют только суждения, верования о том, что у меня есть некоторое состояние сознания, и только они объективно (интерсубъективно) верифицируемы. Опыт боли становится болью при условии отчета индивида о ней, а отчет эмпирически проверяем при исследовании неполадок организма. Ведь субъективная боль может быть и фантомом.

По Деннету, люди являются социальными самостями и многое в их ментальных способностях, включая ощущаемые качества опыта и эмоции, встроено через коммуникации с другими людьми и через обучение языку. Для того, чтобы объект обладал признаками сознательности, нужно, чтобы у него был определенный тип информационной организации с широким набором когнитивных сил (таких, как сила рефлексии и сила репрезентации). Данный тип внутренней организации не возникает автоматически вместе с так называемой «чувствительностью» (*sentience*) и реакцией на окружающую среду. Его нельзя считать атрибутом млекопитающих, теплокровных или позвоночных. Это тип организации, сложившийся только в одном виде животных – *homo sapiens* и никаких других. Другие виды животных имеют в чем-то схожие нейрофизиологические организации, но различия между человеком и ими столь велики, что апелляция к примеру других животных *не имеет смысла*. Как не имеет смысла приписывать сознание человеческим младенцам, не владеющим языком. «Вид информационной унификации – наиболее важное исходное условие *нашего* типа сознания – не есть что-то, что дано от рождения, он не составляет часть нашей внутренней и «жестко фиксированной» конституции (*hard writing*), но в

удивительно большой мере является артефактом нашей погруженности в человеческую культуру»¹⁷.

Интерпретативизм интенциональной установки

Многие комментаторы считают, что антикартезианским аргументам Деннета нельзя отказать в убедительности. Но как быть с вызовом, брошенным физикалисту Францем Brentano, который выдвинул тезис, что признаком бытия ментального является интенциональность наших верований о мире и о себе? Куайн счел понятие «интенциональность» излишним в физикалистской картине мира и отбросил его. Деннет с ним не согласился: конечно, это понятие нельзя включить в каузальное объяснение, но мы не можем отбросить факт, что характеристикой большинства произносимых нами текстов является *интенциональная направленность*. Деннет предложил весьма оригинальную трактовку интенциональности. (Близкий ей смысл он нашел в работах Ч.Тейлора и в особенности Дж. Энскомб).

В объяснении мира, говорит Деннет, мы пользуемся тремя объяснительными стратегиями, или установками: мы прибегаем к *физической установке*, когда нам нужно получить механистическую картину объекта; к *установке дизайна*, когда нам важна роль структуры или организации в функционировании объекта; когда же требуется объяснить поведение объекта, наиболее эффективной стратегией является принятие *интенциональной установки* (intentional stance). Только первые две установки – установка дизайна и физическая установка – являются механистическими и каузальными, то есть наделены *онтологическим* статусом. Интенциональная установка не имеет его, она *нормативна*, зависит от правил нашей социолингвистической практики, есть дело *решения и прагматического выбора*, а не *открытия*, как первые две.

Признание направленности наших верований на что-либо у Деннета не означает, как это было у Brentano, признания их необходимой связи с сознанием, или ментальным. Это

есть признак того, что нами всегда принимается установка на интерпретацию *поведения* исследуемых объектов. Эта бихевиористская установка имеет тот смысл, что производимые субъектами тексты могут быть *интерпретированы* как их верования, желания, намерения и что нормой последних является *рациональность*. Это относится к *объяснительной стратегии* прагматического предсказания поведения любого объекта, будь то человеческая личность, животное или системы, у которых нет сознания, например, компьютер и артефакты.

Бихевиоризм интенциональной установки у Деннета имеет более широкий смысл, чем в классическом, или логическом, бихевиоризме. Мир рассматривается им в виде иерархии интенциональных систем или уровней, в соответствии с которыми следует строить понимание взаимодействия неживой природы, живой природы и человека. Не все интенциональные системы являются людьми. Можно приписывать верования и желания собакам и рыбам и таким образом предсказывать их поведение. Данная процедура уместна и для предсказания поведения машин. *«Допустив наличие у компьютера определенных верований (или информацию) и желаний (или функций предпочтения) успешно провести шахматную игру, я могу при благоприятных условиях вычислить наиболее вероятный следующий шаг компьютера в случае допущения посылки о рациональном использовании компьютером верований и желаний»*¹⁸.

В отличие от сторонников реализма, продолжающих считать интенциональность внутренним свойством организма, а верования и желания – ее отражением (такой позиции придерживается, например, Джерри Фодор), Деннет утверждает, что интенциональный паттерн можно считать реальным, но не в смысле отражения уникальной внутренней конституции агента, а в смысле проявления *общих природных структур*. Подобно тому как мы допускаем, что будильник зазвенит в положенное время, поскольку он так был спроектирован

человеком, не приписывая ему при этом внутреннюю интенциональность будить человека, точно так же мы не должны считать интенциональность особым внутренним качеством индивида.

Интерпретативизм интенциональной установки Деннета вполне возможно расценивать как инструментализм и ирреализм. (Именно так эту теорию определил Р.Рорти). Деннет пытается обойти опасности инструментализма и ирреализма с помощью натурализма; он объективирует интенциональность с помощью дарвиновской теории естественного отбора. В книге «Интенциональная установка» (1986) сама биологическая эволюция рассматривается им с точки зрения разворачивания интенциональной установки. Структуры интенциональности, присущие человеку и животным, он относит к особыми случаям природного дизайна. Человеческая интенциональность, включая интерпретативизм интенциональной установки, оказывается производной по отношению к первичной интенциональности Матери-Природы. Именно в ней объективно, то есть без какого-либо агента, работает алгоритм «Машины Дарвина». Именно она лежит в основе наших как врожденных, так и приобретенных диспозиций.

Если у Brentano понятие «интенциональность» раскололо и Вселенную, и науки, то такое толкование интенциональности, полагает Деннет, связывает науки о физическом с науками о поведении человека.

«Модель Множественных набросков», язык и компьютерная аналогия

Допустим, картезианское представление о сознании и самости и интроспективная методология являются философски нездоровыми и научно необоснованными, но что можно предложить взамен? По Деннету, единственной альтернативой может быть функционалистская трактовка сознания. В современной философии сознания функционализм представлен



Теодор В. Адорно



Макс Хоркхаймер (1895–1973).
Немецкий социолог и философ,
сотрудник Т.В.Адорно по франк-
фуртской школе – влиятельному
направлению критической соци-
альной философии. В течение
длительного времени руководил
Франкфуртским институтом со-
циальных исследований.



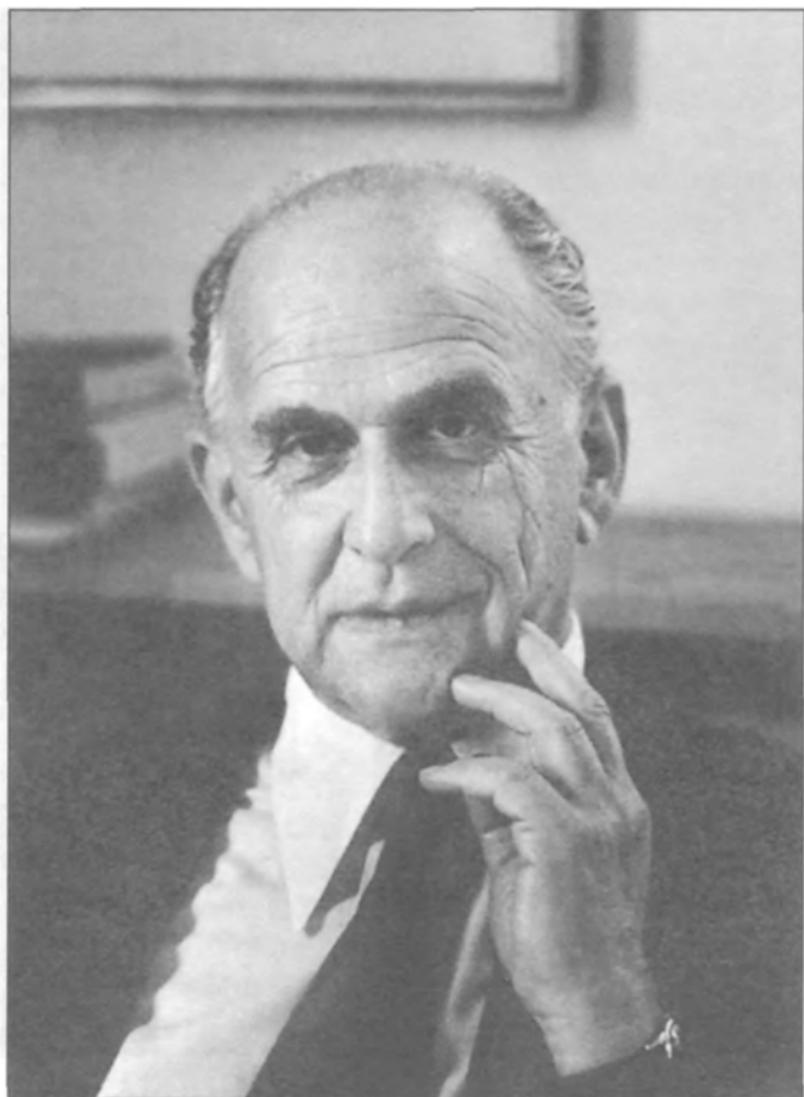
Мартин Бубер



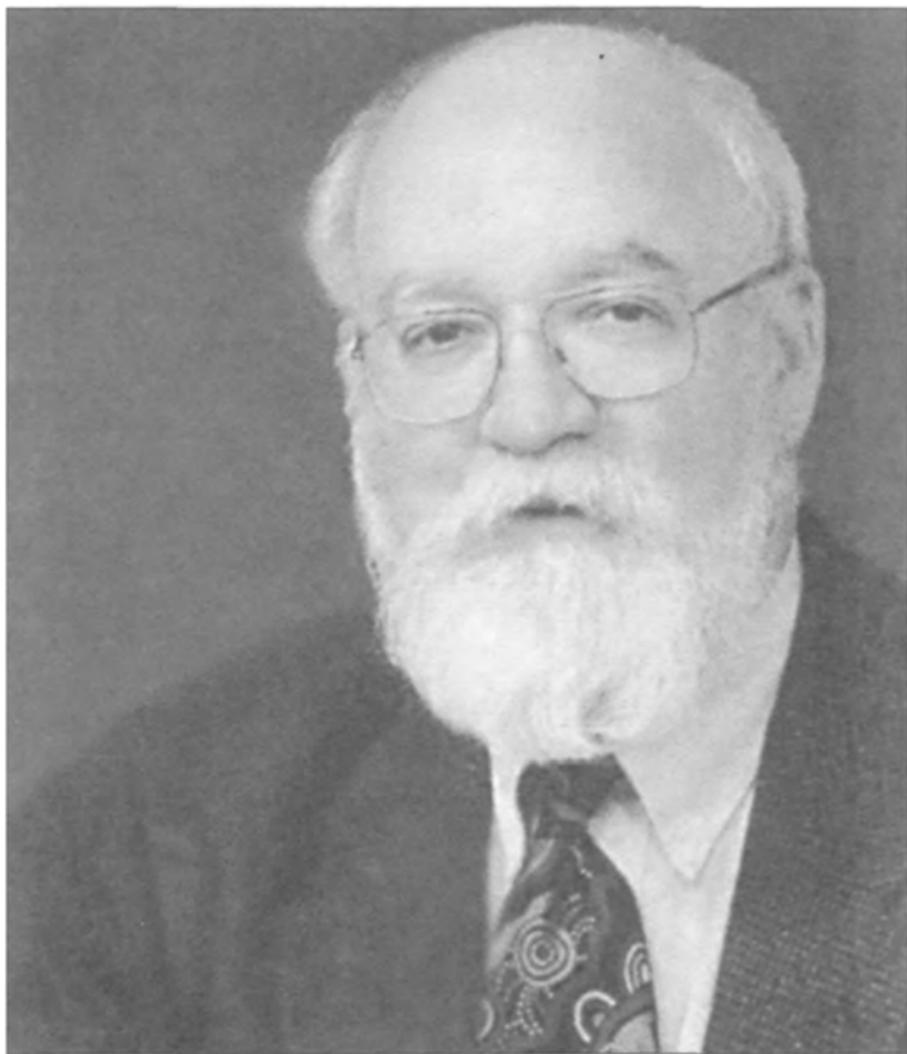
Альфред Айер



Арнольд Гелен



Нельсон Гудмен



Дэниел Деннет

Daniel Dennett

Edited by

ANDREW BROOK

Carleton University

DON ROSS

University of Cape Town



CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

Титульный лист книги «Дэниел Деннет». Кэмбридж, 2002
(Издание серии «Современная философия в фокусе»)



Уиллард Куайн

множеством версий, и мы не будем на них останавливаться. Более или менее общая идея состоит в следующем: то, что мы называем сознательными состояниями, следует считать не видами физического или ментального, а функциональными состояниями. Эту реляционную установку разделяет и Деннет: у сознания нет атрибутивных свойств, а есть только функциональные отношения. Конечно, описывать отношения без свойств сложно. Лучше всего для этого подходит язык метафор.

Деннет предлагает заменить образ «Картезианского Театра» принципиально иным образом сознания. Он называет его «Моделью множественных набросков» (the Multiple Drafts model). Фигурируют и другие названия: «Мягкая программа компьютера» (Software), «Виртуальная машина» (Virtual Machines), «Пандемониум Гомункулов» (Pandemonium of Homunculi). В последних работах он использует для образа сознания другую метафору – быстро преходящая «известность» или «слава» (fame) в конкуренции с другими «стремящимися к известности» содержаниями. Все это только метафоры для картины сетевого, «глобального» функционирования мозга и сознания.

Согласно «Модели множественных набросков», картина происходящих в голове процессов предстает в следующем виде. Мозг человека получает поток информации, поступающей из внешнего мира или организма (input). Он ее перерабатывает, подвергая все большей и большей дифференциации и спецификации, в процессе чего генерируется что-то вроде сетей, черновых набросков или, как он называет их, «драфтов» (drafts). Драфты мультиплицируются разнообразными частями мозга и в разных сочетаниях (отсюда Multiple Drafts). «В соответствии с моделью множественных набросков, – пишет Деннет, – все вариации восприятия и, конечно, все вариации мысли или ментальной активности осуществляются в мозгу параллельными, мультитрековыми процессами интерпретации и обработки чувственных inputs. Поступа-

ющая в нервную систему информация подвергается непрерывной «редакторской ревизии»¹⁹.

Реакции на получаемую информацию, процессы ее дифференциации и редактуры происходят непрозрачными для сознания способами. Порою разные участки мозга одновременно реагируют на несколько потоков информации, производя противоречивые драфты. Одни драфты могут исчезать, не оставив следа, другие становятся приоритетными, перекрывая или подавляя иные драфты, а самые «упорные» заявляют о своем присутствии «через пресс-релиз в виде вербального поведения»²⁰. Смысл этой модели – нарисовать децентрализованную картину функционирования сознания, показать, что в нашей голове трудится не один имеющий жесткую бюрократическую систему гомункул, а множество, и каждый сознательный акт представляет собой что-то вроде эпидемического взрыва (пандемониума) гомункулов, выполняющих разнообразные функции и говорящих на разных языках. Центра или главной точки, куда стекаются и где преобразуются разнообразные потоки драфтов, не существует. Тем не менее, это не мешает целостному восприятию объектов. Процесс обретения целостной картины объекта чем-то схож с просмотром кинофильма: мы воспринимаем содержание фильма целиком, в то время как отдельные эпизоды (драфты) промелькнули вне последовательности.

Непрерывно производимые и переплетающиеся драфты не образуют какофонии, и человек с нормальным мозгом действует разумно и по обстоятельствам потому, что в работу драфтов свою лепту вносят разного типа диспозиции. Прежде всего несомое ими содержание зависит от *биологически встроенных* диспозиций (они включают в себя притягательность к одним вещам, неприятие других и многое другое), которые в свою очередь зависят от спроектированного Матерью-Природой дизайна человека. Помимо них производимые драфты испытывают влияние *приобретенных в социуме и обучении паттернов*. К последним относятся диспозиции по

произведению речевых комментариев о происходящем внутри и вне человеческого бытия.

Возникает вопрос, каким тогда должен быть теоретический язык и уровень описания мультитрековой функциональной организации сознания? На этот вопрос у Деннета есть вполне определенный ответ. Язык нейрофизиологии для этого недостаточен; необходимый нам уровень описания и объяснения сознания аналогичен (хотя и не идентичен) тому, который называют в описании компьютеров «software level». Главная задача состоит в том, чтобы понять, как человеческое сознание реализуется в операциях *виртуальной машины*, созданной культурой в мозгу. «Понятия компьютерной науки дают подпорки для необходимого нам воображения, если мы хотим продрааться через terra incognita между феноменологией, какой она представляется нам по нашей «интроспекции», и нашими мозгами, о деятельности которых рассказывает наука. Рассуждение о наших мозгах как информационно-процессуальных системах поможет постепенно рассеять туман и увидеть путь сквозь этот великий провал, показывая, как же это может быть так, что наш мозг продуцирует все феномены»²¹.

Подытоживая, можно сказать, что, согласно «Модели Множественных Набросков», архитектура сознания имеет три уровня. В самом основании находится структура мозга и нейронная активность, своего рода органический «hardware». Над ней надстраивается «software» – абстрактная формальная система, или содержательность в форме функционирования виртуальной информационной программы. «Software» использует «hardware» мозга для возведения третьего уровня. Он состоит из набросков, или драфтов, которые составляют нашу реальную речь и поведение.

В деннетовской «архитектуре сознания» многое еще остается неясным. В частности, самое загадочное звено – где и как в мозгу довербальные «содержательные драфты-специалисты», или, как Деннет их еще называет, «демоны», вступают

в интеракцию со «специалистами, знающими слова и грамматику» (иначе говоря, как стыкуется биологическое и социальное). Многие в прояснении этой встречи, по его мнению, зависят от дальнейших эмпирических исследований мозга. Тем не менее уже сейчас можно сказать, что бытующая «бюрократическая» модель, согласно которой содержательные драфты передаются по эстафете некоему «Центральному означивателю», пассивно придающему им смысл и вербальную форму, не соответствует фактам. Деннет придерживается гипотезы, согласно которой связь невербального с вербальным осуществляется не на основе диктата первого, а на основе принципа оппортунизма, параллелизма, взаимной коррекции и обратной связи. Содержательные драфты влияют на выбор слов, однако и слова в свою очередь влияют на характер несомого ими содержания. Поэтому жесткой демаркации между невербальными и вербальными процессами мозга провести невозможно.

Итак, по Деннету, доминантным фактором сознания, влияющим на все уровни мышления, является язык. Слова выступают катализаторами, ускоряющими коммуникацию одной части мозга с другой. Структуры грамматики, дисциплинируя привычки мышления, формируют диспозиции, с помощью которых мы апробируем наши «базы данных». Усваиваемые в процессе обучения структуры социальных паттернов руководят нами и побуждают задавать себе и другим людям соответствующие обстоятельствам вопросы. Одним словом, язык и в целом семиотические системы являются активными средами, в которых мы каждый раз заново сотворяем себя и свое сознание.

Деннет делает шаг в сторону более широкого, можно сказать, метафизического вывода. Ему импонирует высказанная рядом когнитивных ученых гипотеза о том, что естественный язык – самый важный и оригинальный артефакт из всех созданных человеком – в совокупности с нашим мозгом, являющимся его органическим носителем, можно рассматри-

вать как *первое изобретение универсального компьютера*. В свете этой гипотезы в сознании вполне правомерно видеть виртуальную машину, «непроизводительно имплантированную в параллельный hardware, которым нас снабдила эволюция»²².

Для понимания специфики деннетовского натурализма важно иметь в виду еще один момент. Деннет принял на вооружение ряд идей социобиологов, в частности, идею о том, что с появлением человека возник новый вид репликаторов – культурных единиц, которые, как и гены, подвержены действию естественного отбора. Ричард Докинс придумал для них имя – *меме*. Меме – это сложные репликаны, «единицы культурной трансмиссии, или единицы имитации», такие как идеи колеса, одежды, прямого угла, алфавита, календаря, исчислений, шахмат и так далее. Культура явилась эволюционной новацией не только в плане появления возможностей для творчества артефактов, но и в смысле внесения изменений в дизайн самой природы благодаря влиянию на человеческое сознание и мозг. Подобно вирусам, мемме ищут для себя подходящую среду для заселения. «Как только в мозгу выстроились входные и выходные пути для колесниц языка, они вскоре были *паразитически освоены* (и я говорю об этом буквально) сущностями, которые эволюционировали для того, чтобы захватить эту нишу: мемме»²³.

Это позволяет по-новому посмотреть на бытие самости. Привычное представление о самости как самоактивном агенте, полезное для социальных и психологических целей, в теоретическом отношении несостоятельно. Самости плетутся из мемме и дискурсов, соединяясь в более или менее когерентные узлы. В статье «Почему каждый из нас является новеллистом» Деннет придумал для самости метафору «центр нарративной гравитации» (по аналогии с физическим центром тяжести), чтобы показать присутствие и в то же время виртуальность самости или воображаемой автобиографии²⁴. Утверждать, что только человеческий мозг и сознание творят

самость, – ошибочно. Чаще всего не столько мы плетем рассказы о себе, сколько рассказы плетут нас. Подобно другим артефактам культуры, «центры нарративной гравитации» постоянно меняют свой статус и положение.

Если феноменальный мир есть не что иное, как создаваемая нашими нарративами иллюзия, возникает вопрос, может ли иммунный к «миражам феноменологического сада», но подражающий человеческому когнитивному поведению робот (или зомби) считаться таким же осознающим себя самостоятельным бытием, что и человек? Ответ Деннета: «да» и только «да». Главным признаком сознания является как раз то общее, что имеется у нас с компьютерами – функционирование когнитивно-информационных процессов. Если человеческое сознание рассматривать в виде некоей виртуальной машины, тогда любой сравнимой с ней *виртуальной машине* можно приписывать сознание. В принципе, говорит философ, «могла бы существовать сознательная самость, чьим телом был бы робот, а мозгом компьютер»²⁵. Это не следует, конечно, понимать в том смысле, что нынешние компьютеры являются осознающими себя самостями. Деннет оговаривается, что, во-первых, речь идет о философской гипотезе и, во-вторых, что на сегодня специфический жаргон компьютерных наук наиболее подходит для описания сознания, хотя смысл компьютерных метафор в философии сознания (как и смысл биологических понятий и аналогий в философии) раскрывается только в ее предметном контексте.

Личность как подкласс интенциональных систем

Деннет полагает, что предложенное им на основе гетерофеноменологии толкование понятий «сознание», «самость», «личностное», «свобода воли», «интенциональность» помогает выявить ошибки нашего обычного рассуждения о «личностном» (selfhood) и снимает традиционные конфликты детерминизма и свободы, механистического объяснения человека и моральной ответственности. В практическом от-

ношении данная интерпретация имеет важное значение для юриспруденции, где постоянно встают вопросы о точном содержании понятия «личность» в связи с определением вменяемости, правовой и моральной ответственности подсудимых, а также для этики и социальных наук, где возникает много путаницы из-за неадекватного понимания относящихся к человеку категорий.

В европейской философии и юриспруденции принято как само собой разумеющееся, что существа, относящиеся к *homo sapiens*, за исключением младенцев и психически больных людей, являются «личностями», то есть свободными, вменяемыми и ответственными существами. В таком содержании понятия «личность» переплетаются два смысла – моральный и метафизический. Последний, связанный с понятиями «свобода воли», «самоактивная самость», обычно принимается за основание первого. Такого основания, согласно Деннету, у личности нет, поскольку таких реальностей, как «самость» и «свобода воли», нет в природе. Это – нормативные понятия. Но даже если оставить в стороне метафизику, определения, которые даются личностному, весьма шатки. Авторы, пишущие о личности, обычно не ставят вопрос о *логической правомерности* приписывания какому-то существу почетного звания «личность». Между тем только в случае приведения *необходимых и достаточных* условий мы имеем логическое право говорить о каком-то существе, что оно является личностью.

Обычно, утверждает философ, приводятся шесть таких условий. Считается, что для того, чтобы признать объект личностью, он должен быть: 1) рациональным существом; 2) существом, которому свойственны состояния сознания и которому можно приписывать ментальные или интенциональные предикаты; 3) существом, бытие которого конституируется в зависимости от принятой по отношению к нему установки или позиции другого; 4) существом, способным к взаимности; 5) существом, способным к вербальной комму-

никации; б) существом, способным к самосознанию или саморефлексии²⁶.

Проанализировав каждое из перечисленных условий, Деннет констатирует, что все они являются *необходимыми*, но их нельзя признать за *достаточные*. Это значит, что определение на их основе какого-либо существа как личности всегда может быть подвергнуто сомнению. Общий вывод философа состоит в следующем: понятие «личность» может быть только нормативным и, следовательно, социально обусловленным. Этот вывод должна учитывать юриспруденция, в которой проблема правовой и моральной ответственности упирается в вопрос о том, кого мы можем считать личностью. «Допущение, что некое существо является личностью, оказывается шатким как раз в тех случаях, когда оно особенно практически значимо – при совершении каких-то проступков и возникновении вопроса об ответственности»²⁷. Маркс и Ницше, приписывавшие личности социально-нормативный характер, шли, считает Деннет, верным путем, хотя и не представили для этого логически убедительной аргументации.

При определении «личностного» нам следует отказаться от поиска метафизической основы и принять единственно приемлемую стратегию – стратегию интенциональной установки, приписывающей личности рациональность. О личности можно только сказать, что она относится к подклассу интенциональных систем или к интенциональной системе высшего уровня, владеющей языком и поэтому осознающей себя и отвечающей за свои поступки. «Высший уровень» означает, что у личности наряду с собственными верованиями и желаниями есть верование в наличие желаний у других людей, верование о верованиях других людей относительно их собственных желаний и так далее. Это, конечно, не каузальное определение, но это лучше, чем ничего.

А как быть с моральной ответственностью? В отличие от кирпича или животного человеку свойственно целеполагающее и ответственное поведение. В аналитической философии

фии на этот счет есть несколько позиций. Радикалы считают, что по мере расширения и углубления знания каузальных факторов, детерминирующих поведение личности, мы все больше вынуждены освободить ее от ответственности. Умеренные полагают, что целеполагающее объяснение может быть *присоединено* к механическому объяснению, но отнюдь не вытеснено им или редуцировано. Специфика позиции Деннета состоит в том, что он пытается снять оппозицию механицизма (всеохватывающего детерминизма) и целеполагающего объяснения, доказывая возможность их *совместимости*²⁸. *Брислингман*.

Говоря об интенциональности, мы отмечали, что, по Деннету, в нашем распоряжении имеются три объяснительные стратегии, а именно – физическая установка, установка дизайнера и интенциональная установка. Главная нормативная особенность интенциональной установки – *допущение рациональности* в объясняемой системе, то есть допущение ее разумности в свете приписываемых ей верований, интенций, желаний. (Имеются в виду не только личности, но и компьютер). Обычно мы не ожидаем иррациональной реакции от людей, с которыми сталкиваемся (или от компьютера), но когда они реагируют именно таким образом, мы обращаемся к другим объяснительным стратегиям, прежде всего к установке дизайнера, и ищем разгадку их поведения в органических неполадках. Это происходит, например, в общении с психически нездоровыми людьми. Применение физической установки (механистического объяснения) к поведенческим системам сейчас представляется маловероятным, за исключением очень немногих сфер, вроде хирургического лечения эпилептических припадков.

В целом позицию Деннета относительно ответственности в свете тенденции к расширению механицистского объяснения человека можно оценить как уклончивую. Оптимист, не сомневающийся в прогрессе науки, он выглядит не очень уверенным, когда от него требуется однозначный ответ на во-

прос о том, возможна ли полная гегемония механицистского (физикалистского) объяснения. Слишком много вопросов все еще остается без ответа. С одной стороны, Деннет выступает и против усмотрения антагонизма между механицистским и целеполагающим (интенциональным) объяснениями, и против внешнего «присоединения» одного к другому, заявляя о совместимости двух этих типов объяснения. Тот факт, что мы можем применять интенциональную установку по отношению к компьютерной машине, а механицистскую – к телесной организации людей, свидетельствует об их взаимодополнительности, а не о противостоянии. В то же время Деннет не исключает, что в будущем – «в какую-то последующую неделю» – механицистское объяснение вытеснит интенциональное и мы будем рассматривать личности «как меньшее, чем личностей, во имя их собственного блага». Иначе говоря, физикализм Деннета, как и другие радикальные формы материализма, можно отнести к категории «обещающего материализма», верящего в возможность полного описания человека в физикалистских терминах, но относящего эту возможность в неопределенно далекое будущее.

Деннет и критика

И радикализм предложенного Деннетом проекта объяснения сознания, и провокативность многих его суждений о привычной нам «Вселенной Сознания» не могли не вызвать широкой ответной реакции коллег.

Начнем с позитивных оценок. Практически у всех вызывает восхищение его информированность во всех областях знания, имеющих отношение к исследованию интеллекта, и подчас профессиональная ориентация в последних достижениях в области когнитивных наук, наук об искусственном интеллекте и биологии. Многие пишут о смелости его проекта – представить на самом современном уровне материалистическую концепцию сознания, и считают, что яркая экспозиция функционалистской альтернативы дуализму является на се-

годня наиболее разработанной системой аргументации. Самые хвалебные оценки в адрес Деннета высказал Ричард Рорти. Когда тот доказывает, почему наша теория сознания больше не должна строиться на таких фикциях, как «трансцендентные глубины Я», «самость», «квалиа», его можно сравнить с коперниканцами, заявлявшими, что следует перестать говорить о Земле как центре Вселенной, а также с современными постмодернистами, смело освобождающими наш язык от модернистских псевдореалий. Несмотря на идиосинкразию к европейскому деконструктивизму, у Деннета, считает он, есть веские основания протянуть руку дружбы Ж. Деррида. Правда, для этого ему нужно перестать балансировать «на заборе» между ирреализмом и реализмом²⁹.

Однако очень многие коллеги сомневаются, что Деннету удалось положить Декарта на лопатки. Справиться с феноменальным, субъективным, самостно–личностным при помощи их элиминации еще не значит их объяснить. При всем том, что в когнитивных науках действительно накопился большой массив данных относительно того, что люди обманываются в интроспективных отчетах о своих ментальных состояниях, все же моя боль – это мое реальное чувство боли, а не просто физическая реакция организма и вербальный отчет о ней. Признание такой квалиа несуществующей чересчур контринтуитивно.

Широкие дебаты вызвало толкование Деннетом объективизма. Что вообще значит объективно объяснить сознание? Согласно гетерофеноменологическому методу Деннета (по определению нейтрального и объективного) это означает, что в объяснении сознания мы не должны прибегать к ментальному или субъективному. Однако многие философы высказывают серьезные сомнения относительно всесилы панобъективизма. Дж. Сёрл, например, считает, что полувековая атака на сознание с физикалистских позиций, с применением компьютерных аналогий или без них, не смогла ликвидировать асимметрию между отчетом личности о своих внут-

ренных состояниях «от первого лица» и способами, какими описывают эти состояния «с позиции третьего лица». Нормальная рационалистическая и объективная наука должна включить в себя «субъективную онтологию», если и не «вовнутрь», то «наряду»⁴⁰.

Очень часто Деннета упрекают за то, что его модель сознания как «Множественных набросков» прокладывает слишком глубокую пропасть между осознающим себя в речи человеком и лишенными языка живыми существами, включая человеческих младенцев, и одновременно скрадывает пропасть между человеком и машиной. Способная писать повести и играть в шахматы машина оказывается в более родственном отношении с человеком, нежели человек с приматами. И все потому, что для Деннета когнитивный аспект сознания и оперирование знаково-информационной системой – более важный фактор сходства, нежели физиологическое сродство.

В связи с этим серьезные возражения критиков вызывает «семиотический», или «компьютерный», материализм Деннета. Аналогия между человеческими когнитивными процессами и информационными процессами компьютера, говорят они, основана на сходстве синтаксиса. Для придания символам смысла требуется самость, или, если прибегнуть к компьютерному языку, «пользователь» (user), без чего цепочка символов сама по себе лишена смысла. Ведь всегда возникает вопрос о том, кто означает и понимает символические цепочки программ. Один из наиболее часто используемых аргументов против деннетовского «семиотического», или «компьютерного», материализма – аргумент «Китайской комнаты» Дж. Сёрла. Сёрл рассматривает воображаемую ситуацию: в комнате к находящемуся там человеку поступают сообщения на китайском языке, которым он не владеет, но знаком с синтаксическими правилами трансформации иероглифов (то есть, программой). В соответствии с этими правилами он может преобразовывать поступающую извне информацию, и у китайцев, находящихся вне комнаты, может сложиться впе-

чатление, что человек понимает содержание получаемой и отправляемой информации. На самом деле этот человек, как и компьютер, не что иное как машина синтаксической трансформации: он не обладает ни интеллектом, ни семантическим пониманием¹¹.

Разумеется, на все эти замечания у Деннета есть контраргументы. Мы не будем их приводить. Выскажем только несколько собственных, главным образом историко-философских, соображений.

На фоне замешательства философов перед «великой тайной сознания» и тенденции ученых-когнитивистов выводить сознание «за скобки», Деннет смело бросился на штурм «бастииона сознания». Его заслуга, безотносительно к тому, кто в нынешней полемике о сознании находится ближе, а кто дальше от истины, состоит в том, что он попытался на современном когнитивном уровне реализовать старую мечту философов – не впадая в редукционизм, объяснить единство духовно-физического бытия человека. Предложенная им альтернатива как картезианскому дуализму, так и картезианскому материализму, безусловно, неординарна. Он выстраивает ее таким образом, чтобы показать объективный (то есть без допущения агентов или субъектов) характер действующих в мире алгоритмов «Машины Дарвина», «Машины Тьюринга» и «Виртуальной машины сознания», в которой мысли сами себя мыслят. Все эти «машины» Деннет толкует функционалистски: это не какие-то конкретные свойства или особые реальности, это – абстракции, точнее, *функциональные принципы организации*, или абстрактные принципы функционирования систем. Задачу своей исследовательской программы он видит в том, чтобы выявить и показать, как эти абстрактные принципы или алгоритмы работают в природе, в естественном и искусственном интеллекте, в артефактах культуры.

Специфика и смелость проекта Деннета в том, что он не удовлетворился господствующим в аналитической философии

фии социо-лингвистическим подходом и попытался соединить его с натурализмом. Проще говоря, он стремится работать одновременно в социо-лингвистической и в социо-биологической парадигме, а еще точнее – на их стыках. Это очень трудно и, как считают многие, например Рорти, даже невозможно; приходится либо следовать максиме Витгенштейна, согласно которой «границы языка являются границами мысли», либо допускать какие-то доязыковые формы сознательности, но тогда возникает угроза трансценденции и компромиссы здесь невозможны. У Деннета другое мнение. Он считает абсурдной позицию, когда между языком и природой образуют пропасть, ибо сам язык есть результат эволюционного развития. Конечно, лингвоцентризм гетерофеноменологии, интерпретативизм интенциональной установки, реляционизм, прагматизм и многое другое связывают его с традицией Витгенштейна – Райла – Гудмена. Вместе с тем он стремится подправить «лингвистический крен» натуралистическими подпорками: признает природный «базисный инстинкт», лежащий в основе представления об истине, допускает некоторые элементы традиционного реализма (реализм паттернов, законов, уровней), различает физически реальное и интенциональное и приписывает Матери-Природе роль первого дизайнера всех наших установок.

Будущее покажет, насколько исследовательская стратегия «компьютерного материализма» Деннета окажется оправданной. Очевидный факт состоит в том, что она открыла новые горизонты для исследований сознания, обогатила понятийный багаж философии и способствовала прогрессу когнитивной культуры. Своей провокативностью она подлила масла в огонь дебатов и стимулировала многих философов определиться в дилемме: «монизм или дуализм». Огромный поток литературы по проблеме сознания, появившийся в последние два десятилетия XX века, свидетельствует о том, что не только философы, но и ученые ринулись искать новые идеи, аргументы, ставить мыслительные эксперименты в по-

пытках найти ответ на извечный вопрос: «Что такое сознание?» В этом возросшем интересе к проблеме сознания есть заслуга и Деннета.

Для российского читателя философия Деннета может представлять интерес как источник получения информации о характере и направлении дискуссий в англоязычной мысли конца XX века по проблеме сознания и личности, о новых поворотах в обсуждении этой проблематики и современном уровне когнитивной культуры. Те, кто интересуются историей мысли прошлого, найдут в неординарных идеях Деннета репрезентативный материал для размышлений о смысловых и стилевых сдвигах, произошедших в философии XX века.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Dennett D.* Consciousness Explained. Boston, 1991, p. 406.

²*Dennett D.* Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery, 1978, p. XIV.

³*Патнэм Х.* Сознание и машины – В кн.: *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1999, с. 23–52.

⁴*Dennett D.* Consciousness Explained, p. 37.

⁵*Nagel Th.* The View from Nowhere. Oxford, 1986, p. 15.

⁶*Searle J.R.* The Rediscovery of Consciousness. Cambridge Mass., 1992. См. рецензию на эту книгу: *Dennett D.* Review on Searle J.R. «The Rediscovery of Consciousness». – In: Journal of Philosophy, vol. XC, № 4, April 1993, p. 193–205.

⁷*Dennett D.* Consciousness Explained, p. 56.

⁸*Ibid.*, p. 369.

⁹*Ibid.*, p. 371.

¹⁰*Ibid.*, p. 378.

¹¹*Ibid.*

¹²*Dennett D.* Consciousness Explained, p. 374.

¹³*Ibid.*, p. 375.

¹⁴*Ibid.*, p. 434.

¹⁵*Ibid.*, p. 140.

¹⁶*Dennett D.* How to Study Human Consciousness Empirically or

Nothing Comes to Mind – In: «Synthese». Oxford, 1982, vol. 53, № 2, p. 175.

¹⁷*Dennett D.* Animal Consciousness: What matters and Why – In: «Social Research». L., 1995, vol. 62, № 3, p. 703.

¹⁸*Dennett D.* Brainstorms, p. 271.

¹⁹*Dennett D.* Consciousness Explained, p. 111.

²⁰*Ibid.*, p. 135.

²¹*Ibid.*, p. 433.

²²*Ibid.*, p. 218.

²³*Ibid.*, p. 200.

²⁴*Dennett D.* Why Everyone is a Novelist – In: Times Literary Supplement, September 16–22, 1988, p. 96–98.

²⁵*Dennett D.* Consciousness Explained, p. 431.

²⁶*Деннет Д.* Условия личностного – Журнал «История философии», М., 1999, № 5, с. 199–223.

²⁷Там же, с. 222.

²⁸*Dennett D.* Brainstorms, p. 73

²⁹См.: *Деннет Д.* Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина – Журнал «Вопросы философии», М., 2001, № 8; *Юлина Н.С.* Деннет о вирусе – Там же .

³⁰См.: *Searle J.R.* The Rediscovery of Consciousness. Cambridge Mass., 1992.

³¹См.: *Сёрл Д.* Мозг, сознание и программы – В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, с. 376–400.

СОЧИНЕНИЯ

Content and Consciousness. London, Boston, 1969; Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology. Montgomery, 1978; The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul. (Compaunded and ed. with *DRHofstadter*), New York, 1981; Elbow Room: the Varieties of Free Will Worth Wanting. Oxford, 1984; The Intentional Stance. Cambridge, L., 1989; Consciousness Explained. Boston, 1991; Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meaning of Life. L., 1995; Kinds of Minds. Toward an Understanding of Consciousness. N.Y., 1996; Brainchildren, 1998;

Онтологическая проблема сознания. (Перевод *Блинова А.Л.*) – В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998, с. 361–375; Условия личностного. (Перевод *Юлиной Н.С.*) – В журнале «История философии», М., 1999, № 5, с. 199–223; Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина. (Перевод *Юлиной Н.С.*) – Журнал «Вопросы философии», М., 2001, № 8, с. 93–100; Почему каждый из нас является новеллистом. (Перевод *Юлиной Н.С.*) – Журнал «Вопросы философии», М., 2003, № 2, с. 121–130.

ЛИТЕРАТУРА

Юлина Н.С. Дэниел Деннет: концепция сознания и личностного – Журнал «История философии», М., 1999, № 5, с. 192–198; *Юлина Н.С.* Деннет versus Рорти – В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. М., 2001, с. 100–122; *Юлина Н.С.* Деннет о вирусе постмодернизма. Полемика с Р.Рорти о сознании и реализме – Журнал «Вопросы философии», М., 2001, № 8, с. 78–92; *Юлина Н.С.* Дэниел Деннет – В кн.: Новая философская энциклопедия, М., 2000, т. 1, с. 623–624; *Юлина Н.С.* Деннет о проблеме ответственности в свете механицистского объяснения человека – Журнал «История философии», М., 2002, с. 58–77; Dennett and His Critics: Demystifying Mind. Ed. by *Dahlbom B.* Oxford, Cambridge, 1993; Daniel Dennett's «Consciousness Explained». Symposium – In: «Inquiry», vol. 36, 1993, № 1/2.

УИЛЛАРД КУАЙН

Уиллард Ван Орман Куайн (1908–2000) по праву считается крупнейшим американским философом второй половины XX века. Вместе с тем его, несомненно, можно отнести к числу ведущих мыслителей влиятельнейшего философского движения минувшего столетия – *аналитической философии*, получившей широкое распространение в англоязычных странах. Круг интересов Куайна охватывал самые разные области философского знания – от логики и онтологии до эпистемологии и философии языка. Его перу принадлежит полтора десятка монографий, публикация которых имела большой резонанс в аналитическом философском сообществе. Довольно причудливое соединение строгой логической манеры рассуждения с порою весьма «темным» и витиеватым стилем изложения делает работы Куайна одновременно захватывающими по силе и глубине проникновения в проблемы и труднодоступными даже для подготовленного читателя. Как бы то ни было, без творчества Куайна невозможно представить себе ни историю американской философии, ни историю аналитического философского движения в XX столетии.

Куайн родился 25 июня 1908 года в Акроне, штат Огайо. Высшее образование получил в Гарвардском университете, где его учителями были знаменитый английский логик и философ Альфред Уайтхед, один из авторов, наряду с Берtrandом Расселом, монументального труда по математической логике «Principia Mathematica», и Кларенс Ирвинг Льюис, последний видный представитель классического американского прагматизма и крупный логик. От последнего Куайн унаследовал

стремление к разработке «эпистемологически ориентированного варианта философии» (Ричард Рорти) и искреннюю любовь к серьезным занятиям математической логикой, что позволило ему стать одним из крупнейших специалистов в этой области. После окончания докторантуры Гарвардского университета Куайн стажировался в Западной Европе. Пребывание в Вене, тогдашней «Мекке» логического позитивизма, и в Праге позволило ему познакомиться с ведущими деятелями этого влиятельного в ту пору философского движения – Рудольфом Карнапом, Морицем Шликом, Фридрихом Вайсманом, Куртом Гёделем. Встречи и беседы с этими философами произвели на Куайна огромное впечатление и сделали его поклонником многих основополагающих идей логического эмпиризма. Вернувшись из Европы в США в 1934 году, Куайн с головой уходит в математическую логику, прежде всего в изучение одной из центральных ее проблем – обоснования математики с помощью логики. Результатом этих занятий стала статья «Новое основание математической логики» (1937) и монография «Математическая логика» (1940). Публикация этих работ ознаменовала существенный прорыв в области логических исследований в американской академической философии. Поиски Куайна были прерваны Второй мировой войной: он ушел добровольцем на флот и прослужил там три года. После демобилизации Куайн возвращается к преподавательской работе в Гарвардском университете, где с 1956 по 1978 годы занимает должность профессора философии. Именно на это время приходится творческий расцвет философского дарования Куайна, выходят в свет его основные произведения, а сам он, по признанию современников и коллег, становится ведущим философом Америки. Он много путешествует, читает лекции в университетах различных стран: Лондонском, Токийском, Нью-Йоркском, Оксфордском, в университете Сан-Паулу (Бразилия) и в некоторых других. В общей сложности Куайн посетил около ста тридцати стран. В 1953–1955 годах он был президентом Ассоциации

символической логики, в 1958 году – президентом Американской философской ассоциации.

Критика догм логического позитивизма. Слава и широкое признание пришли к Куайну в начале 50-х годов после публикации в журнале «Философское обозрение» статьи «Две догмы эмпиризма»¹ (1951). Выше уже говорилось, что как философ и логик Куайн сформировался под сильным влиянием логических позитивистов Венского кружка. И есть доля иронии в том, что философской звездой «первой величины» в англоязычном мире Куайн стал благодаря своей критике как раз логического позитивизма. В статье «Две догмы эмпиризма» он попытался, по известному выражению, свести счеты со своей «прежней теоретической совестью» и подвергнуть критическому рассмотрению некоторые основополагающие идеи доктрины логического позитивизма. Современный эмпиризм, считает Куайн, был обусловлен двумя догмами. Первая из них основана на признании в логике и теории знания принципиального различия между *аналитическими* истинами, определяемыми исключительно значениями входящих в них терминов и не зависящими от эмпирических фактов, и *синтетическими* истинами, значение которых обусловлено эмпирическими фактами. Вторая догма – это *редукционизм*, согласно которому каждое осмысленное эмпирическое высказывание сводимо к терминам, прямо или косвенно соотносящимся с эмпирическими наблюдениями. Эта вторая догма логического позитивизма по сути дела подразумевает, что эмпирическая информация, содержащаяся в определенной научной теории, может быть разделена на отдельные предложения, каждое из которых кроме логических символов состоит из терминов наблюдения, отсылающих к непосредственному опыту. «Обе догмы, – считает Куайн, – недостаточно обоснованы. Одно из следствий отказа от них, как мы увидим, состоит в стирании предполагаемой границы между метафизикой и естественной наукой. Другое – это сдвиг к прагматизму»².

В связи с критикой первой догмы Куайн рассматривает понятие «аналитичность», в связи с критикой второй – понятие «верификация». Последнее понятие играет очень важную роль и в объяснении второй составляющей первой догмы, а именно, эмпирических истин. Как понятию аналитичности, так и понятию верификации принадлежит центральное место в доктрине логического позитивизма. Поскольку основополагающий тезис логического позитивизма состоит в том, что всякое знание, за исключением истин логики и математики, в конечном счете происходит из опыта, то все осмысленные предложения, выражающие какое-либо знание, должны в конечном счете поддаваться верификации. Понятие аналитичности не менее важно для философского самообоснования логического позитивизма. Дело в том, что истолкование истин логики и математики как тавтологий, предложенное Людвигом Витгенштейном в его «Логико-философском трактате» (1921), позволило логическим позитивистам дать такую интерпретацию предложениям логики и математики, которая была совместима с принятой ими общей эмпирической установкой и в то же время учитывала необходимый и всеобщий характер логических и математических высказываний. В этой связи предложения логики и математики рассматривались логическими позитивистами как предложения, истинные или ложные исключительно в силу значений входящих в них терминов. Их истинность или ложность не зависит от обстоятельств, от того, что происходит в мире, и может быть установлена без помощи эмпирических исследований.

Для того, чтобы развенчать первую догму эмпиризма, Куайн прибегает к анализу различных определений аналитичности, встречавшихся в логике и философии, и последовательно показывает их неудовлетворительность для обоснования фундаментального различия между аналитическими и эмпирическими истинами. Прежде всего он обращает внимание на следующее: когда говорят об аналитических истинах, то имеют в виду два существенно различающихся класса

высказываний. К первому классу относятся логически истинные высказывания, то есть такие, которые истинны исключительно благодаря своей логической форме и значению входящих в них логических терминов. Например, предложение: «Если ни один женатый человек не есть счастливый человек, то ни один счастливый человек не есть женатый человек», – является логически истинным, поскольку мы можем установить его истинность, зная лишь значение и способ употребления таких логических терминов, как «если», «то», «ни один», «есть»; при этом нам вовсе не обязательно быть знакомыми со значением таких дескриптивных терминов, как «женатый», «счастливый», «человек». Все утверждения логики и математики относятся к этому классу аналитических высказываний. Однако имеется и другой класс высказываний, которые являются аналитически истинными в более широком смысле, нежели логически истинные высказывания. Они имеют две характерные особенности, которые необходимо принимать во внимание для распознавания их логической природы. Во-первых, для установления истинности таких предложений необходимо понимать значение не только входящих в них логических частиц, но и дескриптивных терминов. Рассмотрим высказывание, которое сам Куайн приводит в качестве примера не логических аналитических высказываний: «Ни один холостяк не есть женатый человек». Истинность этого высказывания не зависит от того, что имеет место в мире; в то же самое время его нельзя считать истинным в силу одной только логической формы. Здесь необходимо быть в курсе не только значения логических терминов, но и значения таких дескриптивных терминов, как «холостяк», «женатый» и «человек». Каждый человек, который понимает русский язык, согласится, что термин «холостяк» имеет *то же самое значение*, что и термин «неженатый человек». Второй характерной особенностью аналитических высказываний этого класса является то, что они могут быть превращены в логически истинные высказывания путем замены одного дес-

криптивного термина на другой, имеющий с ним одинаковое значение. Например, из высказывания: «Ни один холостяк не есть женатый человек», – путем соответствующей подстановки можно получить логически истинное высказывание: «Ни один неженатый человек не есть женатый человек». Но что гарантирует нам, что термины «холостяк» и «неженатый человек» обладают одинаковым значением? Если понятие «неженатый человек» соответствует словарному определению понятия «холостяк», то кем, собственно говоря, оно было сформулировано? И разве не основывается оно на эмпирических наблюдениях сходства значения двух слов, в основе которого лежит понятие синонимии? Отсюда Куайн делает вывод, что необходимо предварительно сформулировать точное понятие синонимии, и только после этого мы сможем говорить о тождестве или сходстве значений двух слов по определению. Однако когда мы пытаемся дать определение понятию синонимии, мы вынуждены опираться на еще не определенное нами понятие аналитичности, из-за чего в данной процедуре определения обнаруживается порочный круг.

Для преодоления этого затруднения можно было бы обратиться к понятию семантического правила. По мнению многих логиков, трудность при проведении границы между аналитическими и синтетическими высказываниями обусловлена неточностью и многозначностью обыденного языка, в связи с чем необходимо дать определение аналитического высказывания в рамках конкретного формализованного языка с четко сформулированными семантическими правилами. Но что такое семантическое правило? До тех пор, пишет Куайн, пока мы не располагаем понятием аналитичности, семантическое правило является «различимым только в силу факта своего появления на странице под заголовком «Семантические правила» и этот заголовок сам по себе не имеет смысла»¹. Кроме того, использование определенных формализованных языков не позволяет нам решить нашу главную задачу – провести границу между аналитическими и синтети-

ческими высказываниями как таковыми, а не в рамках определенной языковой системы координат⁴.

Вывод, к которому приходит Куайн, крайне неутешителен: ни понятие синонимии, ни понятие определения, ни понятие семантического правила не являются удовлетворительными средствами для адекватного определения понятия аналитичности. «Несмотря на всю свою априорную рациональность, – заключает Куайн, – граница между аналитическими и синтетическими суждениями оказалась непроведенной. А то, что такое различие необходимо проводить, – это неэмпирическая догма эмпириков, метафизический догмат веры»⁵.

Столь же несостоятельной представляется Куайну и «вторая догма» эмпиризма, основанная на принципе верификации. Согласно этому принципу, значение эмпирического высказывания являются те наблюдения, которые подтверждают или опровергают его истинность. В этом смысле «значение высказывания есть метод его подтверждения или неподтверждения»⁶. При этом Куайн подчеркивает, что догмы аналитичности и редукционизма тесно связаны между собой. Если следовать доктрине логического позитивизма, всякое истинное высказывание заключает в себе два компонента: эмпирический и лингвистический. Эмпирический компонент сводится к подтверждающему опыту. В предельном случае лингвистический компонент составляет все содержание высказывания; подобное высказывание является аналитическим. Ясно, что это определение аналитичности опирается на догму атомистического редукционизма, согласно которой «всякое высказывание, взятое изолированно от соседних высказываний, может быть подтверждено или не подтверждено»⁷. Куайн считает эту установку логического эмпиризма в корне ошибочной. Обе догмы основаны на убеждении, что можно отделить эмпирические компоненты от лингвистических. Если бы такое разделение было действительно возможно, то, с одной стороны, была бы осуществимой программа эмпирического редукционизма, которая включала бы в себя

установление эмпирического компонента высказывания, а с другой, аналитические высказывания можно было бы считать вырожденным видом высказываний, истинность или ложность которых обусловлена исключительно лингвистическими соображениями. Однако трудности, связанные с определением понятий «аналитичность» и «синонимия», показывают, что подобное разделение невозможно и что эмпирические и лингвистические компоненты, способствующие установлению истинности или ложности высказываний, в действительности не поддаются разделению. Даммит называет этот вывод Куайна тезисом о неразделимости эмпирического и лингвистического компонентов научной теории, или, кратко говоря, «тезисом о неразделимости»⁸.

В результате Куайн приходит к заключению, что доктрина атомистического верификационизма, в соответствии с которой каждое отдельно взятое эмпирическое высказывание может быть дедуцировано из предложений, прямо или косвенно фиксирующих эмпирические наблюдения, является неосуществимой. Вместе с тем он не согласен с отказом от общей эмпирической стратегии, в соответствии с которой эмпирические высказывания должны получать свое значение благодаря тем или иным аспектам чувственного опыта.

Доктрина семантического холизма Куайна. Как же в таком случае Куайн представляет себе эмпирическую философию, очищенную от догматики логического позитивизма? Вся совокупность наших так называемых знаний или убеждений, считает он, есть создаваемая человеком конструкция, которая соприкасается с опытом только по краям. Или, выражаясь иначе, наука в целом подобна силовому полю, пограничными условиями которого является опыт. Конфликт с опытом на периферии вызывает перестройку внутри самого поля. Приходится перераспределять истинностное значение некоторых наших высказываний. Переоценка одних высказываний влечет за собой переоценку других в силу их логических взаимосвязей; логические законы оказываются, в

свою очередь, просто удаленными высказываниями системы, определяемыми дальнейшими элементами поля. Подвергнув переоценке одно высказывание, мы оказываемся вынужденными подвергнуть переоценке и целый ряд других, которые могут быть как высказываниями, логически связанными с первым, так и высказываниями о самих логических взаимосвязях. Но поле в целом так определено пограничными условиями, опытом, что существует довольно широкий выбор того, какие именно высказывания подлежат переоценке в свете любого отдельного противоречащего им опыта.

Эта доктрина Куайна получила название «эпистемологического холизма». Она утверждает, что *эмпирическая проверяемость* является важнейшим критерием научного знания, который отличает его от метафизических спекуляций. Однако минимальной единицей значения, доступной эмпирической проверке, у Куайна выступают не отдельные научные высказывания и даже не совокупности высказываний, а научные теории как совокупности терминов и высказываний разной степени общности, связанные между собой определенными логическими и каузальными отношениями. Поэтому проверке опытом подвергаются не отдельно взятые утверждения, а вся теория в целом. «...Наши высказывания оказываются перед судом чувственного опыта не по отдельности, а только в целом»⁹.

В отличие от теории «атомистического верификационизма», такие утверждения, согласно которым наши высказывания сталкиваются с чувственным опытом не по отдельности, но как элементы структуры целостной научной теории, находящиеся в логической зависимости друг от друга, можно назвать «органической теорией верификации». В этом смысле одной из несомненных философских заслуг Куайна является то, что ему удалось сохранить фундаментальные принципы верификационизма благодаря совмещению их с лингвистическим холизмом.

В целом семантический холизм Куайна можно охарактеризовать как доктрину, складывающуюся из эпистемологическо-

го холизма, в соответствии с которым высказывания, составляющие теорию, подвергаются проверке не по отдельности, но сообща – в качестве образующих теорию элементов, и лингвистического холизма, согласно которому невозможно отделить эмпирические и лингвистические компоненты, влияющие на определение истинности или ложности высказывания.

Бихевиористская теория языка. Проблема отношения между теорией и языком напрямую связана со следующей важной областью интересов Куайна – его философией языка. Ей Куайн посвятил свое монументальное исследование «Слово и объект», увидевшее свет в 1960 году. Согласно наблюдениям американского философа Николаса Решера, обнародованным в 1983 году, это произведение, наряду со «Структурой научных революций» Томаса Куна, «Философией и зеркалом природы» Ричарда Рорти и «Теорией справедливости» Джона Ролза, может быть отнесено к «наиболее читаемым произведениям» англоязычной философской литературы. Рассмотрение и решение интересующих его проблем философии языка Куайн ведет с бихевиористских позиций. Согласно установкам бихевиоризма, весьма популярной в психологии и социальных науках XX века научно-исследовательской программы, предметом научного исследования может быть только внешне наблюдаемое поведение людей¹⁰. В русле этой программы и осуществляется философский поиск Куайна в «Слове и объекте». Язык для него – это одна из форм человеческого поведения, доступная внешнему наблюдению. Поэтому Куайн утверждает, что о значении языковых выражений «можно говорить только в терминах предрасположенностей людей к открытой реакции на социально наблюдаемые стимулы»¹¹. Свою исследовательскую задачу при написании этой работы он видел прежде всего в том, чтобы, используя бихевиористскую программу изучения языка, попытаться как можно более определенно установить отношения, существующие между языком и человеческим опытом. Поэтому в «Слове и объекте», в статьях, вошедших в сборник «Онтологичес-

кая относительность»¹², и в лекционном курсе «Корни референции»¹³ он формулирует свою концепцию в виде теории *неопределенности перевода*. Внимание Куайна было приковано прежде всего к феномену так называемого радикального перевода, то есть перевода, который осуществляется между языками существенно отличающихся друг от друга языковых семейств. В этом случае лингвист не имеет возможности обратиться за помощью к словарю и знакомым грамматическим структурам, как это обычно происходит при переводе с родственного языка. Он вынужден опираться лишь на данные, известные ему благодаря наблюдению за поведением говорящих индивидов, и в его распоряжении нет ни словаря, ни общих грамматических структур, которые могли бы облегчить перевод с одного языка на другой. С философской точки зрения эта ситуация языковой неопределенности оправдана тем, что исследование условий радикального перевода способствует выяснению природы отношений между языком и человеческим опытом, поскольку в данном случае лингвист не может опираться на приемы, находящиеся в его распоряжении при переводе с одного, родственного, языка на другой.

Интерес американского философа к феномену радикального перевода вовсе не случаен. Он был обусловлен в первую очередь его радикальной *натуралистической установкой*. В ситуации радикального перевода лингвисту доступна только одна категория данных. Это, как поясняет сам Куайн, – наблюдаемое поведение говорящих. Выбор феномена радикального перевода в качестве базовой модели, призванной продемонстрировать взаимную неперевоодимость различных языковых систем координат, был продиктован в первую очередь, как это выясняется из очерка «Онтологическая относительность», натуралистической установкой Куайна. Связывая свою приверженность к этой установке исследования со взглядами патриарха американского прагматизма Джона Дьюи, лекции которого ему довелось слушать в 1930-е годы, Куайн пишет: «Философски я был связан с Дьюи через натура-

лизм, являющийся доминантой в его творчестве на протяжении трех последних десятилетий жизни. Вместе с Дьюи я считал, что знание, разум и значение суть части того мира, с которым они имеют дело, и они должны изучаться в том же эмпирическом духе, который вдохновляет естественные науки»¹⁴.

Итак, ядро философии языка Куайна составляет его натуралистическая теория значения, в основу которой он положил понятия чувственной стимуляции и вербальной реакции. Анализ проблемы языкового значения американский философ начинает с определения *стимульного значения* предложения. Стимульным значением предложения S некоторого естественного языка L будет весь тот класс стимулов, которые побуждают слушающего к согласию или несогласию с данным предложением. Класс стимулов, которые будут побуждать слушающего к согласию с предложением S , Куайн называет утвердительным стимульным значением данного предложения. Класс стимулов, которые будут побуждать слушающего к несогласию с предложением S , он определяет как отрицательное стимульное значение S . Наконец, совокупное стимульное значение предложения S для говорящего a в момент времени t Куайн определяет как упорядоченную пару множеств (Σ, Σ') , где Σ – это множество стимуляций, которые заставляют говорящего a соглашаться с предложением S в момент времени t , а Σ' – это множество стимуляций, которые побуждают говорящего a не соглашаться с предложением S в момент времени t .

В рамках своей бихевиористской семантики Куайн также проводит разграничение между предложениями с устойчивыми и колеблющимися языковыми значениями, называя первые *устойчивыми* предложениями (*standing sentences*), а вторые – *ситуативными* (*occasional sentences*) предложениями. Примерами предложений первого типа являются следующие: «Летом бывает жарко», «Летать самолетами опасно», «Крокусы отцвели», «Кролики чрезвычайно плодовиты». Примеры предложений второго типа – «Холодно», «Темно», «Идет

дождь», «Смотри, это – кролик». Различие между теми и другими состоит в том, что выражение согласия или несогласия индивида с предложениями второго типа обязательно требует наличной стимуляции, например, вида бегущего кролика в поле зрения или идущего за окном нудного осеннего дождя, тогда как предложения первого типа могут встречать согласие или несогласие и в отсутствии наличной стимуляции. Например, с предложением «Летом бывает жарко» можно соглашаться не только в летнее, но также и в зимнее, весеннее и осеннее времена года.

Среди многочисленных предложений с устойчивым языковым значением Куайн выделяет подмножество предложений, которые он называет *вечными*. Вечные предложения – это такие «предложения, которые остаются всегда истинными или всегда ложными вне зависимости от того, при каких обстоятельствах они произносятся или пишутся»¹⁵. К их числу он относит, в частности, утверждения математики и логики, а также законы, открытые в естественных науках, особенно в физике. Подобного рода операцию Куайн проделывает и с классом ситуативных предложений, в рамках которого он выделяет подмножество предложений наблюдения.

Используя понятие стимульного значения, можно определить понятие стимульной синонимии. Два предложения являются стимульно синонимичными, если для всех членов соответствующего языкового сообщества они имеют одинаковое стимульное значение. В частности, это позволяет лингвисту переводить большие классы устойчивых предложений с неизвестного ему аборигенного языка. Путем изучения эмпирически наблюдаемых обстоятельств, при которых туземцы соглашаются или не соглашаются с произносимыми им высказываниями, лингвист может выяснить, какие выражения аборигенного языка представляют собой истинностно-функциональные связки, к примеру, соответствующие союзам «и», «или», «если» в русском языке и «and», «or» и «if» в английском, а также знаки согласия и несогласия, выражаемые одно-

словными предложениями «Да» («Yes») и «Нет» («No»). Опираясь на эти знания, он может установить, что некоторые предложения являются стимульно синонимичными в рамках изучаемого им сообщества. Кроме того, он может также заметить, что некоторые предложения аборигенного языка всегда вызывают согласие или несогласие, какими бы ни были соответствующие стимульные ситуации. Это, по мнению Куайна, явно указывает на то, что некоторые предложения аборигенного языка являются стимульно-аналитическими, а другие – стимульно-противоречивыми.

Одна из проблем для теории стимульного значения заключается в том, что значение ситуативных предложений, не являющихся предложениями наблюдения, не может постоянно соотноситься с наблюдаемыми ситуациями, и это представляется еще одним препятствием на пути отождествления стимульного языкового значения с языковым значением как таковым. Значение предложения вроде «Это – холостяк» закрепляется «благодаря его связям с другими предложениями, косвенно соотносящими его с прошлыми стимуляциями иного рода, чем те, что служат для непосредственного побуждения слушающего к теперешнему согласию с данным предложением»¹⁶. Стимульное значение такого предложения будет обусловлено особенностями прошлого говорящего, даже если способ взаимосвязи предложений в рамках языковой системы координат будет для всех говорящих одинаковым.

Проблема, однако же, заключается в том, что данных эмпирического наблюдения недостаточно для доказательства того, что класс стимуляций, способных вызвать произнесение однословного предложения «Gavagai» (по-английски – «Кролик»), содержится в качестве составной части в классе стимуляций, способных вызвать произнесение предложения «Животное», и не исключается последним. Поскольку законы физики не позволяют говорящему произносить больше одного предложения за один момент времени, этнолог не может установить, способен ли туземец, произносящий предло-

жение «Это – кролик», произнести о том же самом объекте предложение «Это – животное». Подобно всем физическим событиям, чувственные стимуляции могут находиться друг с другом в физическом отношении временной последовательности, но не в логическом отношении включения или исключения. Эмпирическое наблюдение чувственных стимуляций не может быть достаточным основанием для заключения, что всякий раз, когда говорящий произносит первое предложение, он мог бы с таким же правом произнести и второе предложение. В этом случае этнологу требуется более сложный метод: он должен отказаться от пассивного наблюдения за происходящими событиями и, оставив позицию невмешательства, начать задавать туземцу вопросы при наличии соответствующей чувственной стимуляции. Эти вопросы, однако, выведут лингвиста за пределы наблюдения и индуктивного умозаключения. Чтобы понимать, во-первых, ситуативные предложения, которые не являются предложениями наблюдения (вроде «Смотри-ка, холостяк»), во-вторых, устойчивые предложения (например, «Кошки едят мошек») и, наконец, в-третьих, предложения наблюдения, состоящие из нескольких слов, связанных между собой синтаксическими отношениями, лингвист должен знать прежде всего значения отдельных слов, используемых в этих предложениях, и, далее, семантическую роль синтаксических связей, с помощью которых строятся эти предложения. В частности, он должен понимать, что позиция, занимаемая словом в структуре предложения, оказывает определяющее влияние на значение всего предложения в целом, и неудивительно, что предложение «Кошки едят мошек» имеет иное значение, нежели предложение «Мошки едят кошек», хотя оба они состоят из одних и тех же слов.

Для решения этой возникшей перед лингвистом проблемы Куайн рекомендует обратиться к использованию приема, который он называет методом «аналитических гипотез». Характеризуя этот метод, он, в частности, пишет следующее: лингвист «подразделяет услышанное им на повторяющиеся сегменты

удобной для него кратности и на этом основании составляет список аборигенных «слов». Некоторые из них он гипотетически приравнивает к английским словам и фразам... Таковы его *аналитические гипотезы*, как я их называю»¹⁷. К примеру, если мы желаем понять ситуативное предложение наблюдения вроде «Смотри-ка, кролик!» *аналитически*, а не как *единое целое*, мы должны воспользоваться аналитическими гипотезами. Произведенное лингвистом разделение предложения на отдельные слова будет при этом носить характер *предположения*, которое может быть обосновано в той или иной степени. Именно поэтому Куайн называет способы расчленения предложений на отдельные слова «аналитическими гипотезами».

Принцип неопределенности перевода. Используя понятие аналитических гипотез, Куайн формулирует свой тезис о радикальной неопределенности перевода с одного языка на другой. Этот тезис зависит от двух предпосылок. Во-первых, имеется возможность сконструировать такие конкурирующие аналитические гипотезы, которые окажутся совместимы с предрасположенностью аборигена к определенным вербальным реакциям, но будут приписывать разные смысловые значения (интенционалы) устойчивым предложениям и даже разные предметные значения (экстенционалы) словам, входящим в эти предложения в качестве составных частей. Во-вторых, у полевого лингвиста не только нет способа узнать, какая из соперничающих аналитических гипотез лучше, но и не существует перевода, который в спорных случаях был бы *объективно* более предпочтительным.

Таким образом, суть тезиса Куайна о неопределенности перевода сводится к тому, что в ситуации радикального перевода у полевого лингвиста отсутствуют объективные средства, при помощи которых он был бы в состоянии показать, какую из имеющихся аналитических гипотез следовало бы использовать для перевода с аборигенного языка. Иными словами, полевой лингвист находится отнюдь не в положении скульптора, пытающегося восстановить статую Геракла по со-

хранившемся фрагменту – ноге статуи. У скульптора есть нечто реальное, а именно отсутствующий торс, который он и пытается восстановить с наибольшей точностью. Напротив, при переводе с одного языка на другой никакой реальности, подобной отсутствующему торсу скульптуры, не существует. Следовательно, семантика страдает от недостатка, которого обычно лишены другие научные дисциплины, и обусловлено это высокой степенью произвольности используемых ею аналитических гипотез. По этому поводу в работе «Положения дел» Куайн пишет следующее: «два переводчика могли бы независимо друг от друга выработать руководства для перевода, которые были бы совместимы с любыми видами речевого поведения, равно как и со всеми предрасположенностями к речевому поведению, но в то же самое время одно руководство предлагало бы такой перевод, который отвергался бы другим переводчиком. ...Однако не существует таких фактических положений дел, с помощью которых можно было бы установить, какое из руководств является правильным, а какое – ошибочным»¹⁸.

Конкурирующие семантические интерпретации, полученные благодаря исследованию лингвистом одних и тех же предложений аборигенов при помощи разных аналитических гипотез, не поддаются сравнительной оценке, которая позволила бы отобрать из их числа наиболее правдоподобную интерпретацию. Сама процедура сравнительной оценки в этом случае оказывается зависящей от подбора аналитических гипотез.

Для большей наглядности тезиса о неопределенности перевода Куайн в «Слове и объекте» описывает ситуацию, в которой полевой лингвист сталкивается с радикальной неопределенностью стратегий перевода предложений аборигенного языка. Предположим, что мимо нашего лингвиста пробегают кролик и стоящие рядом аборигены, указывая на бегущего зверька, говорят: «Гавагай». Это дает основание лингвисту предположить, что однословное предложение «Га-

вагай» обозначает животное, которое в его родном языке называется кроликом. Для проверки своей догадки лингвист может попытаться получить индуктивное подтверждение своему наблюдению, следя за поведением аборигенов всякий раз, когда в поле их зрения появляется кролик. Чтобы добиться желаемого результата, он должен будет знать слова аборигенного языка, выражающие согласие и несогласие, а также пользоваться определенными аналитическими гипотезами, позволяющими расчленив услышанное им от аборигенов на поддающиеся смысловой интерпретации фразы. Прделав опыты подобного рода неоднократно, «полевой лингвист вправе сделать предположение, что слово «гавагай» в аборигенном языке означает «кролик», и автоматически отвергнет такие варианты перевода слова «гавагай», как «неотъемлемая часть кролика» и «появление кролика в поле зрения»¹⁹. Однако, делая вывод о тождественности значения слов «гавагай» и «кролик», лингвист тем самым выходит за пределы имеющих в его распоряжении опытных данных. Из наблюдаемого совпадения стимульных значений предложений «Гавагай» и «Кролик» еще не следует, что предложение «Гавагай» синонимично предложению «Кролик». Может оказаться и так, что опрашиваемые лингвистом аборигены используют выражение «гавагай» для указания на появление кролика в поле зрения или на неотъемлемые части кролика, но не на самого кролика как такового. Иными словами, в условиях радикального перевода возможна ситуация, когда стимульное значение, приписываемое лингвистом интересующему его слову или предложению аборигенного языка, не совпадает с тем стимульным значением, которое подтверждает опрашиваемый абориген. В «Слове и объекте» Куайн пишет об этом следующее: «Когда от подобия стимульных значений предложений «Гавагай» и «Кролик» лингвист резко переходит к заключению, что гавагай – это целый длящийся во времени кролик, он просто считает само собою разумеющимся то обстоятельство, что аборигены достаточно похожи на нас, имеют крат-

кий общий термин для кроликов и не имеют кратких общих терминов для обозначения ситуаций появления кролика в поле зрения или неотделимых частей кролика»²⁰.

Для лингвиста выход из сложившейся ситуации мог бы состоять в том, чтобы попытаться определить, совпадает ли предполагаемое им стимульное значение предложения с тем значением, которое находит подтверждение со стороны опрашиваемого аборигена, задавая последнему вопрос: «Это тот же самый кролик, что и тот, которого мы видели раньше?». Однако и на этом пути лингвиста ждет неудача. Ведь он должен иметь в своем распоряжении определенную аналитическую гипотезу насчет того, как переводить с аборигенного языка выражения «тот же самый» и «что и тот». А в этом случае нельзя исключить такой возможности, что он будет переводить как «тот же самый объект» выражение аборигенного языка, означающее скорее «находящийся в том же самом временном состоянии» или «тот же самый временной отрезок». Иными словами, у лингвиста не будет шансов раскрыть различие в значении однословных предложений «Гавагай» и «Кролик», потому что вопросы, которые он станет задавать с этой целью, будут переводиться так, что указанное различие невозможно установить. Ведь для того чтобы сформулировать необходимые вопросы, лингвист будет вынужден прибегнуть к использованию определенных аналитических гипотез. Понятно, что в этом случае опрашивание лингвистом аборигенов окажется в замкнутом круге аналитических гипотез.

Иными словами, суть тезиса Куайна о неопределенности перевода сводится к тому, что в ситуации радикального перевода у полевого лингвиста нет объективных средств, при помощи которых он был бы в состоянии показать, какую из имеющихся аналитических гипотез следовало бы использовать для перевода с аборигенного языка.

В чем заключается философское значение теории радикального перевода? Прежде всего Куайн отмечает, что хотя мы можем вполне осмысленно ставить вопрос о том, являют-

ся ли два предложения стимульно синонимичными, бессмысленно спрашивать, означают ли они одно и то же. О двух словах можно сказать, что они синонимичны, только в пределах определенной языковой системы координат, заданной рядом аналитических гипотез, однако в таком случае речь будет идти исключительно о стимульной синонимии. Кроме того, мы можем выделить определенный класс предложений, которые следует считать стимульно аналитическими с социальной точки зрения, ибо все члены сообщества, разделяющие общую языковую систему координат, будут соглашаться с этими предложениями всякий раз, когда последние будут произноситься в их присутствии; индивиды же, высказывающие несогласие с ними, будут подвергаться порицанию как не знающие или недостаточно хорошо знающие соответствующий язык. Истолкованное подобным образом понятие аналитичности будет включать в себя, наряду с прочим, и все предложения, которые в человеческом сообществе принято считать трюизмами. Например, стимульно аналитическим окажется предложение «Это – автомобиль», произнесенное при появлении автомобиля в поле нашего зрения. Ясно, что подход Куайна к определению аналитических предложений совершенно не согласуется с трактовкой их как особого класса предложений, истинных исключительно в силу своей логической формы и значения составляющих их логических и дескриптивных терминов. Дело, однако, усложняется тем, что, по мнению Куайна, никакого иного способа определить, является ли интересующее исследователя предложение аналитическим, в распоряжении философа и лингвиста нет.

Теория синонимии Куайна стала неотъемлемой частью его программы систематизации языка с помощью стандартных форм логического исчисления. По его убеждению, неважно, что логическая переформулировка предложения повседневного языка может не быть строго синонимичной исходному предложению, ибо само понятие «строгой синонимии» не является столь определенным, чтобы его можно

было установить в каждом интересующем нас случае. Важно лишь, чтобы переформулировка, предлагаемая логиком, приводила к улучшению обыденного языка и делала его выражения более точными и однозначными²¹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹*Quine W.V.O.* Two Dogmas of Empiricism – In.: *Philosophical Review*, 1951, January.
- ²*Quine W.V.O.* From a Logical Point of View. Cambridge, Mass., Harper Torchbooks, 1963, p. 20.
- ³*Quine W.V.O.* From a Logical Point of View, p. 34.
- ⁴В конечном счете невозможность дать определение аналитичности не для конкретного формального языка, а для языка вообще обусловлена, как показал Р. Карнап, невозможностью провести удовлетворительное различие между дескриптивными и логическими терминами языка как таковыми, а не помещенными в рамки определенной языковой системы координат (См.: *Carnap R.* Introduction to Semantics. Chicago, Chicago University Press, 1959).
- ⁵*Quine W.V.O.* From a Logical Point of View, p. 37.
- ⁶*Ibid.*
- ⁷*Ibid.*, p. 41.
- ⁸*Dummet M.* The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis – In.: *Synthese*, 1974, № XXVII, p. 355.
- ⁹*Quine W.V.O.* From a Logical Point of View, p. 41.
- ¹⁰*Шульц Д., Шульц С.* История современной психологии. (Пер. с англ.). СПб., Евразия, 1998, с. 248.
- ¹¹*Quine W.V.O.* Word and Object. Cambridge, Mass., MIT Press, 1960, p. IX.
- ¹²*Quine W.V.O.* Ontological Relativity – In.: *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays. New York, Columbia University Press, 1969.
- ¹³*Quine W.V.O.* The Roots of Reference. La Salle, Ill., Open Court, 1973.
- ¹⁴*Quine W.V.O.* Ontological Relativity – In.: *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays, p. 1.

- ¹⁵*Quine W.V.O.* Word and Object, p. 36.
- ¹⁶*Куайн У.В.О.* Слово и объект (Пер. с англ. Т.А. Дмитриева и А.З. Черняка). М., Праксис, 2000, с. 64.
- ¹⁷*Куайн У.В.О.* Слово и объект, с. 90.
- ¹⁸*Quine W.V.O.* Facts of the Matter – In.: *Shaban RW, Swoyer C.V.* (eds.). Essays on the Philosophy of W. V. Quine. Hassocks, Harvester, 1979, p. 167.
- ¹⁹*Quine W.V.O.* Ontological Relativity – In.: *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays., p. 34.
- ²⁰*Куайн У.В.О.* Слово и объект, с. 71.
- ²¹*Пассмор Дж.* Сто лет философии. М., Прогресс-Традиция, 1998, с. 401 (Пер. с англ. Макеевой Л.Б.).

СОЧИНЕНИЯ

Methods of Logic. London, Routledge & Kegan Paul, 1952; From a Logical Point of View. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953; Word and Object. Cambridge, Mass., MIT Press, 1960; Ways of Paradox and Other Essays. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966; Ontological Relativity and Other Essays. New York, Columbia University Press, 1976; Philosophy of Logic. Englewood Cliffs, N. Y., Prentice-Hall, 1970; The Roots of Reference. La Salle, Ill. Open Court, 1973; Theories and Things. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1981; The Web of Belief (With *Joseph Ullian*), New York, Random House, 1978; In Pursuit of Truth. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990.

ЛИТЕРАТУРА

Barre H.R., Gibson R. (eds.). Perspectives on Quine. Oxford, Blackwell, 1990.

Davidson D., Hintikka J. (eds.). Words and Objections. Dordrecht, Reidel, 1975.

Gibson R. The Philosophy of W.V. Quine. Gainswill, Florida. University Press of Florida, 1982.

Hahn L.E., Schilpp P.A. (eds.). The Philosophy of W.V. Quine. La Salle. Open Court, 1986.

Orenstein A. Willard Van Orman Quine. Boston, G.K. Hall, 1977.

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС

Эмманюэль Левинас – яркий представитель феноменологического направления современной философии. Он родился в 1906 году в Каунасе, в средней школе учился в Литве и в России; в 1923 году семья Левинасов переселяется на Украину, в Харьков, затем во Францию. Философию изучал в университете Страсбурга (1923–1930); учебный 1928–29 год провел во Фрайбурге, где знакомился с идеями феноменологии и экзистенциализма, посещая лекции Гуссерля и Хайдеггера. В 1930 году Левинас получил французское гражданство. В начале Второй мировой войны его призывают на военную службу; в 1940 году Левинас попадает в плен и до конца войны остается в концентрационном лагере. В 1961–1976 годах он ведет преподавательскую деятельность во Франции – в университетах Пуатье и Нантера, а также в Сорбонне – и за границей; с 1947 года в течение почти полувека – директор Еврейской педагогической школы восточных исследований. Умер философ в 1995 году.

ЭЛевинасу принадлежат работы: «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля» (1930), «От существования к существующему» (1947), «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» (1947), «Тотальность и бесконечное» (1961), «Иное, чем бытие, или по ту сторону сущности» (1974), «Трансценденция и интеллигибельность» (1996) и ряд других. Теоретическая деятельность Левинаса посвящена созданию этического варианта феноменологии. Решение этой задачи мыслитель ищет, опираясь на феноменологическую методологию исследования и вовлекая в сферу своего анализа экзистенциалистскую проблематику.

Из философов наибольшее влияние на Левинаса оказали Э.Гуссерль и М.Хайдеггер. Близки ему идеи М.Шелера, А.Бергсона, Э.Гуссерля, Ж.Валя, В.Янкелевича, М.Мерло-Понти. Вместе с тем экзистенциалистско-феноменологическая концепция Левинаса созвучна «диалогической философии» М.Бубера, учениям об интерсубъективности Ф.Розенцвейга и Г.Марселя. Левинас черпает вдохновение также в религиозной традиции и в своём этическом учении исходит из Библии. При этом мыслитель никогда не стремился, как он пишет, «искусственно связать» библейскую и философскую традиции; по его убеждению, они сами по себе находятся в согласии, ибо любая философская мысль основывается на дофилософском опыте, а чтение Библии, этой Книги книг, и является таким опытом. «Чтение Библии, – признает Левинас, – сыграло существенную роль в формировании моего способа философского мышления»¹. Вместе с тем он считает, что прекрасной подготовкой к занятию философией было для него чтение в детские и юношеские годы художественной литературы – русской (А.Пушкин, М.Лермонтов, Н.Гоголь, И.Тургенев, Ф.Достоевский, Л.Толстой) и западноевропейской (особенно У.Шекспир, его «Гамлет», «Макбет», «Король Лир»), – ставившей философские вопросы о назначении человека и смысле его жизни. Глубинным мотивом левинасовской философии явился личный протест против тоталитарной системы фашизма, все ужасы которой мыслитель испытал на себе в качестве узника нацистского концлагеря (здесь им была написана работа «От существования к существующему»).

Творчество Гуссерля французский философ начал осваивать в конце 20-х годов. В 1930 году он публикует книгу «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», считая своей задачей «максимально объективно» представить главные идеи этого течения во Франции, еще практически с ним не знакомой. Вместе с тем Левинас, по его собственному признанию, не просто излагал положения феноменологии, но выделял в

ней главные для себя проблемы, «порой отступая от гуссерлевской доктрины»². Последующий анализ феноменологии (объемная статья «Творчество Эдмунда Гуссерля», 1940; книга «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером», 1949, и некоторые другие работы) приводит Левинаса к убеждению в том, что наиболее ценным в ней являются идеи интенциональности, редукции, самосознания, интерсубъективности и, конечно, сам феноменологический метод. Говоря о феноменологическом методе, французский мыслитель подчеркивает его «сущностную открытость». Для Левинаса это означало не только то, что учение Гуссерля может применяться в самых различных областях: можно заниматься феноменологией науки, кантианства, социализма, феноменологией самой феноменологии, – но и то, что феноменология может не совпадать с тем, что понимал под ней сам Гуссерль.

Левинас знакомился с учением Гуссерля одновременно с изучением труда Хайдеггера «Бытие и время». Это произведение французский философ считал одним из лучших в истории философии наряду с «Федром» Платона, «Критикой чистого разума» Канта, «Феноменологией духа» Гегеля, «Опытами о непосредственно данных сознания» Бергсона. Учение Хайдеггера он расценивает как продолжение феноменологии, поднимающее ее на более высокий уровень. «Введенные Хайдеггером темы открыли перед философской мыслью новые возможности»³. Хайдеггер и Гуссерль оказали решающее влияние на формирование французского экзистенциализма, который в 40-е годы стал одним из ведущих философских течений на родине Декарта, по мнению Левинаса, полностью изменив здесь философскую ситуацию.

Феноменология в союзе с экзистенциализмом стали благодатной почвой для реализации философского проекта мыслителя. Для Левинаса эти учения тесно связаны друг с другом: феноменология питает экзистенциализм, экзистенциализм открывает перед феноменологией новые пути. Фигура Хайдеггера представлялась ему здесь особенно значитель-

ной: именно он дал феноменологии неожиданное продолжение, вдохнул в нее новую жизнь. Фундаментальной задачей в хайдеггерской феноменологии стало создание новой онтологии и нового инструментария для ее осмысления. Хайдеггера интересует не исследование сознания, чем в конечном счете был занят Гуссерль, а, если воспользоваться словами Аристотеля, привилегированное место души в бытии в целом⁴. Бытие сущего есть объект онтологии, который постигается путем понимания; «понимание бытия – характерная черта и основополагающий факт человеческого существования»⁵; понимание становится способом бытия человека. Хайдеггер, считает Левинас, до конца продумал гуссерлевскую идею интенциональности. Гуссерль видел в интенциональности сущность сознания, которое следует представлять трансцендирующим, выходящим за свои пределы. У Хайдеггера же трансцендирование становится свойством понимания, событием существования.

Для Хайдеггера, подчеркивает французский философ, понимание изначально связано не с объектом, а со смыслом существования. Значение каждой человеческой ситуации имманентно этой ситуации и является одновременно ее пониманием и осуществлением. Гуссерлевская интенциональность позволила Хайдеггеру отделить смысл объекта от представления о нем и рассматривать объект по своей природе и способу существования детерминированным смыслом, а бытие – как открытую возможность, саму себя развертывающую. У Хайдеггера смысл становится основой философии. Если у Гуссерля смысл никогда не определялся историей, то у Хайдеггера, напротив, он обусловлен тем, что «уже было». Таким образом, Хайдеггер вводит историю в глубины духовной жизни.

Сопоставляя концепции Гуссерля и Хайдеггера, Левинас отдает предпочтение хайдеггеровскому движению к конкретному человеку, к существующему. По его мнению, Гуссерль отделяет философию от конкретного человеческого

существования, его жизни, времени, общества, истории; гуссерлевская теория редукции не объясняет того, каким образом человек приходит к радикальному изменению своей позиции по отношению к миру и реальности в целом: «философия начинается с редукции; вот тот акт, в котором мы воспринимаем жизнь во всей ее конкретности, но нас уже нет в этой жизни»⁶. Кроме того, к недостаткам гуссерлевской позиции Левинас относит объективирующий характер интенциональности, имманентизм сознания и претензию сознательного субъекта на то, чтобы быть абсолютным источником всего и вся.

Впоследствии Левинас подвергнет критике и онтологию Хайдеггера, в которой, по его словам, человек подчиняется «почве» и бытию, а драма существования определяется диалектикой бытия и небытия. У немецкого философа процесс бытия есть «проклевывание смысла», который ничего не черпает у субъекта, не выражает ничего внутреннего; внутренний мир оспаривается Хайдеггером, человек у него – лишь «доверенное лицо бытия»⁷. Хотя связь одного человека с другим трактуется немецким философом как онтологическая структура бытия, в экзистенциальной аналитике эта связь никакой роли не играет. Анализ «Бытия и времени» нацелен либо на повседневную безличность, либо на одинокое присутствие; хайдеггеровское *Dasein* – это, в конечном счете, структура бытия вообще. Другие, появляясь в экзистенциальной ситуации взаимного бытия, объединяются вокруг истины, но они лишены непосредственного отношения друг к другу.

Хайдеггеровской диалектике бытия и небытия Левинас противопоставляет напряженное отношение между анонимно-безличностным существованием имманентно замкнутого «я» и личностным способом бытия; последний, по мнению философа, заключается в признании Другого. Вот как описывает французский философ путь феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от су-

существующего к Другому. Отношение к существующему предшествует отношению к бытию как основа познания и полагания смысла; этический план предшествует плану онтологическому. Для Левинаса феноменология – это прежде всего дисциплина этическая, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом, а философия совпадает с этикой: этика – вот первая философия.

Наиболее перспективной Левинас считает здесь идею интенциональности. При этом главное намерение философа состоит в том, чтобы освободить интенциональность от «конкретного залога» – объекта, предмета, вещи. По мнению Левинаса, уже Гуссерль сделал значительный шаг в этом направлении. Если в «Логических исследованиях» сознание понимается как сознание некоторой вещи, а жизнь сознания сводится преимущественно к жизни теоретической, то в «Идеях» речь идет о «разного рода сознаваниях», о том, что интенциональность не всегда выполняет функцию соотнесения с объектом, что конкретную жизнь следует брать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования.

Мысль о непредметном характере интенциональности Левинас заимствует у Хайдеггера, черпая ее из «Бытия и времени», где существование как действие интенциональности, по словам французского феноменолога, «одухотворяется изначальным онтологическим смыслом небытия»⁸. Однако внутреннюю пружину интенциональной жизни Левинас ищет не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к небытию (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. По его убеждению, такая обращенность более масштабна и более существенна, чем мышление.

Вслед за Шелером Левинас распространяет интенциональный анализ на духовно–эмоциональную жизнь индиви-

да, считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, тревога, смерть («состояния души» у Хайдеггера), суверенной сферой феноменологии. Здесь французский философ опирается также на идеи позднего Гуссерля – его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственная практическая жизнь, зафиксированная в понятиях «жизненный мир», «интерсубъективность» и близких им. Левинаса привлекает и гуссерлевская идея «аксиологической интенциональности»: ценностная характеристика сущего берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. «Интенциональность, – пишет Левинас, – не есть удел воспроизводящего мышления. Интенционально и чувство, и желание», при этом «чувственное, желаемое, обожаемое не суть вещи»; «интенция желания, чувства содержит в себе смысл, не являющийся объективным в узком понимании этого слова»⁹. «Сознание о...», выражающее сущность гуссерлевской интенциональности, Левинас заменяет на «жить чем-то» (*vivre de...*).

В понятии интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно-значимая работа, и чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта, надо по возможности учесть все аспекты этой работы. Речь идет о том, чтобы поместить объект в совокупность духовной жизни, во все ее «горизонты» и «выразить мир в понятиях субъективного опыта»¹⁰. Тогда истина будет не истиной созерцания или познания – она станет способом бытия, «располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта»¹¹.

Заслугу экзистенциалистской философии Левинас видит в том, что она сумела вывести философское мышление за пределы субъект-объектных отношений, представив субъект и объект лишь в качестве полюсов интенциональной жизни, но не как ее содержание. Философы-экзистенциалисты, используя гуссерлевское понятие интенциональности, поставили вопрос о «транзитивности» существования: согласно эк-

зистенциализму, «быть» – глагол переходный, он всегда сопровождается прямым дополнением: я есть мое страдание, я есть мое прошлое, я есть мой мир. Такую трактовку существования Левинас находит уже у Бергсона; бергсоновское понятие жизни, или длительности, не сводимое к линейному времени, считает он, «буквально скопировано с транзитивности мышления»¹². Хайдеггер, по утверждению Левинаса, посвятил все свое творчество как раз описанию этой переходности. Благодаря экзистенциализму акт существования стал пониматься как интенция, более того – как трансценденция, или как нескончаемое стремление человека к преодолению того, что дано, познано, достигнуто.

То, чем человек живет, не является интенциональным полюсом, не конституировано человеком и не является объектом представления или познания, – человек им наслаждается; наслаждение – это восприимчивость, тесно связанная с эмоциональным состоянием человека; «здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира, а только доступность мира в наслаждении»¹³. Восприимчивость, наслаждение характерны для наивной, дорефлексивной жизни человека: свойства, которые подразумеваются в наслаждении (твердость земли, голубизна неба, дуновение ветра, волнение моря, вспышка света), еще не являются свойствами чего-либо и приходят «ниоткуда»: это явление, когда ничто не является, существование того, что не существует. Но именно восприимчивость человека делает его отдельным и независимым существом, ведет к рождению человеческого опыта.

Понятия отделения и экстерииорности имеют в философии Левинаса существеннейшее значение. Они связаны с рождением человеческой субъективности, человеческого «я» («одиночества» как нерасторжимого единства существующего и его акта – существования), пришедших на смену магической общности родов и смешению различных порядков сущего («Целого»). Вопреки экзистенциалистской трактовке одиночества как отчаяния и оставленности, Левинас видит

в нем прежде всего независимость человека, его гордость и мужество. Однако отделение, одиночество уже есть встреча с Другим, «бытие вместе», предшествующее обществу. Первым шагом человеческой субъективности является рождение психики, подлинная роль которой заключается не только в отражении внешнего мира, но и в сопротивлении его тотальности.

Развивая феноменологическо–экзистенциалистское понимание интенциональности (трансцендирования) и связывая его с понятием смысла, Левинас стремится найти новый, по сравнению с предшествующей философией, полюс трансцендирующей активности субъекта. Трансцендирующая деятельность, по его мнению, не выводится из отношения человека к бытию, даже если она трактуется как открытость человеческого сознания миру, как его способность к творческому мышлению, преодолению данного, как выход за пределы наличного бытия. Знание и познание также не проливают света на трансцендирование субъекта, поскольку они суть «отношение человека к чему–то внешнему, отношение Тожественного к Иному, где Иное лишено своей обособленности, где Иное становится моим внутренним достоянием и его трансцендентность превращается в имманентность»¹⁴. Здесь человеческая субъективность в конечном счете сводится к мышлению. Вместе с тем познание требует господства человека над материей, душой, обществом. Подтверждение этому Левинас находит в обычном понимании практики как круговорота экстериоризации и интериоризации, где восприятие, имеющее «направленность» и «целенаправленность», включающие отношение к вещи, завершается ее усвоением, присвоением и последующим удовлетворением потребностей индивида.

Рассмотренную позицию Левинас относит к «культуре знания», где Иное (внешнее) приравнивается к Тожественному (внутреннему) и Иное внешнего мира переводится во внутреннее; в «культуре знания» «культура берет верх над

людьми»¹⁵. Кроме того, в «культуре знания», как и в «культуре искусства», господствует неоплатонический идеал Единого, перед которым благоговейно склоняет голову вся мировая множественность.

Тем не менее именно во взаимодействии человека с внешним миром Левинас находит след того, что он считает подлинной трансценденцией, или «культурой трансценденции». Критикуемое им инструментальное и имманентное мышление уже есть «трещина в бытии», зарождение подлинной трансценденции. Внимание философа привлекает следующее обстоятельство: «культуре знания», стремящейся уничтожить различие между Тожественным и Другим, не удастся полностью осуществить это намерение; например, восприятие предметов в их объективности не может совершаться как чистая имманентность, ибо оно не происходит без движения глаз и головы, рук и ног, без участия всего тела в акте познания. Далее, «культура знания», или имманентная культура, удовлетворяется актом «схватывания» внешнего мира. Однако «схватить», «удержать» – это не просто взять нечто в свои руки, но и придать этому «нечто» форму, например, взяв резец или кисть, выразить форму через плоть руки. Здесь налицо иной способ осмысления бытия, нежели в знании: осмысление – выражение, адресованное Другому.

Именно в выражении человека, в его самовыражении Левинас видит начало собственно человеческого опыта. Здесь он близок позиции М. Мерло-Понти¹⁶. «Между конкретным «я» и «не-я» с самого начала возникает отношение не противопоставления, или различия, а выражения, выражения одного в другом... Между мыслящим «я» и внешним миром возникает отношение осмысленного выражения, означение значимости, отличное от интериоризации знания и от господства Тожественного над Другим»¹⁷. Опыт «о-значения», «о-смысления» Левинас связывает с опытом общения людей.

Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости од-

ной субъективности другой. Этот опыт возник до появления субъект–объектных отношений, до любого знания, до «культуры», тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые с удивлением ощутил обращенный к нему призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом человека «за–пределы–себя», трансцендированием.

Таким образом, подлинно человеческую способность трансцендирования Левинас обнаруживает не в отношении человека к миру (хотя в этом отношении она проявляется), а в его опыте общения с Другим, с иной субъективностью, нежели его собственная. Трансценденция, по мнению Левинаса, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в которой раскрываются новые отношения, отличные от тех, какие объединяют отдельного человека с безличным бытием. В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может. Пафос этот – за пределы бытия, для Другого. Как пишет французский историк философии Ж.Валь, «мысль Левинаса направлена на бытие, скорее, против бытия, поскольку он признает превосходство существующего над бытием»¹⁸. «Освобождение» от бытия является для Левинаса синонимом «незаинтересованного», бескорыстного отношения одного человека к другому. Тенденцию такого освобождения он находит уже у Гуссерля в его феноменологической редукции, с помощью которой высвечивается ирреальное, чистое, трансцендентальное сознание, по словам Левинаса, не вовлеченное в реальность, не скомпрометировавшее себя ни вещами, ни историей.

Одним из фундаментальных в философии Левинаса является понятие лица, лика (*visage*). Именно в лице происходит молниеносная вспышка экстериорности, или трансценденции, предельное значение которой может быть выражено словом «бесконечное». Лицо не имеет формы в привычном понимании, но оно не есть и нечто бесформенное, которому

недостает формы и которое в форме нуждается. Явление лица – это чистый опыт, «опыт без концепта», и все попытки концептуализировать его оказываются безуспешными. Лицо, лик нельзя ни присвоить, ни конституировать, ни обозначить – оно само себя обозначает¹⁹, обозначает лично, без каких бы то ни было опосредований. Вместе с тем лицо не только то, что можно видеть, но и то, что само видит, оно – «видящее видимое»²⁰; Лицо не присутствует в мире, поскольку оно раскрывает и превосходит тотальность. Встречая лик Другого, мы изменяем сам уровень нашего бытия, вынося на его суд нашу свободу; во взгляде Другого мы впервые замечаем измерение выси и идеала, и именно «высь устрояет бытие», внося в него смыслонаправленность. Тем самым лицо Другого свидетельствует о существовании Бога, этого мерила духовности.

Человеческое общение, по Левинасу, – это «близость ближнего», опыт особого свойства при любом проявлении Другого, изначально предстающего слабым и незащищенным, сопереживание любому человеку, когда его травят, оскорбляют, унижают. Такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место другого, заменить его. Близость как основа человеческого общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей; возникая естественным образом и совершенно пассивно, она предшествует вовлечению, она более прошлая, чем какие бы то ни было а priori. Близость не только не сводится к сознанию, но «пересекает сознание против его течения», «вписывается в него как чуждое ему свойство»²¹. Левинас определяет чувство близости как мета-онтологическую и мета-логическую страсть, которой сознание было захвачено до того, как стало образным и понятийным. Метафизическая страсть – это желание, не знающее удовлетворения, желание, в котором остро ощущается отделенность Другого, его инаковость, его пребывание вовне.

На уровне изначального опыта близости различие между

«я» и Другим конституируется как отношение один–для–другого, и именно оно является метафизической способностью трансцендирования: это не «мысль о...», а «мысль для...». Один-для-другого – так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности и признавая этику «делом человеческим и только человеческим». Жизнь человека, жизнь человеческого «я» протекает под знаком приятия Другого; человек должен так обустроить мир и свое жилище, чтобы иметь возможность принимать Другого и получать дары от Другого; дарение становится собственно человеческим способом взаимодействия.

Другой, являющийся целью трансценденции, есть в то же время указание на бесконечность, на неисчерпаемость. Здесь Левинас ссылается на Декарта, в философии которого, как он считает, «я» соотносится с бесконечным, то есть с радикально и абсолютно иным, нежели оно само. Заменяя «я» мыслящее на «я» желающее, Левинас говорит о метафизическом характере желания, которое не может быть удовлетворено: Другой как цель желания не удовлетворяет желания, а напротив, постоянно держит его в состоянии неудовлетворенности и бесконечно усиливает, раскрывая перед ним все новые возможности, «поит новой жаждой». Левинас отличает желание от нужды, потребности и наслаждения. Желание – это идея бесконечного, заключающаяся в том, чтобы «гореть огнем, отличным от потребности, которую насыщение гасит, мыслить по ту сторону помысленного»²⁴; насыщение умеряет интенциональность, бесконечное колеблет саму его идею, свидетельствуя о невозможности ее поступательного хода. Парадоксальность желания состоит в том, что оно есть отказ от желаемого, это – «безупречное желание», о котором говорит Поль Валери в «Песне Колонн», имея в виду открытое Платоном при анализе чистых удовольствий стремление, не обусловленное какой-либо нехваткой; желание всегда по ту сторону всего того, чего может не хватать человеку и что в

состоянии его удовлетворить. Такое желание есть «ненасытимое сострадание»²³.

Другой для Левинаса является носителем смысла. В отличие от классической философии, согласно которой смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология при трактовке смысла отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл создается в отношении одного субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее; более того, подчеркивает Левинас, Другой есть означающее само по себе. Появление Другого – это то, что ищет феноменология, это феномен, выступающий по ту сторону явления. Другой – это ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи – оно осуществляется в виде чистой коммуникации. Ближний не тематизируется, поскольку предшествует и познанию, и вовлечению; здесь бесполезно обращаться к слову «контакт», отношение к ближнему со стороны «я» – это одержимость и ответственность. Вообще, слово «отношение» здесь неуместно: речь идет об «абсолютном, безотносительном движении», свойственном субъекту; Другой «избегает отношения».

Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования. Именно в ответственности совершается отделение «я» от самого себя; ответственность – это «истечение бытия», «обморок бытия», его «впадение в человечность», то есть «приращение бытия». Бытие–для–другого прервало монотонное, бессмысленное течение бытия, и поэтому ответственность является сущностной – первичной и фундаментальной – структурой субъективности. Предстояние перед Другим и движение к Другому, по Левинасу, это опыт *rag excellence*, фундаментальный опыт человека.

Тема ответственности в философии Левинаса родилась главным образом из его размышлений над русской классической литературой, над произведениями Пушкина, Гоголя, Тол-

стого, Тургенева и особенно Достоевского, с которыми он познакомился до того, как стал заниматься философией. Неизгладимое впечатление на него произвели идеи Достоевского, и прежде всего этическая позиция писателя, выраженная словами: мы все виновны за все и перед всеми, и я виновен более других.

Обостренное чувство ответственности за Другого Левинас связывает с конечностью человека, с его смертностью. В лице Другого проступает его подверженность смерти, которая «затрагивает и меня», «ставит меня самого под вопрос», взывает ко мне, к моему участию и тем самым превращает Другого в моего ближнего. «Близость близкого – это моя ответственность за Другого», «невозможность оставить его один на один перед таинством смерти»²⁴. При этом отношение ответственности «несимметрично»: человек является подлинно моральным субъектом только в той мере, в какой он не надеется на взаимность: «я ответствен за Другого, не ожидая взаимности. Взаимность – это уже его дело. Все держится на мне»²⁵. Собственно, само понятие субъекта (sub-jectum) говорит о том, что именно на нем лежит вся тяжесть мира. Трансценденция как сугубо человеческое дело – желание, которого никогда не удовлетворить, движение Тождественного к Иному, которое никогда не возвращается к Тождественному, оно – само великодушие, не требующее ответной благодарности. В этой связи Левинас критикует буберовское понимание отношения «Я – Ты», которое, являясь взаимным и симметричным, осуществляет насилие над отделенностью и таинством человека; оно способно в равной мере «объединить как человека с человеком, так и человека с вещью»²⁶.

В отличие от Хайдеггера, у которого существование возможно лишь как экстаз, устремленный «к концу», к смерти, к небытию, Левинас говорит о триумфе бытия: движение к другому предполагает бытие–за–пределами–моей смерти, нацеленность на мир «без меня», на время, протекающее за горизонтом «моего времени»; это – эсхатология без надежды,

освобождение «я» от собственного времени. «Пусть будущее и самые отдаленные вещи станут правилом всех дней настоящих»²⁷, – провозглашает Левинас, усматривая в следовании этому императиву переход во время Другого, который подобен великодушному порыву юношеского максимализма; поясняя его, Левинас обращается к греческому термину «литургия», означающему несение службы не только бескорыстное, но и с затратой собственных средств, «себе в убыток»; литургия не стоит в одном ряду человеческих дел и этики, она сама – этика.

Характеризуя отношение «я – Другой», Левинас видит его своеобразие в том, что оно представляет собой *взаимоотношение*, которое строится не по принципу подчинения части целому, без угнетения и насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка; здесь ставится под вопрос приоритет деятельности осмысления и означивания; это – «отношение без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, где царит уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида. Отношение «я – Другой» Левинас формулирует в виде своеобразной парадигмы межчеловеческого общения, в которое включены не два субъекта, но множество субъектов, и где плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия. «Социальность... руководствуется словом Божиим, которое есть лик Другого»²⁸. Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении, в «братстве людей», а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения. Крайней формой разъединения связанных друг с другом людей Левинас считает войну, которая принуждает их играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной субстанций. «Война не допускает никакой экстерииорности, не дает возможности иному существовать как иному; вместе с тем война разрушает идентичность тождественного»²⁹; война – это «провал в истории».

Для Левинаса безусловно то, что именно изначальная общность людей с ее принципом человек–для–человека («одержимость другим») должна ориентировать все конкретно–исторические формы бытия людей, а «политика должна контролироваться и подвергаться критике, исходя из этики»³⁰. Будучи религиозным мыслителем, Левинас отождествляет исповедуемую им этику с религией. Этическое отношение, по его убеждению, не готовит к религиозной жизни и не вытекает из нее, а есть сама эта жизнь. Здесь речь идет не о какой–либо определенной религии, а о религиозности вообще, о религиозности верующих людей. Прямой путь к установлению гуманистических отношений в мире проходит, по Левинасу, через религиозное обращение; вместе с тем он поднимает мораль до уровня Абсолюта, полагая, что без знаний, почерпнутых из этики, теологические понятия остаются пустыми и формальными.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Levinas E.* Ethique et infini. Paris, 1982, p. 30.

²*Levinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. P., 1930, p. 192.

³*Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1967, p. 5.

⁴См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997, с. 14.

⁵*Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 57.

⁶*Levinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, p. 222.

⁷См.: *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998, с. 227.

⁸*Levinas E.* Ethique et infini, p. 31.

⁹*Levinas E.* En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p. 24.

¹⁰*Ibid.*, p. 25.

¹¹*Ibid.*, p. 47.

¹²Ibid., p. 100.

¹³Левинас Э. Тотальность и бесконечное – В кн.: *Левинас Э. Тотальность и бесконечное*. М.–СПб., 2000, с. 156.

¹⁴Левинас Э. Философское определение культуры – В кн.: *Общество и культура: философское осмысление культуры*. М., 1988. Ч. 1, с. 42.

¹⁵Там же, с. 43.

¹⁶См.: *М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия*. СПб., 1999.

¹⁷Левинас Э. Философское определение культуры, с. 45.

¹⁸Wabl J. Tableau de la philosophie française. P., 1962, p. 163.

¹⁹Левинас Э. Тотальность и бесконечное, с. 158.

²⁰Ж. Деррида считает, что Левинас в трактовке «лица» близок позиции Гегеля, высказанной им в «Эстетике», «Феноменологии духа» и др. работах (см.: *Деррида Ж. Насилие и метафизика* – В кн.: *Левинас Э. Тотальность и бесконечное*, с. 388–389).

²¹Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1974, p. 129.

²²Левинас Э. Тотальность и бесконечное, с. 316.

²³См.: *Левинас Э. Тотальность и бесконечное*, с. 316; *Время и Другой. Гуманизм Другого человека*, с. 166.

²⁴Цит. по кн.: *Общество и культура...*, с. 48.

²⁵Levinas E. Ethique et infini, p. 94.

²⁶Левинас Э. Тотальность и бесконечное, с. 102.

²⁷Левинас Э. Ракурсы. Там же, с. 313.

²⁸Levinas E. Transcendance et intelligibilité. P., 1996, p. 53.

²⁹Левинас Э. Тотальность и бесконечное, с. 67.

³⁰Levinas E. Ethique et infini, p. 94.

СОЧИНЕНИЯ

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. P., 1967; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P., 1974; *Ethique et infini*. P., 1982; *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*. P., 1991; *Transcendance et intelligibilité*. P., 1996.

Философское определение культуры – В кн.: *Общество и куль-*

тура: философское осмысление культуры. Ч. 1. М., 1988; *Время и Другой. Гуманизм другого человека.* СПб., 1998; *Избранное: Тотальность и бесконечное.* М. – СПб, 2000; *Избранное: Трудная свобода.* М., 2004.

ЛИТЕРАТУРА

Вдовина И.С. Э. Левинас: Этическая феноменология – В кн.: *История философии и современные проблемы.* М., 1992; *Вдовина И.С.* Эмманюэль Левинас – В кн.: *История философии: Запад – Россия – Восток. Книга четвертая.* М., 1999; *Кошелева В.Л.* Левинас (Levinas) Эмманюэль – В кн.: *Культурология XX века. Энциклопедия. Том 1.* М., 1998; *Guibal F.* Et combien de Dieux nouveaux... Т. 2. Paris, 1980; *Poiré F.* Emmanuel Levinas, qui êtes-vous? Lyon, 1987; *Rosmarin L.* Emmanuel Levinas, humaniste de l'autre homme. Toronto, 1991; *Haar M.* La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique. P., 1999.

ХИЛАРИ ПАТНЭМ

Хилари Патнэм принадлежит к числу наиболее известных американских философов второй половины XX столетия. Воспитанный в традициях аналитической философии, он занимал в ней одно из ведущих мест, пока в начале 80-х годов не перешел, под влиянием идей позднего Л.Витгенштейна и прагматистов, к резкой критике ее основных установок и принципов. Патнэм не примкнул к какому-либо иному философскому направлению, поэтому его, как и других философов, прошедших аналогичный путь, принято называть сегодня «постаналитическими философами».

Биография Патнэма небогата событиями. Он родился 31 июля 1926 года в Чикаго в семье известного литературного переводчика Самюэля Патнэма. Философское образование получил в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Во время учебы наибольшее влияние на формирование его взглядов оказали Р.Карнап и Г.Рейхенбах, которые привили ему интерес к философии науки и логике. В конце 50-х годов Патнэм начинает преподавательскую деятельность. В 1961 году он получает должность профессора в Массачусетском технологическом институте, а с 1965 года является профессором Гарвардского университета. В 60-е годы Патнэм на какое-то время с головой уходит в политическую борьбу. Разделяя пацифистские убеждения американских левых, он принимает активное участие в кампаниях против Вьетнамской войны, увлекается марксистскими и даже маоистскими идеями. Однако за исключением этого «политического» периода биография Патнэма в целом представляется примером бла-

гополучной профессорской карьеры. Но это лишь внешняя ее сторона, за которой скрываются сложные и интенсивные творческие искания. Патнэм прошел путь, полный неожиданных «зигзагов и поворотов»; он выпустил в свет множество книг и статей; ему принадлежит авторство ряда философских концепций, занимающих важное место в современной аналитической философии (новая теория референции в философии языка, функционализм в философии сознания и др.), его отличает мастерство построения изощренных философских аргументов; у него прочная репутация блестящего оппонента и энергичного участника современных философских дискуссий.

Для англо-американской философии последних десятилетий XX века характерно отсутствие мыслителей, которые считались бы общепризнанными лидерами и законодателями «философской моды». На переднем фронте философских исследований работает довольно многочисленная группа талантливых и продуктивных философов, ни одному из которых нельзя отдать пальму первенства. В их число входит и Патнэм, чьи достоинства, однако, делают его очень «репрезентативной» фигурой. Как отмечает известный немецкий исследователь современной философии Вольфганг Штегмюллер, «соединение разнообразных черт, столь удачное, сколь и исключительное, определило центральное место Патнэма в интеллектуальных дискуссиях современного англоязычного мира. Главной среди этих черт является его безошибочное чутье на то, что в необозримом многообразии современных дискуссий имеет подлинную ценность, чутье, которое сочетается у него со способностью в такой манере подойти к проблемам, что это неизменно обещает продвинуть нашу мысль в некотором новом направлении»¹. К этому следует добавить широчайший спектр философских и научных интересов Патнэма и его неустанный поиск, в ходе которого он постоянно предлагает новые решения и не боится признать ошибочность своих прежних взглядов. О много-

гранности его творчества говорит тот факт, что область его исследований включает философию и методологию науки, логику и эпистемологию, философию языка и этику, философию сознания и метафизику, иудаистскую теологию и мистицизм. И хотя частая перемена Патнэмом своей позиции вызывает порой насмешку у его оппонентов, он отнюдь не следует зигзагам современной моды, а скорее принадлежит к числу тех, кто формирует «интеллектуальную программу нашего времени». Благодаря этим «расселовским» чертам² Патнэма его творчество очень симптоматично, оно наглядно представляет общие тенденции в развитии современной англо-американской философии; в нем как в капле воды отражаются многие драматические коллизии, переживаемые этим направлением.

При всем многообразии исследовательских интересов Патнэма в его творчестве можно выделить несколько связующих тем, и одной из главных среди них бесспорно является проблема реализма. Именно стремление сформулировать позицию, которая, с одной стороны, сохраняла бы наши реалистические интуиции, а с другой, учитывала бы современный уровень философского осмысления ключевых проблем человеческого бытия и познания, является импульсом, определяющим направление философских поисков Патнэма. О том, насколько труден этот поиск и как последователен Патнэм в своей решимости «провести корабль реализма» между Сциллой догматизма и Харибдой релятивизма, говорит то многообразие концепций, которые он выдвигал и отстаивал в разные периоды своего творчества: «научный реализм», «внутренний реализм», «реализм с маленькой буквы», «естественный реализм» и ряд других.

В начале своего творческого пути Х.Патнэм открыто заявлял о себе как сторонник так называемого «научного реализма». В этот период реализм был для него позицией, которую он не подвергал сомнению, и свою задачу видел «не в том, чтобы бить себя в грудь по поводу правильности реализма, а в

том, чтобы решать конкретные вопросы в философии науки с определенной реалистической позицией»¹. Большинство его работ, вышедших в то время, были посвящены философским проблемам математики, физики, квантовой механики, космологии. Однако когда в первой половине 60-х годов развернулась широкая дискуссия между научными реалистами и представителями исторической школы в философии науки (Т.Куном, П.Фейерабендом и другими)⁴, Патнэм выдвинул свое обоснование реализма. Его главной заботой было показать, что развитие науки, проявляющееся в постоянной смене научных теорий и парадигм, в уточнении и пересмотре научных истин, не противоречит тому, что наука все же дает нам реальную картину внутреннего строения мира. Вопрос о реальности постулируемых научными теориями сущностей рассматривался им в контексте обоснования инвариантности референции научных терминов и критики теории значения, лежащей в основе тезиса о несоизмеримости научных теорий. Согласно этой теории значение любого теоретического термина определяется контекстом теории в целом или ее основоположениями, и поэтому если две различные теории содержат один и тот же термин (например, «масса»), то значение этого термина различно из-за различия теорий. Основное возражение Патнэма состоит в том, что при таком подходе стирается различие между лингвистическим значением термина и теми представлениями, которые складываются у людей об обозначаемом им явлении. В значении термина всегда существует некоторое устойчивое ядро («существенная лингвистическая информация»), которое остается инвариантным при переходе термина из одной теории в другую. Устойчивость этого ядра определяется тем, что термин всегда обозначает вполне определенное явление природы или объект, то есть он как бы «пришпилен» к некоторому фрагменту реальности.

Подобная трактовка значения требовала серьезного обоснования, что побудило Патнэма обратиться к интенсивным

семантическим исследованиям, результаты которых наиболее полно представлены в его работе «Сознание, язык и реальность» (1975). Параллельно с Патнэмом несколько других американских философов (К.Доннелан, С.Крипке, Д.Каплан) выдвинули похожие идеи по проблеме значения, которые были объединены под общим названием «новой», или «каузальной», теории референции и явились важным событием в философии языка. Поскольку семантические исследования Патнэма касались главным образом так называемых «терминов естественных видов», обозначающих различные категории природных веществ, животных, растений и физических величин и составляющих большинство научных терминов, то его концепция получила название теории естественных видов. В целом новая теория референции была предложена в противовес традиционной трактовке значения как двухкомпонентного образования, состоящего из предметного значения (экстенционала) и смысла (интенционала), из которых второй компонент служит механизмом установления первого. Другими словами, согласно этой трактовке, некоторый объект входит в экстенционал термина, если и только если он обладает характеристиками, включенными в интенционал данного термина. Патнэм стремился показать, что это положение традиционной теории значения в сочетании с другим принятым в ней допущением, по которому понимание значения слова (знание его интенционала) связано с пребыванием в определенном ментальном состоянии, приводит к тому парадоксальному выводу, что «происходящее в нашей голове» определяет, на что именно указывают наши слова, то есть ментальные состояния определяют экстенционалы используемых нами терминов. Парадоксальность этого вывода Патнэм демонстрирует на ряде примеров, наиболее известным из которых является научно-фантастический рассказ о планете-двойнике Земли⁵.

Отказавшись от трактовки интенционала как механизма, определяющего и систематически обеспечивающего рефе-

ренцию терминов естественных видов, Патнэм предложил иной механизм определения их экстенсионалов. Согласно его основному тезису в установлении референции терминов естественных видов участвуют два внешних нементальных фактора: социальный (благодаря «разделению лингвистического труда») и природный (благодаря наличию общей внутренней природы у членов естественного вида). Для того чтобы понимать смысл какого-либо слова (например, «золото» или «вода»), совсем не обязательно владеть всей совокупностью информации, позволяющей точно распознать обозначаемый этим словом естественный вид, – достаточно, чтобы этой информацией владели эксперты. Однако именно эта информация имеет отношение к определению референции терминов, а не те обрывочные и неполные «смыслы», которые локализованы в головах рядовых членов языкового сообщества. Природный же фактор означает, что мы включаем в экстенсионал того или иного термина естественного вида только те объекты, которые обладают той же внутренней природой, что и «образцовые», или «стереотипные», представители обозначаемого им естественного вида⁶, с которыми человек находился в «каузальном взаимодействии» и к которым он применил данный термин в «церемонии первого именованья». Например, некоторый предмет является лимоном благодаря обладанию той же самой природой (в данном случае - той же ДНК), что и образцовые лимоны, а не благодаря его соответствию определенному набору свойств (желтый цвет, толстая кожура, кислый вкус и т.д.). Следует отметить, что указанное тождество природы является теоретическим и поэтому для его установления может потребоваться достаточно сложное и длительное научное изыскание. Отсюда следует, что экстенсионалы терминов естественных видов формируются независимо от человека и его знания об окружающем мире и корректное употребление этих терминов находится в прямой зависимости от уровня развития науки.

Новая теория референции, призванная служить обоснованием научного реализма, дала повод для многочисленных обвинений Патнэма в эссенциализме⁷. Признание внутренней природы, конституирующей естественный вид, было расценено многими специалистами как возврат к «давно дискредитировавшей себя» локковской (или даже аристотелевской) идее «реальной сущности». Но еще более ожесточенным нападкам подверглась трактовка истины как соответствия реальности, которая лежала в основе научного реализма и предполагалась новой теорией референции. Решающим аргументом против корреспондентной теории истины для многих философов стала возможность эмпирически эквивалентных, но логически несовместимых теорий⁸. Эта критика, а также собственные размышления Патнэма над природой отношения соответствия (выступавшего для него прежде всего как отношение знака к обозначаемому) заставили его решительно пересмотреть свою прежнюю позицию, в которой он теперь обнаружил отголоски «деревенского материализма XIX века». Вместе с другими философами (А.Файн, Б. ван Фраассен, М.Даммит) Патнэм в середине 70-х годов принял участие в наступлении на научный реализм под предлогом его «метафизичности», «догматичности» и «наивности». Метафизический реализм становится в его глазах виновником многих неразрешимых проблем и антиномий в философии. К числу таких проблем он прежде всего относит неизбежность скептицизма в отношении человеческого познания, принципиальную непостижимость природы референции и разнообразные «необъяснимые» загадки относительно сознания и мозга. Два аргумента из выдвинутых Патнэмом доводов против метафизического реализма – предположение о «мозгах в сосуде»⁹ и теоретико-модельный аргумент¹⁰ – вызвали особенно широкую дискуссию в аналитической философии.

Как и другие критики, Патнэм видит уязвимость метафизического реализма в трактовке истины как соответствия ре-

альности. Но если для многих философов «развенчание» идеи соответствия послужило поводом для перехода на антиреалистические позиции, то Патнэм попытался сформулировать вариант реализма без корреспондентной теории истины. Так родилась концепция внутреннего реализма, которая в наиболее полном виде была изложена Патнэмом в книге «Разум, истина и история» (1981). Здесь истина истолковывается им как рациональная приемлемость того или иного утверждения при идеальных эпистемических условиях. В своей новой концепции реализма Патнэм попытался разрушить те «дихотомии», которые, по его мнению, как оковы сдерживают мышление философов и обычных людей, включая противопоставление объективного и субъективного в понимании истины, антитезу «факт-ценность», трактовку рациональности либо как некоторого вечного и неизменного Органона, либо же как набора норм и правил, специфического для каждой отдельной культуры.

Свою задачу Патнэм видит в том, чтобы сформулировать альтернативную «философскую перспективу», в которой перечисленные полярности оказались бы преодоленными. Он заявляет, что вопрос о том, из каких объектов состоит мир, имеет смысл только в рамках теории или концептуальной схемы: мы членим мир на объекты, вводя ту или иную концептуальную схему. В этой интерналистской модели отвергается различие между объективным и субъективным как принадлежащими к противоположным «сферам». Люди живут в человеческом мире, где трава *объективно* является зеленой, где вода *объективно* является H_2O , где некоторые картины *объективно* являются прекрасными, где намеренное убийство человека *объективно* является злом. Только в рамках этого человеческого мира мы вправе говорить об объективности. Это объективность «для нас», с нашей точки зрения, и никакой иной объективности у нас не может быть. Мы не можем занять позицию Господа Бога и увидеть мир таким, каков он сам по себе; метафизический реализм невозможен.

С точки зрения «объективности-для-нас» ценности ни в чем не уступают фактам: они столь же объективны, как и факты. В своей интерналистской концепции Патнэм не только признает существование «ценностных фактов», он идет еще дальше и заявляет, что «каждый факт нагружен ценностями и каждая из наших ценностей нагружает собой какой-либо факт» и что, более того, «существо, не имеющее ценностей, не имеет также и фактов»¹¹. Понятие ценностно нагруженного факта опирается на обширный массив норм, которые можно определить как «когнитивные ценности» (к ним относятся релевантность, когерентность, функциональная простота, инструментальная эффективность и т.д.) и которые, в свою очередь, связаны с ценностями в их обычном понимании. Так, согласно концепции объективности Патнэма, наш реальный мир зависит от ценностей, и наоборот. Ценности и вещи становятся частями человеческого мира, в котором нераздельно слито субъективное и объективное, то, что идет от внешнего «природного» фактора, и то, что идет от человека, от его особой организации как биологического существа.

Патнэм подчеркивает тесную связь истины, рациональности и всей системы ценностей, существующих в обществе. Стандарты рациональной приемлемости, определяя процедуры проведения исследования, критерии объективности, способы постановки проблем и методы их решения, с одной стороны, раскрывают содержание понятия истины, а с другой, опираются на множество других стандартов и ценностей. Поэтому утверждение о том, что наука стремится открыть истину, означает лишь то, считает Патнэм, что наука стремится построить такую репрезентацию мира, которая отвечает требованиям когерентности, инструментальной эффективности и функциональной простоты. Вместе с тем во избежание релятивизма Патнэм подчеркивает, что не ставит знака равенства между истиной и рациональностью, ибо последняя носит исторический и обусловленный каждой конкретной культурой характер, тогда как истинным счита-

ется то, что рационально приемлемо при идеальных эпистемических условиях.

В новом понимании Патнэмом реализма нашли преломление идеи многих современных англо-американских философов, размышляющих над проблемой истины (прежде всего М.Даммита и Н.Гудмена), однако своими главными идейными предшественниками Патнэм считает Канта и Витгенштейна, поскольку Канту, по его мнению, принадлежит честь создания той «интерналистской философской перспективы», в рамках которой была сформулирована концепция внутреннего реализма, а в трудах Витгенштейна Патнэм черпает идеи для многих своих аргументов, направленных против скептицизма и релятивизма и основанных, в частности, на идее «приватного языка».

В течение десятилетия после выхода книги «Разум, истина и история» Патнэм главным образом занимался уточнением¹² и защитой своей концепции внутреннего реализма. В это время вышли четыре его новых книги: «Многоликость реализма» (1987), «Репрезентация и реальность» (1989), «Реализм с человеческим лицом» (1990) и «Обновление философии» (1992). Вместе с тем в философских воззрениях Патнэма наметились важные изменения, которые во многом обусловили новый «поворот» в его понимании проблемы реализма.

Важной тенденцией в эволюции взглядов Патнэма стало усиление «гуманистической» направленности его реализма, выразившееся в требовании «реализма с человеческим лицом». Патнэм заменяет свою прежнюю антитезу «метафизический реализм/внутренний реализм» противопоставлением «Реализма с большой буквы», под которым он имеет в виду господствующий в современной аналитической философии метафизический образ мира, и «реализма с маленькой буквы», который выражает представление о мире с точки зрения здравого смысла. Между этими двумя позициями налицо очень резкое расхождение: хотя Реалист претендует на обос-

нование веры обычных людей в реальность внешнего мира и возможность объективного знания, стремясь защитить ее от философского скептицизма, он практически отвергает все то, что как раз и составляет существо этой веры, и поэтому в его метафизической картине мира не остается места для здравого смысла и нет надежного противоядия от скептицизма и релятивизма. Требование «реализма с человеческим лицом» означает, таким образом, отказ от непомерных претензий «Реализма с большой буквы».

Разъясняя свое понимание «реализма с маленькой буквы», Патнэм указывает, что «образцами реального» являются деревья и стулья. Но считать ли в таком случае реальными те сущности и объекты, которые постулируются научными теориями и являются недоступными чувственному восприятию (элементарные частицы, поля и т.д.)? Отвечая на этот вопрос, Патнэм обращается к дискуссии между У.Куайном, С.Крипке и Д.Льюисом по вопросу о том, тождественны ли воспринимаемые нами предметы окружающего мира («деревья и стулья») той пространственно-временной области, которую они занимают. Разбирая различия в позициях этих философов, Патнэм делает «неожиданный» вывод: вопрос о том, тождественны ли *в реальности* деревья и стулья занимаемой ими пространственно-временной области, является бессмысленным, поскольку считать их тождественными или нет – это вопрос конвенции. Правда, Патнэм сразу добавляет, что конвенцию не следует понимать в абсолютном смысле – как истину по определению, полностью независимую от фактов, поскольку любая истина в какой-то степени является и фактической, и конвенциональной. Даже наши зрительные восприятия зависят от используемой концептуальной схемы и языка. «Элементы того, что мы называем «языком» и «сознанием», проникают очень глубоко в то, что мы именуем «реальностью», поэтому попытка представить нас как тех, кто отражает в своем сознании что-то независимое от языка, безнадежна с самого начала»¹⁵. Подобные заявления Патнэма встречали у

критиков неоднозначную оценку: кто-то усматривал в них «зрелый» и «умудренный» реализм, для других же это был «завуалированный» антиреализм. Нужно отдать должное Патнэму, который впоследствии открыто признал, что концепция внутреннего реализма довольно непоследовательно соединяла в себе элементы реализма и идеализма.

В 80-е годы кардинальные изменения наметились в позиции Патнэма и по другим ключевым проблемам, в частности, по философии сознания. Нужно отметить, что вопрос об отношении между сознанием и мозгом является еще одной «сквозной» темой в его творчестве. В начале 60-х годов он предложил новый подход к решению психофизической проблемы, который получил название «функционализма» и вскоре стал доминирующим направлением в философии сознания. Но если функционализм завоевывал себе все больше сторонников, то в отношении Патнэма к своему «детищу» наметилась обратная тенденция: из наиболее последовательного и твердого защитника этого подхода он постепенно эволюционировал в одного из наиболее серьезных его критиков.

Функционализм представляет собой вариант так называемой теории тождества сознания и мозга, согласно которой наши ощущения и восприятия тождественны определенным состояниям мозга¹⁴. В отличие от физикалистского варианта теории тождества функционализм отождествляет ментальные состояния¹⁵ не с физико-химическими состояниями мозга, а с его «функциональными» состояниями. При таком подходе мозг понимается как очень сложная система, которая помимо физических и химических свойств обладает свойствами более высокого уровня – так называемыми функциональными свойствами. Функционализм предполагает прямую аналогию между мозгом и «цифровым компьютером»: «наша психика должна быть описана как программное обеспечение этого компьютера – как его «функциональная организация»¹⁶. Само понятие функцио-

нального состояния идет от кибернетики, где описание функционирования любой системы дается в терминах входных данных, алгоритмов обработки информации и выходных данных, а также в терминах каузальных отношений между ними. Применительно к ментальным состояниям это означает, что они обуславливаются определенными сенсорными «входными данными», поступающими от органов чувств, и имеют как следствие определенное поведение на выходе. Более того, ментальные состояния находятся в каузальных отношениях друг с другом. Всю совокупность таких отношений, в которые вступает некоторое ментальное состояние, называют его «функциональной ролью».

Свой функциональный подход к проблеме сознания Патнэм впервые сформулировал в статье «Сознание и машины» (1960), где для описания функциональных состояний мозга он предложил использовать теорию машин Тьюринга. Машина Тьюринга – это абстрактная вычислительная машина, представляющая собой конечную совокупность инструкций для выполнения множества простых операций над цепочками символов, которые образуют «входные данные» машины. Эти инструкции группируются в «машинные состояния», каждое из которых, будучи конечным множеством, управляется некоторой главной инструкцией, переключающей состояния и определяющей их последовательность в соответствии с «входными данными». Набор состояний, в которых может находиться машина Тьюринга в процессе обработки входных данных, задается машинной таблицей. Обычно машину Тьюринга представляют как устройство, которое считывает входные данные, сканируя ленту, разделенную на квадраты, содержащие разного рода символы, а затем манипулирует этими символами, удаляя их или заменяя на другие, и выводит полученные результаты на принтер. Однако важно подчеркнуть, что одна и та же машина Тьюринга может быть реализована в разных физических системах (изготовленных из разных материалов, с разными структурными свой-

ствами и т.д.). Неважно, отмечает Патнэм, «состоит ли она из электронных реле, картона, клерков, сидящих за пультами, или чего-либо еще»¹⁷. Любое существо, способное находиться в некотором функциональном состоянии, может пребывать и в соответствующем ментальном состоянии. Это означает, что при функциональном подходе мы можем не касаться вопроса об онтологии сознания.

В своем первом варианте функционализм Патнэма по существу свелся к двум основным положениям: во-первых, человеческое существо в целом представляет собой машину Тьюринга, и, во-вторых, психологические состояния человека – это состояния машины Тьюринга или дизъюнкции этих состояний. Но вскоре Патнэм приходит к выводу, что более адекватно функциональную организацию человеческого мозга позволяет описать не теория машин Тьюринга, а теория вероятностных конечных автоматов. Более сложный математический аппарат позволил решить некоторые проблемы, однако не устранил главной трудности, состоящей в том, что формальные свойства «машинных состояний» сильно отличаются от формальных свойств ментальных состояний, а стало быть, эти состояния не могут быть тождественными¹⁸. Патнэм попытался дать новую формулировку функционализма в статье «Философия и наша ментальная жизнь» (1970). Здесь он все надежды связывает с созданием в будущем всеобъемлющей психологической теории, которая позволила бы установить функциональный изоморфизм между ментальными состояниями и состояниями, описываемыми теорией вычислений. Хотя с помощью теории вычислений можно определить и индивидуализировать любое состояние системы через всю совокупность его вычисляемых отношений ко всем другим состояниям системы, все же вероятность создания психологической теории, содержащей совокупность законов, позволяющих четко отличать одно психологическое состояние от любого другого (к примеру, состояние ревности от состояния любви), чрезвычайно мала, так что

перспективы реализации такого функционального подхода очень туманны.

Безуспешно пытаясь найти адекватное выражение функционализма, Патнэм постепенно осознаёт ограниченность этого подхода к проблеме сознания. В книге «Разум, истина и история» он уже признает невозможность функционального объяснения качественного характера наших ощущений и восприятий. Функционализм стремится дать объективное, то есть «открытое» для многих наблюдателей, описание состояний сознания, а это неизбежно исключает из рассмотрения качественную субъективность нашего опыта. Окончательный же приговор функционализму Патнэм выносит в книге «Репрезентация и реальность» (1989), где он показывает, что с функциональными состояниями мозга невозможно отождествить даже такие, казалось бы, абстрактные психологические состояния, как пропозициональные установки, выражаемые, к примеру, глаголами «считать», «верить» и тому подобными. Дело в том, что психологическое состояние человека, *считающего, что снег белый*, не является состоянием его мозга или всей нервной системы, взятым в отрыве от его социального и природного окружения. Функционализм ложен, так как он совершенно не учитывает интенционального характера наших мыслей. В функциональных терминах невозможно объяснить не только качественную субъективность нашего опыта, но и мысль, «взятую в ее понятийном содержании».

Убеждение в крахе функционального подхода к проблеме сознания побудило Патнэма задуматься над теми общими допущениями, которые лежали в основе этого подхода, поставив перед ним задачу поиска иной «парадигмы» для исследования отношения между сознанием и мозгом. Эти поиски, вплетаясь в контекст размышлений о реализме, изменили как его представление о самом реализме, так и понимание им проблемы сознания.

Патнэм приходит к выводу, что главным виновником как «тупикового» состояния современной философии сознания,

так и усиления антиреализма стал возобладавший с XVII века в западной философии картезианский подход к проблемам восприятия и сознания. Ключевым допущением этого подхода является предположение о существовании некоторой области контакта или взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира, области, которая находится внутри нас и имеет нефизическую природу. Это предположение, как правило, подкрепляется каузальной теорией восприятия, согласно которой объекты внешнего мира, воздействуя на наши органы чувств, причинно вызывают цепочку событий, ведущую к возникновению «ментальных образов» в нашем сознании. Главный порок этой картезианской философии сознания, в течение трех веков «кутающейся в мантию науки», Патнэм видит в том, что она не способна предложить, помимо пустого разговора о «концептуальной структуре сознания», никакого мало-мальски приемлемого решения даже тех проблем, которые ею же были поставлены¹⁹, не говоря уже о том, чтобы объяснить природу восприятия.

По мнению Патнэма, картезианская трактовка восприятия создает непреодолимые трудности и для решения проблемы реализма, поскольку не оставляет иной возможности, как пытаться объяснить референцию языковых выражений каузальным взаимодействием человека с внешними объектами, обозначенными этими выражениями. Однако учитывая, что значения в этой теории истолковываются как «ментальные образы», локализованные исключительно внутри сознания, каузальное объяснение референции оказывалось задачей настолько безнадежной, что с неизбежностью подвигало философов (включая самого Патнэма) к принятию той или иной версии идеализма. В еще большей степени этому способствовало истолкование истины как некоторого выделенного мистического отношения «соответствия».

Диагноз, поставленный Патнэмом, очень симптоматичен. Он отражает общую антименталистскую тенденцию в разви-

тии англо-американской философии. Да и предлагаемый им выход навеян прагматистскими и витгенштейнианскими идеями, завоевывающими все больше сторонников среди философов. Патнэм считает, что после трех веков господства картезианской философии сознания и столетия существования науки о мозге необходимо осознать возможность возвращения к «аристотелевскому реализму без аристотелевской метафизики». Как известно, Аристотель в своей трактовке восприятия стоял на позициях непосредственного реализма²⁰, однако Патнэм предпочитает не использовать этот термин, считая его дискредитированным современным употреблением, и вслед за УДжемсом называет свою новую позицию «естественным реализмом».

Естественный реализм не означает отрицания феномена сознания или субъективного опыта во всем его качественном богатстве и разнообразии; он требует лишь отказаться от трактовки его как некоего посредника между человеком и окружающим миром. По убеждению Патнэма, необходимо осознать, что «чувственный опыт – это не пассивное реагирование объекта, называемого сознанием, а (по большей части) переживание в опыте живым существом различных аспектов мира»²¹. Поэтому разговор о сознании должен быть разговором не о нашей нематериальной части, а об определенных способностях, которыми мы обладаем и которые вытекают из деятельности нашего мозга и разнообразных взаимодействий нашего организма с окружающим миром, но которые невозможно объяснить в терминах физики мозга или теории вычислительных машин.

Естественный реализм позволяет совсем иначе взглянуть и на проблемы истины и референции, составляющие ядро любой реалистической позиции. Согласно этому новому подходу, подсказанному Патнэму идеями позднего Витгенштейна, значение лингвистических выражений определяется как то, что *показывает себя* в нашей речи. Когда мы слышим или читаем слова и предложения, мы не воспринимаем их как

простые «звуки и знаки», в которые должно быть «вставлено» значение, находящееся вне их и присутствующее в нашем сознании в качестве некоей «ментальной сущности». Мы воспринимаем значение в самих словах и предложениях, но отсюда не следует, считает Патнэм, будто значение присуще им от природы. Наши слова и предложения обладают значением, потому что существует такая «техника употребления», благодаря которой значение в них *показывает своё лицо*. Здесь Патнэм использует идею Витгенштейна о том, что мы можем «видеть лицо» одной деятельности в другой благодаря тому, что все виды человеческой деятельности тесно связаны друг с другом, образуя сложную разветвленную систему. Аналогичным образом и истина не является независимым от содержания высказывания свойством – мистическим свойством «соответствия» реальности, гарантирующим саму возможность существования знания. Понимание истины в любом конкретном случае задается тем, как мы понимаем содержание высказывания, а понимание высказывания зависит от нашего владения соответствующей «языковой игрой»²², поэтому истина – это определенный вид правильности, который варьирует от одного дискурса к другому.

Философская эволюция Патнэма выразилась и в изменении его отношения к аналитической философии. В первые десятилетия своего творчества он уверенно шел в авангарде этого философского направления. Однако в 80-е годы для Патнэма наступил период критического переосмысления задач философского исследования. В это время он не только пересмотрел многие свои прежние концепции, но и сформулировал новое видение философии. С тех пор главным в своей деятельности Патнэм считает не выдвижение новых решений или новых позиций, а выявление многогранной сложности проблем и демонстрацию неудовлетворительности преобладающих форм ортодоксии в англо-американской философии.

Началом критики Патнэмом аналитической философии

стало его ригористичное заявление о ее «смерти»: «в тот самый момент, когда аналитическая философия была признана «доминирующим направлением» в мировой философии, она достигла завершения своей собственной программы, которое оказалось не ее выполнением, а смертельным исходом»²¹. По мнению Патнэма, произошло это потому, что провалился заложенный в аналитической философии грандиозный метафизический проект – открыть «строение Вселенной». Однако со временем Патнэм стал усматривать главный порок аналитической философии не в том, что она метафизична, а в том, что она пуста и бессодержательна, поскольку, трансформировавшись в чистое доказательство, она превратилась в занятие для немногих профессионалов и замкнулась на узко специальных проблемах, отстранившись от живого диалога с предшествующей философией и утратив гуманистический характер. Самого же Патнэма в 80–90-е годы отличает растущий интерес к истории философии. В своих работах он все больше места отводит анализу взглядов Аристотеля и Канта, американских прагматистов и Витгенштейна, полагая вслед за Сантаяной, что тот, кто не знает истории той или иной проблемы, обречен повторить эту историю. Подчеркивая многогранный характер философии, Патнэм все чаще говорит о ее гуманистической миссии. Назначение философии – не только служить потребностям науки, но и стремиться «спасти» и «освободить» мир.

Таким образом, творческие искания Патнэма отразили общее состояние современной аналитической философии, выявив в ней наиболее острые «болевые точки». Но Патнэм не только стремится поставить «диагноз», он активно ищет пути возрождения философии как гуманистически ориентированной деятельности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Цит. по: *Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, 1990, p. XXXIX.*

²Сходство Патнэма с Б. Расселом отмечают многие авторы. Так, например, Рорти указывает, что «среди аналитических философов Патнэм в наибольшей степени похож на Рассела – не только пылкостью ума и готовностью менять свои взгляды, но и широтой своих интересов и размахом социальных и этических изысканий» (Цит. по: *Putnam H. Realism with a Human Face*, p. 317).

³*Putnam H. Mathematics, Matter and Method*. Cambridge, 1975, p. VII.

⁴Эта дискуссия касалась вопроса об онтологическом статусе ненаблюдаемых объектов, постулируемых научными теориями. Научные реалисты настаивали на том, что обозначаемые теоретическими терминами объекты, процессы, связи и отношения реально существуют. Радикальные философы науки в лице Т.Куна и П.Фейерабенда, отстаивавшие последовательно инструменталистское решение этого вопроса, отказывали теоретическим терминам в их онтологической соотнесенности с какими-то структурными элементами внешнего мира и трактовали их как полезные изобретения ученых, призванные облегчить проведение наблюдений, экспериментов и осуществление предсказаний.

⁵Этот и другие аргументы Патнэм подробно изложил в своей работе «Значение «значения»» (*Патнэм Х. Философия сознания*. М., 1999, с. 164–178).

⁶Эту же идею Крипке выразил с помощью понятия жесткого десигнатора, которое получило значительно более широкое хождение в аналитической философии, чем формулировка Патнэма. Под жестким десигнатором Крипке имеет в виду выражение, обозначающее одни и те же объекты во всех возможных мирах, в которых эти объекты существуют. Термины естественных видов потому являются жесткими десигнаторами, что виды обладают необходимыми существенными свойствами, то есть свойствами, присущими им во всех возможных мирах, в которых эти естественные виды встречаются.

⁷Патнэм прямо заявлял, что «наука открывает необходимые ис-

тины, ... обнаруживает сущность вещей» (*Putnam H. Realism and Reason. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983, p. 55*).

- ⁸Под эквивалентными описаниями в философии науки понимают теории, которые, с одной стороны, являются эмпирически эквивалентными (относятся к одной и той же предметной области и приводят к одним и тем же эмпирическим следствиям), а с другой стороны, являются переводимыми друг в друга. Это означает, что формальный аппарат одной теории можно путем тождественных преобразований перевести в аппарат другой. Благодаря возможности такого преобразования все факты, подтверждающие первую теорию, подтверждают и вторую, и наоборот. Из этого вытекает, что если одно из эквивалентных описаний истинно, то автоматически истинно и другое. Однако эквивалентные описания могут быть при этом очень различными или даже несовместимыми. В силу этого обстоятельства философы вслед за Рейхенбахом сочли эквивалентные описания сильным аргументом против понимания истины как соответствия реальности, поскольку, устанавливая совершенно различные концептуализации одной и той же совокупности наблюдаемых фактов и будучи одновременно истинными, эти описания разрушают саму идею «соответствия».
- ⁹Согласно Патнэму, метафизический реализм неспособен дать убедительного опровержения гипотезы о том, что человеческие существа являются в действительности «мозгами в сосуде». Он предлагает представить ситуацию, когда мозг человека оказывается помещенным в сосуд с питательной средой, поддерживающей его в живом состоянии. При этом нервные окончания мозга соединены со сверхмощным компьютером, который, посылая разнообразные электронные импульсы, рождает в мозге ощущения и впечатления, совершенно идентичные ощущениям и впечатлениям обычного живого человека. Мозгу кажется, что его окружают люди и привычные предметы, он «ощущает» свое тело и чувствует совершаемые им движения. Более того, все человеческие существа являются подобными мозгами в сосуде, то есть функционирование

компьютера запрограммировано таким образом, что создает у всех мозгов, помещенных в сосуды, коллективную галлюцинацию. Патнэм предлагает доказательство ложности этой гипотезы и в то же время пытается показать, что это доказательство нельзя провести с позиции метафизического реализма, так как последний совершенно не способен объяснить, как устанавливается отношение референции между нашими словами и реальными объектами в мире. Это отношение легко объяснить, если мы займем иную эпистемологическую позицию, которую Патнэм называет «интерналистской».

¹⁰В своем теоретико-модельном аргументе Патнэм стремится обосновать невозможность выделения какого-либо единственного отношения референции между терминами и объектами в качестве отношения соответствия. Свой тезис о «неопределенности» референции он доказывает строго математическим способом, используя теорию моделей.

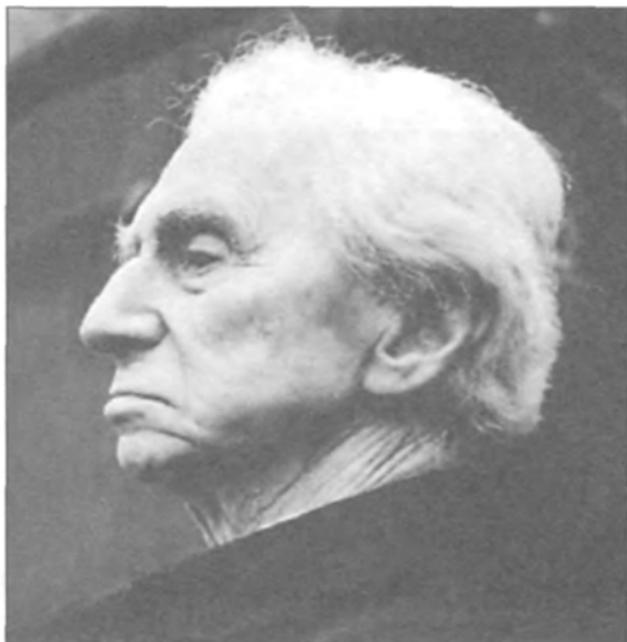
¹¹*Putnam H. Reason, Truth and History. Cambridge, 1981, p. 201.*

¹²Некоторые внесенные им изменения были довольно существенными. В частности, он отказался от понятия идеальных эпистемических условий при определении истины, сделав еще один серьезный шаг в сторону верификационизма Даммита. Так, в книге «Репрезентация и реальность» Патнэм определяет предикат «быть истинным» как «быть верифицированным в достаточной мере, чтобы гарантировать принятие предложения как истинного при достаточно хороших эпистемических условиях» (*Putnam H. Representation and Reality. Cambridge, MIT Press, 1989*). В отличие от «идеальных» «достаточно хорошие» эпистемические условия являются серьезной уступкой релятивизму, так как они уже не имеют однозначной трактовки.

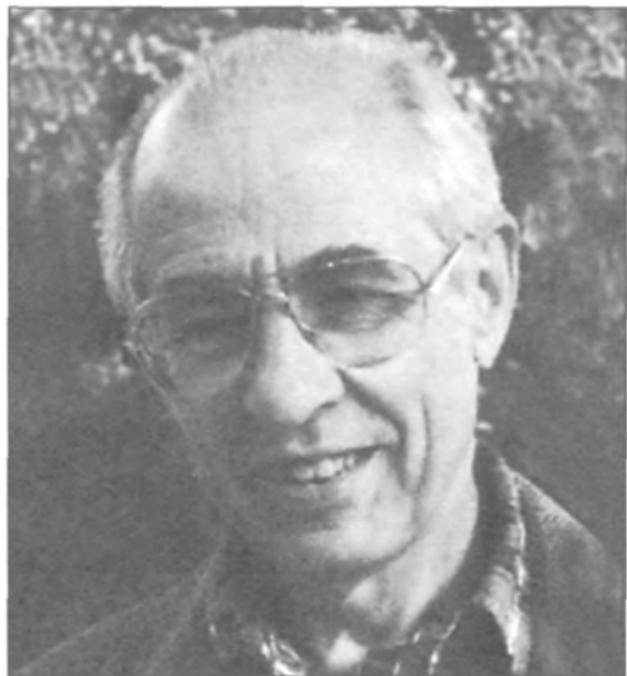
¹³*Putnam H. Realism with a Human Face. Cambridge, 1992, p. 28.*

¹⁴Говоря о мозге, современные философы сознания часто имеют в виду всю центральную нервную систему человека или даже весь его организм.

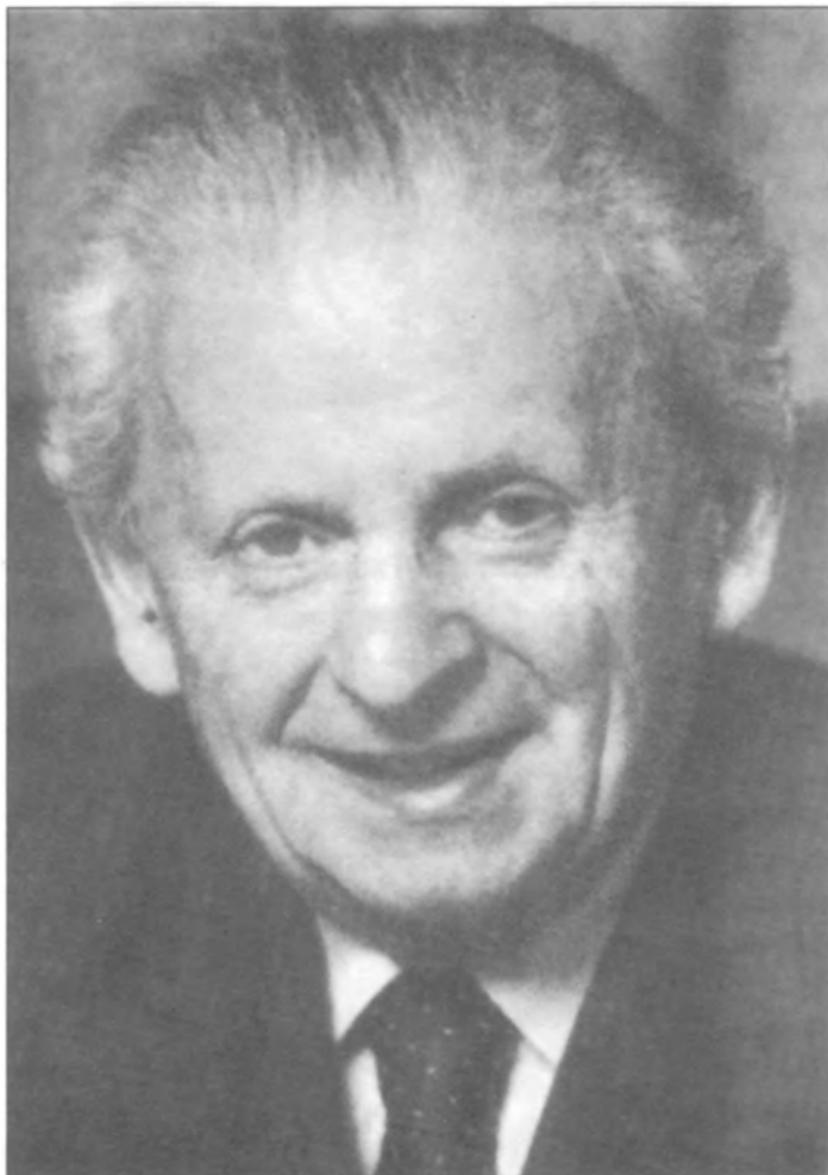
¹⁵Отметим, что ментальные (или психологические) состояния в



Бертран Рассел



Хилари Патнэм



Эмманюэль Левинас



Эмманюэль
Левинас

Избранное:
Тотальность
и бесконечное

Emmanuel
Levinas

De l'existence
à l'existant

Totalité et Infini



Университетская
библиотека
Культурологии

ЦГНИИ ИНИОН РАН
Культурная инициатива
Университетская книга
Москва - Санкт-Петербург
2000
P., Fontaine, 1947
La Haye, Nijhoff, 1961

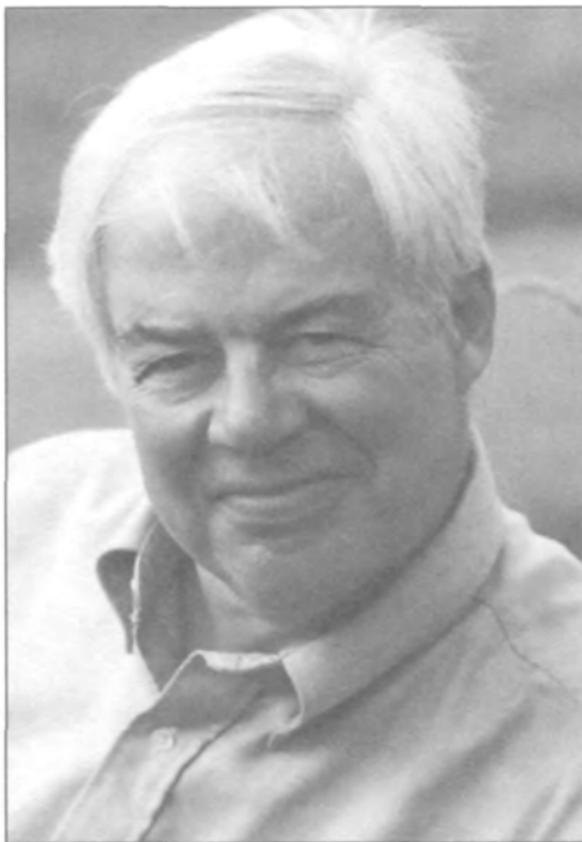
Титульный лист русского издания
избранных трудов Эмманюэля Левинаса



Хавиер Субири

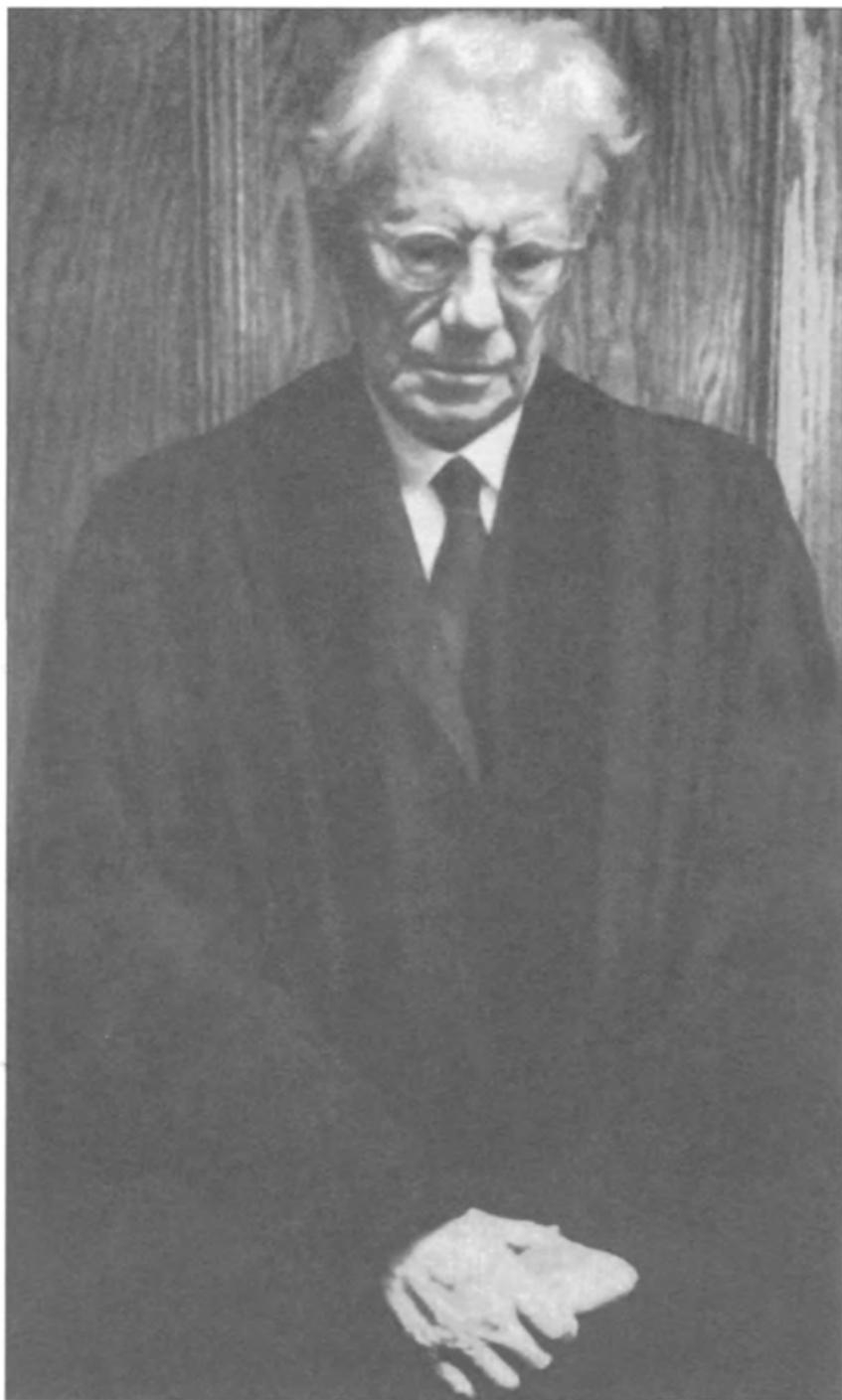
Ричард Рорти →

Титульный лист книги «Рорти и его критики». Оксфорд, 2002 →
(Издание серии «Философы и их критики»)

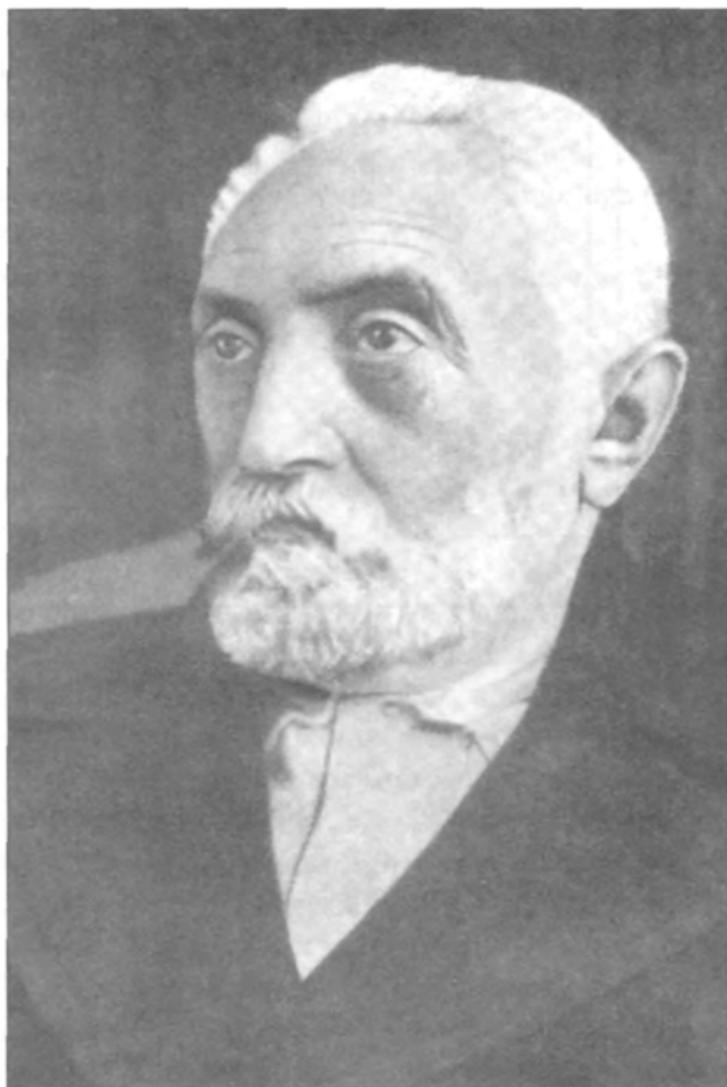


**RORTY
AND HIS CRITICS**

Edited by
Robert B. Brandom



Пауль Тиллих



Мигель Унамуно



Йохан Хейзинга

Титульный лист русского издания книги Й.Хейзинги
«Осень Средневековья», 1988

современной философии сознания трактуются очень широко. Например, «видеть желтый цветок», «слышать бой курантов», «ощущать боль», «предпочитать коньяк водке», «считать, что курение вредно для здоровья» – все это разные виды ментальных состояний. Более того, предполагается, что наше сознание представляет собой последовательность сменяющих друг друга подобных ментальных состояний.

¹⁶*Putnam H. Representation and Reality. Cambridge (Mass.), 1989, p. 73.*

¹⁷*Патнэм Х. Сознание и машины. – В кн.: Патнэм Х. Философия сознания. М., Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 35.*

¹⁸Так, машинное состояние является мгновенным, и на него не влияют запоминание и обучение. Если же мы возьмем, к примеру, состояние ревности, то оно отнюдь не является мгновенным и зависит от имеющейся у человека информации, от присущих ему привычек и т.д.

¹⁹Например, считает Патнэм, она не способна описать механизм порождения ментальных репрезентаций процессами в мозге; в ней не дается объяснения и тому, как мы непосредственно наблюдаем и осознаем постулируемые ею ментальные сущности. Она лишь гипотезирует таинственные процессы в мозге, которые не допускают никакой проверки.

²⁰Непосредственным реализмом называют такую позицию, когда восприятие трактуется как прямой контакт с миром, как непосредственное знание о внешних объектах; причем чувственно воспринимаемые свойства этих объектов (цвет, форма, размер и т.д.) понимаются как их подлинные свойства. Так, согласно Аристотелю, душа человека, испытав воздействие внешнего предмета, «уподобляется ощущаемому и становится такой же, как и оно» (*Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 1. М., 1976, с. 407*).

²¹*Putnam H. The Treefold Cord: Mind, Body and the World. N.Y., Columbia Univ. Press, 1999, p. 37.*

²²«Языковая игра» является ключевым понятием в философии позднего Витгенштейна, который определяет ее как «единое

целое: язык и действия, с которыми он (язык) переплетен», имея в виду отдельные целостные системы межличностной коммуникации, подчиняющиеся своим собственным правилам и конвенциям (*Витгенштейн Л. Философские работы*. Ч. 1. М., 1994, с. 83).

²³*Putnam H. Realism with a Human Face*, p. 51.

СОЧИНЕНИЯ

Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers. V. 1. Cambridge, 1975; *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. V. 2.* Cambridge, 1975; *Meaning and Moral Sciences.* London, 1978; *Reason, Truth and History.* Cambridge, Camb. Univ. Press, 1981; *Realism and Reason. Philosophical Papers. V. 3.* Cambridge, Camb. Univ. Press, 1983; *The Many Faces of Realism.* LaSalle, Ill. Open Court, 1987; *Representation and Reality.* Cambridge, MIT Press, 1989; *Realism with a Human Face.* Cambridge, Harvard Univ. Press, 1990; *Renewing Philosophy.* Cambridge, Harvard Univ. Press, 1992; *Words and Life.* Cambridge, Harvard Univ. Press, 1994; *The Threefold Cord. Mind, Body and World.* N.Y.; Columbia Univ. Press, 1999; *Значение и референция – Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13.* М., 1982, с. 377–390; *Как нельзя говорить о значении (комментарий к статье Дж.Дж.Смарта) – В кн.: Структура и развитие науки.* М., 1978, с. 396–418; *Философия сознания.* М., 1999; *Разум, истина и история.* М., 2002.

ЛИТЕРАТУРА

Пассмор Дж. Современные философы. М., Идея-Пресс, 2002, с. 99–107; *Макеева Л.Б. Философия Х.Патнэма.* М., Изд-во Ин-та философии РАН, 1996.

БЕРТРАН РАССЕЛ

Путь к философии

Бертран Рассел (1872–1970) – всемирно известный английский ученый, философ, общественный деятель. В шестнадцать лет он прочитал «Автобиографию» своего крестного отца Джона Стюарта Милля (1806–1873), произведшую на него большое впечатление. Перу Милля принадлежал и первый теоретический труд по философии, с которым юноша познакомился два года спустя. Эта работа («Система логики») определила заметное влияние Милля и Д.Юма, чьи мысли развивал Милль, на будущие философские воззрения Рассела.

В творчестве Рассела различимы три периода. Первый, отданный освоению математики и философии, длился – вместе с учебой – около десяти лет (1890–1900). Следующий, наиболее плодотворный (1900–1910), был посвящен логическому исследованию основ математики. В это время Рассел написал книгу «Принципы математики»¹ (1903), статью «Об обозначении»² (1905) и, в соавторстве с А.Уайтхедом, – фундаментальный труд «Начала математики»³. Последняя работа, завершенная к 1910 году, принесла авторам мировую известность. Тогда же сорокалетний Рассел вступает в свой третий период, основным содержанием которого стала разработка широкого круга философских вопросов и публикация популярных работ, которые сам Рассел ценил гораздо больше, чем изыскания для узкого круга специалистов.

Прожив почти сто лет, Рассел создал множество трудов, охватывающих теорию познания и историю философии, проблемы религии и морали, педагогики и политики. Он

весьма полно осветил и критически проанализировал собственное творчество и эволюцию взглядов в своей «Автобиографии», статье «Мое интеллектуальное развитие» и книге «Мое философское развитие». Общефилософские рассуждения автора порою были эклектичны, он часто поддавался разным влияниям и вырабатывал взаиморазличающиеся концепции. Наиболее серьезные и устойчивые его философские интересы были связаны с *чистой математикой* и *символической логикой*. В эти области знания он внес фундаментальный вклад, определивший развитие *аналитической философии*. Творчество Рассела ясно показывает: к философии вообще и аналитической философии в частности его привели занятия математикой. Об этом свидетельствует и его биография.

Б. Рассел принадлежал к аристократическому роду, история которого тесно переплетена с историей Англии. Рано лишившись родителей, Берти воспитывался и получил прекрасное домашнее образование в семье деда – лорда Джона, видного государственного деятеля эпохи королевы Виктории. Его бабушка, пуританка, прививала внуку спартанский дух, строгую самодисциплину, чувство общественного долга и любовь к Богу. В одиннадцать лет, когда старший брат стал заниматься с ним «Началами» Евклида, Рассел приходит к мысли: природа управляется математическими законами, мир прост и понятен, в его основе лежит математическая гармония, познание мира бесконечно, как бесконечен ряд натуральных чисел. «Начала» Евклида, рожденная ими вера в основополагающее значение математики для познания мира стали отправным пунктом всех важнейших изысканий и философских размышлений Рассела. Он полюбил математику не просто как науку: она представлялась ему (об этом он написал в дневнике) и вселенской силой, подобной Спинозовскому богу.

В 1890 году Рассел поступает на математический факультет в Кембридже. Здесь в студенческие и последующие годы

он уделяет большое внимание философии, к которой испытывал живой интерес.

Его ранним умонастроением был эмпиризм. Но на четвертом году обучения, в пору временного охлаждения интереса к математике, Рассел подпал под влияние дотоле ему неизвестной «экзотической» философии неогегельянства. По собственному признанию, его грубый эмпиризм не устоял перед философской изощренностью неогегельянства, и, изучая немецкий идеализм, он стал полукантианцем-полугегельянцем. Умонастроения тех лет определили характер ранних работ Рассела по философии математики («Основания геометрии Евклида», «Отношение числа и количества»). Первая написана с позиций Канта, вторая навеяна философией Гегеля. Вдохновленный гегелевскими идеями, Рассел собирался приступить к написанию ряда книг по философии естествознания и социальных наук, вынашивал грандиозный замысел теоретического и практического синтеза обеих ветвей знания. Однако выстроенная им схема метафизики подверглась беспощадной критике со стороны А.Уайтхеда и других специалистов, и он отказался от своего плана. Несостоятельными оказались и его результаты в области геометрии. О своих работах по философии математики и физики, выполненных до 1898 года, Рассел впоследствии отзывался резко отрицательно. Убедившись на собственном опыте в бесплодности философских спекуляций применительно к современной науке, Рассел выступил с их решительной критикой. Это привело к радикальной философской переориентации: вслед за Джорджем Муром он совершает поворот от «абсолютного идеализма» к «реализму» и эмпиризму.

Преодоление гегельянства

В 1897–1898 годах Рассел отходит от гегельянства. В этом ему помогают аргументы против идеализма, к тому времени уже наработанные Муром. Опираясь на его опыт, Рассел практикует анализ чувственно данного с позиций реализма и развивает критику субъективного идеализма.

Продвигаясь в этом направлении, он приходит к теории реальности, утверждавшей принципиальное различие (дуализм) материи и сознания, единичного и общего (универсалий). Несмотря на некоторые изменения этой концепции в будущем, он останется в принципе верен ей на протяжении всех последующих лет работы.

Переломным в своей философской эволюции Рассел считал 1898 год, когда он, по его словам, вместе с Муром поднял бунт против Канта и Гегеля. Рассел вспоминал: «Мур начал бунт, я верно за ним последовал. ... В дальнейшем мы отказались от многих тогдашних идей, однако критическую часть, а именно то, что факт в общем и целом независим от опыта, продолжаем, – полагаю, что оба – считать правильной.» В последующие два года, к рубежу столетий, Рассел приходит к основным идеям аналитической философии и новой логики.

К критике гегельянства его подтолкнуло изучение философии Лейбница. В ходе работы Расселу открылось: великий немецкий мыслитель развенчал догму, будто «всякое отношение коренится в природе соотносимых предметов» и потому мир пронизан внутренними отношениями. Это позволило уяснить бессосновательность аргумента о нереальности внешних отношений. Мысли Лейбница помогли Расселу понять несостоятельность гегельянской концепции отношений, преодолеть, может быть, самый серьезный «барьер» на пути от философии синтеза к философии анализа. Доктрине абсолютного идеализма и монизма были противопоставлены философский реализм и плюрализм. Работы Лейбница во многом подсказали Расселу и идею метода анализа в философии, суть которой заключалась в разложении сложных форм знания на простые и выявлении таким путем «истинной схемы знания», представляющей «подлинную структуру мира». Основные идеи аналитического метода содержались уже в книге Рассела «Критическое изложение философии Лейбница» (1900). С расселовской критики концепции внутренних отношений (Брэдли), а также с аргументов Рассела и Мура в

пользу внешних отношений, берет начало «кембриджский анализ»⁴ XX века и аналитическая философия в целом. Чувство освобождения от пут гегельянства Рассел сравнивал с выходом из душного помещения на свежий воздух. Умудренный опытом, он вновь возвращается к настроениям английского эмпиризма и атомизма (или элементаризма), к способу мышления, при котором сложное, чтобы быть понятным, делится на простые элементы, а затем вновь воссоздается из этих элементов. Это повторное, уже не наивное, а выстрададанное принятие юмовско-миллевских взглядов на природу познания Рассел считал решающим пунктом своего философского развития.

Общезакономерные позиции

При всех изменениях его интересов и разных влияниях, которые он испытывал, неизменно устойчивым оставалось пристальное внимание Рассела к изучению природы познания⁵. Это не означало, будто философская проблематика сужалась до теории познания: вопрос, «что собою представляет мир, в котором мы живем», рассматривался как более важный. Но ответить на этот вопрос было невозможно, не поняв, могут ли человеческие существа что-либо знать, и если могут, то что и как. Следуя традиции Юма и Канта, Рассел различает два принципиально разных подхода к познанию: натуралистический, опирающийся на здравый смысл, и значительно более глубокий – философский, основанный на критическом отношении к результатам познания. Характерная черта первого – наивный реализм, уверенность в том, что вещи таковы, какими они воспринимаются. Такой взгляд, присущий обыденному, донаучному сознанию, часто в тех или иных вариантах привносится и в науку. При этом упускается из вида проблема обоснования знания: она тут просто не возникает. Как это обычно бывает в философии, первая трудность, отмечал Рассел, заключается в том, чтобы понять, что проблема трудна. В ходе философского исследования осознается, что на месте

как будто бы очевидного простого на самом деле существуют сложные структуры, возникает сомнение в достоверности «простых» ситуаций, прежде казавшихся несомненными. В результате на смену твердой уверенности приходит методическая осторожность. Зрелое научное познание (а таковым для Рассела и большинства философов науки вообще, как правило, выступали физика и математика) признает наличие значительной дистанции между знанием и его объектом, учитывает сложность способов воссоздания объектов в ходе научного исследования.

Поиск «твердой основы» для анализа нашего знания Рассел начинает с исследования непосредственного чувственного опыта, или восприятия. Он предпринимает попытку «сконструировать» (воссоздать в познании) весь внешний мир из чувственно данного состава человеческого опыта и в то же время представить его достаточно объективно. Иными словами, Рассел обращается к задаче, над которой уже ломали голову философы не одного поколения и которая в конце XIX – начале XX веков приобрела особую актуальность в связи с кризисом основ классической физики. Стремление решить именно эту задачу вдохновляло Э.Маха, К.Пирсона и других представителей философии эмпириокритицизма.

Итак, общую философскую основу теории познания Рассела составили представления, к которым он пришел в 1898–1900 годах, отвергнув спекулятивную философию немецкого идеализма – увлечение своих студенческих и нескольких последующих лет. С этого времени устойчивым философским убеждением Рассела становятся традиционные для его родины и развиваемые в современной ему философии науки (Э.Мах и другие) идеи эмпиризма, главным образом в их позитивистском (юмистско-миллевском) варианте. Рассела нередко называли Юмом XX века, и эта ориентация в самом деле была ему наиболее близка. Сам Рассел характеризовал свои позиции как научный здравый смысл. Он исходил

из того, что мир в обычном его понимании – это мир людей и вещей, что за горизонтом нашего «малого» мира существует мир «большой» – Вселенная. Ее составляющие – это события, существующие в виде цветных пятен определенного оттенка и формы, осязаемых свойств, звуков определенной высоты, длительности и так далее. Каждый такой элемент называется единичным (*particular*). Считается бесспорным, что нами познана лишь бесконечно малая часть Вселенной, что «прошли бесчисленные века, в течение которых вообще не существовало познания», и, возможно, «вновь наступят бесчисленные века, на протяжении которых не будет никакого познания»⁶. Не ставится под сомнение и то, что, говоря о «познании», обычно предполагают различие познающего и познаваемого⁷. Здравый смысл не противопоставляет сколько-нибудь резко науку и обыденное знание, знания и верования, поскольку он признает, что наука в основном говорит истину, к знанию мы движемся через мнение (полагание), различие же того и другого не столь уж принципиально и определяется лишь степенью правдоподобия.

Крупнейшие философские работы Рассела по теории познания – «Анализ сознания» (1921) и подытоживший многолетние размышления ученого труд «Человеческое познание, его сфера и границы» (1950). Это добротные, содержательные произведения. Но все же в своих общефилософских рассуждениях о познании Рассел не оригинален, повторяет хорошо известное из работ Юма, Канта, Милля, Маха и других философов. Что было действительно новым, так это увлекшая его и успешно решенная задача: придать эмпиризму прошлого, как правило опиравшемуся на психологию, эффективный логический аппарат. В идеях и методах успешно развивавшейся в то время математической (или символической) логики он обнаружил мощное подкрепление традиции эмпиризма, номинализма и атомизма в теории познания. Позже, подытоживая достигнутое им в этом направлении, философ отметит: «Современный эмпиризм отличается от эмпиризма

Локка, Беркли и Юма внедрением математики и развитием могущественной логической техники»⁸.

Но подлинным достижением стали новые идеи в области логического анализа знания, оказавшиеся весьма эффективными и для решения задач, традиционно считавшихся философскими. Это привело Рассела к убеждению, что логика, даже в ее современном формализованном виде, глубоко связана с философией. Отличительной чертой аналитической философии стало прежде всего небывалое сближение логики и теории познания. В числе работ Рассела, выполненных в логико-философском ключе, выделяется добротное «Исследование значения и истины» (1940). Здесь для анализа философских проблем познания успешно применяются специальные логические и лингвистические методы.

Направление философии, импульс которому дал Рассел, предстало в виде логико-аналитического эмпиризма. Восходившее к Юму общее мировоззрение эмпиризма соединилось в нем с методами анализа, выросшими из современной логики⁹, прежде всего из открытий самого Рассела. Что же это были за открытия?

Проблемы оснований математики

Крушение планов всеохватывающего философского синтеза знаний на базе гегельянства побудило Рассела к поиску иного поля приложения сил. На рубеже XIX и XX веков он обращается к исследованию оснований математики. В процессе обучения в университете математика предстала перед Расселом как набор замысловатых технических приемов, которые нужно усвоить, не требуя их обоснования. Позднее он вспоминал: не зная правильных доказательств фундаментальных теорем для исчисления бесконечно малых, учителя старались убедить его принять на веру формальные трюки математического анализа (дифференциального и интегрального исчислений). Из-за шаткости начал вся математика теряла образ ясной и логичной системы задач и теорем. О серьезных ис-

следованиях начал математики, которые велись на протяжении всего XIX века и дали впечатляющие результаты, Рассел с опозданием узнал лишь в 1900 году. Труды К. Вейерштрасса и Г. Кантора по теории чисел и теории множеств открыли ему проблематику оснований математики, занимавшую в это время умы ведущих теоретиков. Параллельно с новым погружением в математику он под влиянием Лейбница существенно переосмысливает собственные философские позиции и, наконец, на международном конгрессе по философии, логике и истории науки (Париж, 1900) знакомится с математической логикой. Аналитическая мощь идей и технических приемов новой логики произвела на Рассела большое впечатление. Все это определило его научные интересы на следующее десятилетие.

К концу XIX века были достигнуты большие успехи в систематизации и строгом обосновании математики, и казалось, что эта трудная работа (длившаяся уже целое столетие) близка к завершению. Математиками владело убеждение, что грандиозное здание математического анализа «приобретает несокрушимую крепость, оказываясь прочно заложенным и строго обоснованным во всех своих частях»¹⁰. Но возникло неожиданное препятствие: в самом фундаменте математики выявились логические противоречия. Первый парадокс, относившийся к теории трансфинитных (бесконечных) порядковых чисел, стал достоянием математиков в 1897 году. За этим последовало открытие целого ряда других парадоксов¹¹. Под ударом оказалась и логико-математическая система Г. Фреге, в которой было обнаружено противоречие, известное как «парадокс класса классов» (Рассел, 1902). Попытки спасти положение не давали результата: как бы в насмешку над математиками обнаруживались все новые и новые парадоксы. Ситуация была обескураживающей. Вот как это выразил крупнейший математик первой половины XX века Д. Гильберт: «...состояние, в котором мы находимся сейчас в отношении парадоксов, на продолжительное время невы-

носимо. Подумайте: в математике – этом образце достоверности и истинности – образование понятий и ход умозаключений, как их всякий изучает, преподает и применяет, приводит к нелепости. Где же искать надежность и истинность, если даже само математическое мышление дает осечку?»¹². Напрашивался вывод: логика в том интуитивном виде, какой она имела в конце XIX столетия, не годится в качестве критерия строгости математического доказательства¹³. Кризис оснований математики потребовал тщательного анализа логики рассуждения и логических механизмов действия языка.

У истоков современного логического исследования языка стояли Фреге и Рассел. Именно они поставили вопросы, на которые в последующие десятилетия логиками, лингвистами и философами было направлено так много усилий.

В 1900 году Рассел и Уайтхед приступили к исследованию оснований математики, которое после десяти лет напряженного труда увенчалась трехтомным сочинением «Начала математики» (*Principia Mathematica* – сокр. PM). Авторы стремились осуществить сформулированную Фреге программу логицизма (доказать, что чистая математика есть ветвь логики), исключив, однако, закравшиеся в его труд логические противоречия. Поставленная задача была успешно решена. Для многих проблем обоснования математики, которые прежде исследовались достаточно умозрительно, были найдены строгие решения с помощью логико-математических методов. Труд PM был воспринят современниками как математический, логический и философский триумф. Математические проблемы тесно переплелись в нем с проблемами логико-философскими, решение которых выпало на долю Рассела.

Расселом двигало стремление подвести под математическое знание надежный логический фундамент. Первой попыткой в этом направлении стали «Принципы математики», труд, увидевшей свет в 1903 году. Приняв программу логицизма, Рассел проникся убеждением, что ни одно понятие, ни одна

аксиома не должны приниматься на веру. Предполагалось, что логика и математика в принципе однородны, что как простейшие законы логики, так и сложные теоремы математики выводимы из небольшого набора элементарных идей, что математика – это по сути та же логика, только более зрелая, развитая. Эта мысль уже была высказана к тому времени Фреге, осуществлявшим анализ арифметики исключительно на базе логических операций. Понятно, что особая ответственность в программе логицизма возлагалась на решение сложных логических проблем, прежде всего устранения парадоксов. Получилось так, что философские взгляды Фреге (платонизм) помешали ему найти выход из кризиса основ математики и реализовать свои блестящие идеи логического анализа языка и развития аналитической философии. Это удалось сделать Расселу, причем во многом благодаря принципиально иной *философской платформе, соответствовавшей самой технологии и процедурам логического анализа.*

Новые идеи логического анализа

Важнейшие логические открытия Рассела – *теория описаний* и *теория логических типов*. Обе они имеют важные философские следствия. Главный предмет теории описаний – обозначающие выражения, обеспечивающие информативность сообщений и связь языка с реальностью. Внимание Рассела привлекли характерные трудности их употребления, порождаемые нашей склонностью за каждым грамматически правильным обозначающим выражением усматривать соответствующий ему объект. Например, мы говорим: «Я встретил человека», – хотя человека вообще встретить невозможно. Выражение: «Нынешний король Франции», – как бы указывает на реальное лицо, в то время как такового не существует. Давно известны трудности, таящиеся в обобщающих выражениях: они мыслятся как обозначения неких абстрактных сущностей (универсалий), что ведет к «реализму» платоновского типа¹⁴.

Анализ языка выявлял все новые и новые логические головоломки и сопутствующие им философские замешательства, в принципе известные давно и очень характерные для абстрактных уровней рассуждения. Острее всего это проявилось в парадоксах оснований математики, с чем и столкнулся не очень искушенный в философии Рассел. Здравый смысл и уроки философского критицизма подсказывали ему, что реально дело обстоит не так, как порой нам внушает язык.

В связи с обозначающими фразами Рассел выявил и попытался решить три основных затруднения.

(1) Было показано, что в некоторых случаях два выражения А и В, обозначающие один и тот же предмет, не обязательно тождественны и потому не всегда заменимы одно другим без ущерба для истинности исходного предложения. Поясняется это на таком примере. Допустим, что Георг IV поинтересовался: «Является ли Вальтер Скотт автором новеллы «Уэверли»?». А поскольку так оно и есть, то, казалось бы, можно без ущерба для смысла вместо выражения «автор «Уэверли»» подставить «Скотт». Но тогда получится, будто Георг IV пожелал узнать, является ли Скотт Скоттом. А ведь вряд ли можно заподозрить, иронизирует Рассел, что первого джентльмена Европы при этом интересовал закон тождества. Он устанавливает, что выражение «автор «Уэверли»» не тождественно имени «Скотт», хоть и не означает чего-то отличного от Скотта. В противном случае высказывание «Скотт является автором «Уэверли»» было бы ложным, а это не так. Таким образом, как бы «дает сбой» закон тождества.

(2) Было обнаружено также, что в некоторых конкретных случаях не «срабатывает» закон исключенного третьего (одно из двух должно быть истинным – либо «А есть В», либо «А не есть В»). Например, ни один сведущий человек не признает истинным утверждение «Нынешний король Франции лыс»: ведь во Франции сегодня нет короля. Но его нельзя признать и ложным, ибо в таком случае истинным было бы противоположное утверждение: «Нынешний король Франции

не лыс». А это тоже не проходит: ведь если перебрать лиц, являющихся лысыми, а затем — не являющихся таковыми, то ни в одном из указанных перечней мы не обнаружим нынешнего короля Франции.

(3) Наконец, было установлено, что неизбежно обстоит дело и с законом противоречия. Так Рассел пришел к выводу: отрицание существования чего-либо всегда самопротиворечиво. В самом деле, если высказывание «А отличается от В» истинно, то между А и В имеется различие. Если же оно ложно, то выходит, что между А и В нет различия, и это можно выразить так: «Различия между А и В не существует». Но как несуществующая сущность может быть субъектом высказывания? Ведь утверждая, что нечто не существует, мы приписываем несуществование чему-то, и оказывается, что предметом нашего суждения выступает нечто, а не ничто. Другими словами, утверждения о несуществовании тех или иных предметов сами себе противоречат.

Памятуя рекомендации Лейбница, Рассел — вместо туманных философских рассуждений — разработал и применил к таким проблемам новейший аппарат логического анализа.

Теория описаний

Прежде всего было продолжено начатое Фреге уточнение логического статуса обозначающих выражений, способов их отношения к обозначаемому — поскольку от этого зависит логически корректное понимание смысла высказываний. Рассел обнаружил возможные несоответствия внешней формы обозначающих выражений их реальному статусу в языке. Например, выражение может представляться обозначающим, а на деле принадлежать совсем иному типу и ничего не обозначать. По-разному может осуществляться сама функция обозначения: скажем, в отношении индивидуального предмета (Наполеон, Лондон, Венера) и класса предметов (человек, город, планета). Причем некоторые выражения и в том, и в другом случае могут оказаться псевдообозначающими —

относящимися к «нулевым» (пустым) классам предметов. Эти и многие другие различия функций обозначения маскируются, нивелируются обычным языком, не улавливаются логической интуицией человека. Все это не может не влиять на корректность, осмысленность рассуждения, особенно на его сложных отвлеченных уровнях (математика, философия и др.). Таким образом, вместо представления об однотипном отношении знаков к обозначаемому аналитически выявлялось целое семейство разных отношений такого рода.

В основу расселовского анализа обозначающих фраз (теории описаний) легло представление о том, что значение обозначающего выражения можно узнать либо путем прямого знакомства с соответствующим предметом, либо с помощью его описания. Знакомство – непосредственное указание на именуемый предмет, его наглядное, чувственное предъявление. Описание же – словесная характеристика предмета по его признакам. Во избежание путаницы Рассел предложил строго различать *имена* и *описания* как два разных типа отношения знаков к объекту. Кроме того, он отметил, что *описание может быть определенным* – относиться к индивидуально конкретному предмету («столица Англии» и др.) и *неопределенным* – относящимся к классу предметов. Новым важным уточнением Рассела стало разграничение *собственных имен* и *определенных описаний*, которые Фреге считал однотипными. Было подчеркнуто, что даже определенное (индивидуализированное) описание все же прямо не указывает на соответствующий предмет, поскольку оно берет признак в абстракции от его носителя. В результате можно, например, понимать выражение «человек, открывший эллиптическую форму планетных орбит», но не знать, что этим человеком был Кеплер.

Наконец, и это главное, в теории описаний было предложено новое, проясняющее суть дела *толкование предложений*, включающих в себя обозначающие фразы. Рассел подчеркнул, что обозначающие выражения сами по себе не

имеют значения, являются *неполными символами* (относящимися к некоторому x) и потому могут быть осмыслены и выполнять функцию обозначения лишь в составе высказываний. Таким образом, он пришел к выводу, что трудности в понимании обозначающих фраз порождаются неправильным анализом предложений, в состав которых эти фразы входят. Существенную роль в адекватном анализе играет понимание высказывания в целом как переменной, смысл которой зависит от входящих в него выражений. Или, иначе говоря, высказывание толкуется как пропозициональная функция – $f(x)$.

В теории описаний Рассел предложил новый аналитический метод, позволяющий всюду, где это возможно, вместо упоминаний неизвестных объектов подставлять конструкции, основанные на известных объектах. Он стремился расшатать ведущее к идеализму представление, будто все мыслимое соотносено с тем или иным независимым объектом. Существенным результатом теории обозначения Рассел считал объяснение области *несуществующих сущностей* (типа «круглый квадрат», «золотая гора» и тому подобных) как псевдообозначающих выражений, которые реально ничего не обозначают. Преодолевались также трудности определения статуса несуществующих предметов (Пегас, Гамлет и других).

Расселовскую концепцию логики, выросшую из философии математики, отличал *крайний номинализм*. Логика отождествлялась с синтаксисом, с правилами осмысленной расстановки слов. Всякий символ, выходящий за рамки простого именованного единичного объекта, толковался как ничему в действительности не соответствующий. Иначе говоря, любое сколько-нибудь общее понятие (например, класса предметов и др.) мыслилось просто как слово, «символическая фикция», а операции над этими понятиями – как чисто словесные операции¹⁵.

Статью «Об обозначении» (1905), в которой были изложены эти мысли, Рассел считал своим лучшим философским ис-

следованием¹⁶. Более полное развитие её идеи получили в теории логических типов, представленной в 1 томе РМ (1910)¹⁷.

Анализ парадоксов. Идея логических типов

Значительное внимание в РМ было уделено анализу парадоксов логики и теории множеств. Причину недуга большая часть математиков усматривала в некорректном использовании понятия множества (трудности рассуждений об актуальной бесконечности и другие). Фреге высказал более общий диагноз: парадоксы коренятся в логике языка. Но требовалась тщательная аналитическая проработка вопроса. Эту трудную задачу и взяли на себя Рассел и Уайтхед. Изучая вопрос, они пришли к выводу: общая причина парадоксов – «порочный круг, в который вовлекают неправильно образованные всеобщности»¹⁸.

Дело в том, что создатель теории множеств Г.Кантор (а его подход воспринял и Фреге) понимал под множеством любую совокупность объектов. Это определение позволяло рассматривать в качестве элементов множества объекты любой природы, в том числе другие множества. Более того, в понимании Кантора сами множества могли быть своими собственными элементами. В связи с этим можно подразделить множества на такие, которые не содержат себя в качестве собственного элемента, и такие, которые включают себя в число своих элементов (ненормальные множества). Первые – наиболее распространенный тип множеств: племя не есть отдельный человек, созвездие не есть отдельная звезда, коллекция минералов не есть отдельный минерал и так далее. Их называют нормальными множествами. Ко второму типу множеств (их именуют ненормальными) относят каталог каталогов, список списков и тому подобные.

Трудность в математическом рассуждении возникает, если поставить вопрос: к какому из двух типов относится множество всех нормальных множеств? Дело в том, что на него, как установил Рассел, могут быть даны два взаимоисключ-

чающих ответа. Такое множество оказывается одновременно и нормальным, поскольку оно не содержит себя в качестве своего элемента, и ненормальным, поскольку оно есть множество всех нормальных множеств и потому должно включать (в качестве нормального множества) и самого себя. Но в результате оно сразу же оказывается ненормальным. Получается логическая ловушка: если множество является нормальным, то оно оказывается ненормальным. Этот парадокс, относящийся к математическому понятию множества (к примеру, числа), легко представить и в логических терминах классов. Популярно этот парадокс иллюстрируют на примере с брадобреем. В некоем селении парикмахер бреет тех и только тех мужчин, которые не бреются сами. Должен ли он брить себя? На этот вопрос нельзя дать непротиворечивого ответа.

Иначе говоря, «небрежное обращение с понятием множества (класса), без проведения четкого различия между классом и его элементом» (Рассел), приводило к давно известным противоречиям (например, парадокс Эпименида-критянина, заявляющего, что все критяне лгут). Рассел установил, что общей чертой такого рода парадоксов является смешение уровней рассуждения (или уровней абстракции). Так, оценка высказывания Эпименида включается в тот же уровень, что и оно само (саморефлексивность высказывания), что и заводит в логический тупик. Для преодоления подобных трудностей Рассел предложил четко разграничить классы понятий по степени их общности. Это и была известная «теория типов», гласившая: «То, что включает всю совокупность чего-либо, не должно включать себя»¹⁹. Это позволило избавиться от «незаконных всеобщностей» и устранить парадоксы, возникающие, по Расселу, из-за неограниченного оперирования с понятием «все». Итак, выход из парадоксов был найден в четком разделении логических типов (категорий) и установлении языковых запретов на их смешения. Хотя позже выяснилось, что расселовская теория типов не была един-

ственным и наилучшим способом устранения парадоксов, ее общие идеи имели важные логические и философские последствия.

Из расселовской теории следовало, что при смешении логических типов (категорий) языковых символов возникают предложения, лишенные смысла, которые нельзя охарактеризовать ни как истинные, ни как ложные. Такие ошибки приводят к логически тупиковым ситуациям, предотвратить которые и призвана теория типов. Не претендуя на объяснение, а тем более изменение реальной практики употребления языка, она вносит категориальную ясность в его работу. Этот вывод повлиял на все последующее развитие аналитической философии.

Начало философии логического анализа

Итак, в конце XIX – начале XX веков развивается логический анализ, успешно применяемый в исследованиях основ математики. Задача анализа – не изучение объектов, не получение новых истин о мире (это дело науки), а уточнение, прояснение смысла слов и предложений, составляющих знание. Это достигается путем перевода, переформулирования менее ясных положений в более ясные. Рассел выдвинул развернутую теорию логического анализа как метода перевода знания на более точный язык. Учение об анализе было логической концепцией, к которой Рассел пришел через философию математики. Логический анализ был связан прежде всего с проблемами языка. «Наше исследование, – писал Рассел, – нужно начинать с проверки слов, а затем синтаксиса»²⁰. Но в то же время считается, что прояснение языка оказывается средством более четкой информации об объектах, поскольку оно проясняет смысл, предметное содержание высказываний.

Методу анализа было дано также философское толкование и применение. Этим и было вызвано к жизни широкое течение так называемой аналитической философии. Как же происходил перевод идей логического анализа на более об-

щий философский язык? Основной запас проблем и идей был почерпнут из новой логики – на пути определенного философского истолкования ее результатов. Первоначальная разработка основных логических понятий, послуживших отправной точкой для аналитической философии, принадлежит Расселу – созданному им логическому учению и его философской интерпретации. Продолжая исследования Пеано и Фреге в области логического анализа, Рассел не ограничился применением этого метода к математике. Он первым привлек внимание философов к символической логике, первым применил метод логического анализа к теории познания в целом и распространил его на решение философских проблем.

Логическое учение стало для Рассела базой построения более широкой философской концепции. Он сам отмечал, что логическая доктрина привела его в свою очередь к определенному виду философии, как бы обосновывающей процесс анализа²¹. Эту философию Рассел прямо базирует на своей логике: «Моя логика атомистична. Отсюда атомистична и моя метафизика. Поэтому я предпочитаю называть мою философию «логический атомизм»²².

Выведение философской доктрины мира и познания из логики Рассел считал вполне правомерным. В работе «Наше знание внешнего мира» (1914) он выдвинул свой знаменитый тезис, согласно которому *логика есть сущность философии*, подтвердив его позже в работе «Логический атомизм» (1924). «Я считаю, что логика фундаментальна для философии, и школы следует характеризовать скорее по их логике, чем по их метафизике»²³. Впрочем, идею логического метода построения и обоснования философии Рассел проводил и гораздо раньше, изучая на рубеже XIX–XX столетий философское наследие Лейбница. Итак, на смену представлению о философской нейтральности формальной логики Рассел выдвинул противоположный тезис об ее активной и даже основополагающей роли в философии.

Дело в том, что логические исследования Рассела, его программа перестройки математической логики с самого начала не были лишь технической, философски нейтральной задачей. На деле они сочетались с целым комплексом философских идей, традиционных для британского эмпиризма. Ведущая к парадоксам логическая нечеткость в употреблении языка тесно переплетена, по мнению Рассела, с ошибочными философскими предпосылками. Неосторожное оперирование понятием всеобщего, класса Рассел связывает с мировоззренческими установками в духе платоновского *реализма*, с приписыванием некоего объективного (хотя и трансцендентального) существования абстрактным сущностям. Так, чтобы найти какой-то прообраз своим классам, Фреге вслед за Кантором ввел мир «нереальных объективных сущностей». Здесь выразилось извечное наивное стремление «реализма» найти объективный прообраз абстрактных понятий (идеалистический вариант идеи соответствия бытия и сознания). Это помешало, по мнению Рассела, ясному взгляду на понятие множества и способствовало появлению парадоксов. Так, к причинам кризиса оснований математики были отнесены, пусть и не всегда явные, элементы гипостазирования математических и логических понятий. Отсюда и программа перестройки математической логики в духе *номинализма*. Неразрывно связав свои логические изыскания с поиском новой философской основы логики, Рассел в отличие от Фреге истолковал класс как символическую фикцию, как просто сокращенное наименование некоторой группы единичностей. Он поставил задачу устранить независимые абстрактные сущности и показать, что они сводимы к языковым наименованиям и их комбинациям. «Теория типов», «неполные символы», «аксиома сводимости» – все это были попытки устранить такие абстракции, которые составляют основу метафизики платоновского типа.

Определенный философский подтекст и важные философские приложения имела «теория описаний». Она дала удоб-

ный логический аппарат для перевода в более ясную форму предложений с неуточненным содержанием. С ее помощью проясняются, например, высказывания об эмпирически не обнаруживаемых объектах («автор «Уэверли»»), предложения, содержащие понятия пустого класса («современный король Франции»), утверждения о существовании или несуществовании предметов и другие. Во всех этих случаях расселовский анализ предлагает перейти от рассмотрения предметов к рассмотрению их свойств как относящихся к некоторому x . Метод дескриптивных определений сочетается при таком анализе с аппаратом квантификации, то есть с использованием количественных операторов типа «для некоторых x », «только для одного x », «по крайней мере для одного x » и так далее. Это был весьма продуктивный аппарат логического анализа, успешно применяемый для борьбы с гипостазами и для решения других задач.

Итак, специальные логические проблемы, которыми занимался Рассел, оказались тесно переплетены с философией. Взять хотя бы такую проблему, весьма заинтересовавшую логиков XX века, как уточнение понятия «*существование*», необходимое, в частности, в связи с выявившейся здесь антиномией – так называемым *парадоксом существования*. Например, положение типа «Золотая гора не существует» (или «Пегас не существует» и т.п.) таит в себе загадку. Речь идет о несуществующих предметах, которые тем не менее как-то существуют, раз мы о них говорим.

Для логического прояснения этой проблемы Рассел применил в качестве уточняющего аппарат квантификации и теории описаний. Он стремился к тому, чтобы предмет, которому приписывается несуществование, не выступал в качестве субъекта предложения. Вместо того, чтобы быть обозначенным с помощью его названия, имеющего вид имени реального предмета, предмет фиксируется через описание его свойств. Иначе говоря, в качестве субъекта берется переменная (x), а прежний субъект (например, Пегас) разла-

гается на свойства (крылатый и конеобразный) – описания (дескриптивные определения) этого х. Тогда предметом отрицания становится уже не существование предмета, а совместимость некоторых его свойств. Иными словами, в результате анализа существование выступает уже не в качестве предиката, а как оператор значения некоторой переменной. Скажем, предложение «Золотая гора не существует» преобразуется в утверждение о ложности того, будто у какого-то предмета совмещаются признаки «золотая» и «являющаяся горой». Вместо понятий «существование» или «несуществование» вводится язык символической логики, выражающий, что некий комплексный предикат, составленный из признаков предмета, либо «заполнен» (соответствующий предмет есть, был), либо «пуст» (предмета нет, не было). Разрабатывая логический аспект проблемы существования, Рассел и его последователи (М.Шлик, Р.Карнап, А.Айер, У.Куайн) стремились найти точные способы выражения соответствующих высказываний.

В результате был сделан и целый ряд философских выводов. Важнейший из них – отрицание возможности употребить в качестве предиката «существование вообще». Выражения «существует», «является объектом» были объявлены неполными символами, исчезающими при анализе и приобретающими смысл лишь в пропозициональных функциях в сочетании с определенными характеристиками объекта. Источник многочисленных логико-философских ошибок в этом вопросе – смешение разных уровней существования. Различение реального и идеального существования – одна из самых трудных философских задач. Сведение существования предмета к его чувственному представлению или понятию о нем, гипостазирование абстракций – все это выражение таких трудностей. Смешение реального и идеального и лежит в основе парадокса существования. Предложенные Расселом приемы анализа снимают парадокс, четко отграничивая реальное существование предметов от их логического существ-

вования. Логический анализ позволил дифференцировать различные уровни существования и этим значительно прояснить запутанную философскую проблему. Он был тесно увязан с философскими концепциями номинализма и эмпиризма и объявлен универсальным методом, имеющим философскую значимость. «Успехи в математике второй половины XIX века, — писал Рассел, — были достигнуты просто терпеливым детальным рассуждением. Я решил, что такой метод надо применить и к философским проблемам»²⁴. При этом он склонен был считать логический анализ единственно продуктивным способом решения философских проблем. «Всякая подлинно философская проблема, — подчеркивал Рассел, — это проблема анализа»²⁵. Так им было провозглашено аналитическое понимание предмета философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Russell B.* The principles of mathematics. N.Y., 1938.

²*Russell B.* On denoting. — In.: *Russell B.* Logic and Knowledge. Essays 1900–1950, L., 1956.

³*Russell B.* and *Whitehead AN.* Principia Mathematica. Vol. 1–III. Cambridge, 1910–1913.

⁴Philosophical Analysis — In.: The Encyclopaedia of Philosophy. Vol. 1. N.Y. — L., 1967, p. 1.

⁵См.: *Russell B.* My philosophical development. L., 1959, p. 11.

⁶См.: *Рассел Б.* Человеческое познание. Его сфера и границы. М., 1957, с. 31.

⁷Там же, с. 456.

⁸См.: *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 862.

⁹*Russell B.* Inquiry into meaning and truth. N.Y., 1940, p. 7.

¹⁰*Вейль Г.* О философии математики. М.–Л., 1934, с. 16.

¹¹См.: *Клини С. К.* Введение в метаматематику. М., 1957, с. 40–43.

¹²*Гильберт Д.* Основания геометрии. М.–Л., 1948, с. 349.

¹³См.: *Карри Х.* Основания математической логики. М., 1969, с. 26.

¹⁴Это имело место, в частности, в теории австрийского филосо-

фа – неореалиста Мейнонга, где «нынешний король Франции», «круглый квадрат» и т. п. рассматривались как подлинные объекты. Такое представление вело к немалым затруднениям, вплоть до нарушения главного логического канона – закона противоречия.

¹⁵При этом важно иметь в виду отличие номинализма Б. Рассела от средневекового номинализма в трактовке категории единичного.

¹⁶*Russell B. Logic and Knowledge. Essays 1901–1950. L., 1956, p. 39.*

¹⁷*Russell B. and Whitehead A. Principia Mathematica. Vol. I, p. 91.*

¹⁸*Ibidem.*

¹⁹*Russell B. Logic and Knowledge, p. 38.*

²⁰*Russell B. An Inquiry into meaning and truth. N.Y., 1940, p. 11.*

²¹*Russell B. Logic and Knowledge, p. 178.*

²²*Ibid., p. 323.*

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid., p. 324.*

²⁵*Russell B. My philosophical development. L., 1959, p. 264.*

СОЧИНЕНИЯ

Scientific Method in Philosophy. Oxf., 1914; Our Knowledge of the External World...Chicago – London, 1915; The Problems of Philosophy. London – New-York, 1920; The Analysis of Mind. New-York – London, 1924; Introduction to Mathematical Philosophy. London, 1953; The Analysis of Matter. New-York – London, 1954; Mysticism and Logic. New-York - London, 1957; My Philosophical Development. New-York, 1959; Has Man a Future? London, 1961; An Inquiry into Meaning and Truth. London, 1967; The Autobiography of Bertrand Russel. V. 1–3. London, 1967–1969; Германская социал-демократия. СПб., 1914; Проблемы философии. СПб., 1914; М., 1987; История западной философии. Т. 1, 2. М., 1993; Мое философское развитие – В кн.: Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; Введение в математическую философию. М., 1996; Почему я не христианин. М., 1987; Человеческое позна-

ние. Его сферы и границы. М., 1997; Исследование знания и истины. М., 1999.

ЛИТЕРАТУРА

История философии. Т. 5. М., 1961; *Нарский И.С.* Философия Б.Рассела. М., 1962; *Быховский Б.Э., Мееровский Б.В.* Атеизм Б. Рассела. — В кн.: От Эразма Роттердамского до Б.Рассела. М., 1969; *Нарский И.С., Помогаева Е.Ф.* Рассел – философ и гуманист — «Вопросы философии», 1972, № 6; *Богомалов А.С.* Английская буржуазная философия XX века. М., 1973; Современная буржуазная философия. М., 1978; *Wood Al.* B. Russell: The Passionate Sceptic. New-York, 1959; *Clark RW.* B. Russell and His World, 1981; *Ryan Al.* B. Russell: A Political Life, 2 ed., 1988; B. Russell. Philosopher of the Century. Essays in His Honour. London, 1967; *Levis J.* B. Russell. Philosopher and Humanist. London, 1968; *Jager R.* The Development of Russell's Philosophy. London – New-York, 1972; *Pearse DF.* B. Russell and the British Tradition in Philosophy. 2 ed., 1972; *Pearse DF.* (ed.). B. Russell. 1972; *Ayer A.J.* B. Russell. London, 1977; *Schilpp P.A.* (ed.). The Philosophy of B. Russell. V. 1–2. New-York, 1963; *Samsbary RM.* Russell. 1984; *Kuntz P.G.* B. Russell. 1986; *Grayling A.C.* Russell. Oxford, 1996.

РИЧАРД РОРТИ

От «лингвистического поворота» к неопрагматизму

В состоянии ли философия сохранить свой высокий гносеологический статус, на который ее возвела платоновско-декартовско-кантовская традиция, или ей уготовано место одного из видов «герменевтического разговора культуры», имеющего целью коммуникацию и понимание, а не познание? Должны ли философы и впредь держаться идеалов объективности и истины или им следует принять прагматические верования своего сообщества и работать во имя его солидарности? Такие вопросы задает американский философ Ричард Рорти и отвечает на них с позиции постмодернистски истолкованного прагматизма. По его убеждению, переориентация философии с «Познания» на «Воображение», с «Сознания» на «Язык», с «Истины» на «Метафору», с «Доказательства» на «Разговор», с «Серьезности» на «Самоиронию» могла бы создать основу для утверждения в жизни принципиально новой философской идеологии, которая больше не будет терзаться вечными проблемами и конкуренцией с наукой, а сосредоточится на налаживании заинтересованного диалога людей разных убеждений и культур.

Рорти является автором многих книг, переведенных практически на все языки мира: «Философия и зеркало природы» (1979), «Последствия прагматизма» (1982), «Случайность, ирония и солидарность» (1989), «Объективность, релятивизм и истина» (1991), «Очерки о Хайдеггере и других авторах» (1991), «Приближение к нашей стране. Левая мысль в Америке XX века» (1998), «Философия и социальная надежда»

(1999). В 1998 году вышел его трехтомник «Философские работы», в котором представлены статьи разных лет. Провокативность идеи «нового прагматизма», живой литературный стиль, свободные интерпретации, поразительная осведомленность о том, что происходит в американской и европейской мысли, и смелые диагнозы ее состояния, не говоря уже о полемическом даре, способствуют тому, что каждая новая работа Рорти вызывает бурю разноречивых комментариев: одни видят в постмодернистском варианте прагматизма новую перспективу для философии, другие оценивают его как предательство дела Философии и Просвещения.

Ричард Рорти родился в 1931 году в Нью-Йорке, учился в Чикагском и Йельском университетах. Свое знакомство с философией начал с изучения спекулятивной философии А.Уайтхеда и историографической концепции Р.Маккеона. В 1954–61 годах преподавал в Йельском университете и колледже Уеллеслей с перерывом, вызванным службой в армии (в 1957–1958 годах). Был приглашен преподавать философию в Принстонский университет, где с 1961 по 1982 год занимал должность профессора; с 1968 года – доктор философии. После резкой публичной критики американской академической философии и идентификации своей деятельности как жанра литературной критики Рорти покинул философскую кафедру, перейдя на кафедру гуманитаристики в Виргинском университете (1983 год). С 1998 года является профессором сравнительной литературы в Стэнфордском университете. Член Американской академии искусства и литературы.

Начало творческих исканий Рорти приходится на 1960-е годы, во многом революционные для англоязычной философии, когда под влиянием переосмысления наследия неопозитивизма и лингвистического анализа все области философского знания были захвачены поиском новых путей развития. Дитя перестройки того времени, Рорти (так же как П.Фейерабенд, Х.Патнэм, Д.Деннет, Т.Нагель, Дж.Сёрл и некоторые другие) с самого начала творческого пути оказался в атмосфере

жарких споров о новом понимании рациональности и истины, науки и философии, эмпирического и теоретического, исторического и логического, языка и сознания.

Больше всего Рорти привлекли баталии, развернувшиеся вокруг проблемы сознания. Напомним, что в тот период на философский рынок было выброшено множество концепций, суть которых заключается в том, чтобы низложить последний бастион трансцендентности – сознание, навсегда покончив с картезианским расколом мира на *res cogitans* и *res extensa*. Идеи редукции языка психологии к языку физики неопозитивистов, бихевиоризм Б.Скиннера, логический бихевиоризм Дж. Райла и Л.Витгенштейна стимулировали появление новых концепций – теории тождества, физикализма и элиминативизма, функционализма и других.

В 1965 году Рорти опубликовал статью «Проблема духовного и телесного, приватность и категории»¹, в которой вслед за Витгенштейном утверждал: если показано, что приватность сознания не может быть первичным фактом по отношению к языку, проблему «духовное-телесное» следует перевести из приватной (интроспективной) плоскости в публичную–языковую и рассматривать как отношение высказываний. Собственный анализ привел его к выводу, что интуиция о наличии внутри нас чего-то ментального является результатом устаревшей языковой традиции; нынешняя лингвистическая практика требует элиминации ментальных, или «приватных», высказываний с их не имеющими референтов категориями «сознание», «самость», «Я», «свобода воли» и замены «приватного» языка на «публичный», каким является язык нейрофизиологии и бихевиоризма. Иначе говоря, поступить так, как в свое время поступила медицина, элиминировав из своего языка бытовавший когда-то «язык ведьм». Тезис Витгенштейна о том, что «границы языка являются границами мысли», идея «языковых игр» и в целом терапевтическая стратегия Витгенштейна-Райла, нацеленная на очищение философии от ложных «корневых метафор», взяты Рорти

за основные ориентиры. Замена трансцендентного субъекта субъектом лингвистически–прагматическим стала определяющим вектором по деконструкции центрального стержня, на котором крепилось все здание философии и европейская культура.

В 1967 году в предисловии к антологии «Лингвистический поворот», озаглавленном «Метафилософские трудности лингвистической философии», Рорти сделал вывод, что суть произошедших за последние 30 лет изменений под влиянием новаций неопозитивистской и лингвистической философии состоит не просто в выдвигании на первый план лингвистической проблематики, а в переосмыслении давних проблем философии как не имеющих предметного значения, путаницы, порожденной принятым словоупотреблением².

Хотя первые работы Рорти выполнены в характерном для аналитической философии строгом стиле, с самого начала его интересовали социокультурные параметры философской ментальности. В 1950–70 годы он внимательно следил за спорами историков науки по поводу методов рациональной и исторической реконструкции и решительно принял сторону историцистов, объяснявших знание социокультурными и лингвистическими факторами. Все сказанное Т.Куном и П.Фейерабендом по поводу смены парадигм, изменения смысла понятий и проблем в революционные периоды развития науки, о несоизмеримости теорий и приоритетности историко-социологической методологии было им продумано и приложено к философии.

Более близкое знакомство с европейской философией и очарованность идеями Ф.Ницше, М.Хайдеггера, Г.Гадамера, Ж.Деррида, М.Фуко и некоторых других мыслителей укрепили релятивистский настрой Рорти. Одновременно возрастает его интерес к американскому философскому наследию. Итогом размышлений о прагматизме УДжемса и историцизме Дж. Дьюи в свете современных герменевтических и постмодернистских идей явилось убеждение в необходимости разрыва с гносео-

логизмом и сциентизмом. Влияние американских классиков, по его признанию, оказалось достаточно сильным, чтобы встать под знамя «прагматизма». Под этим знаменем, окрашенным витгенштейнианскими и постмодернистскими тонами, он выступает с критикой академической, прежде всего аналитической, традиции, господствующей в англоязычном мире, с ее ориентацией на философию-как-теорию.

Прагматизм против философии как «Зеркала Природы»: мифы фундаментализма, реализма и истины

Публикация книг «Философия и зеркало природы» (1979) и «Последствия прагматизма» (1982) знаменовала собой оформление основных параметров деконструктивистского проекта Рорти. (Сам он избегает употреблять этот жесткий термин, предпочитая более мягкий – «терапия», но в его сильном смысле). У этого проекта три основные задачи. Во-первых, низложить трансцендентность во всех ее видах («Сущности» Аристотеля, «Бог» религиозной философии, «Абсолютная Идея» Гегеля, «Вещь в Себе» Канта, «Дух» картезианцев и другие). Во-вторых, развенчать авторитет платоновско-декартовско-кантовской гносеологической традиции с ее иллюзиями «Зеркальности», «Истины», «Проникновения за Занавес Явлений», «Реализма». В-третьих, положить конец мифу о естественности и теоретичности философских проблем. Конструктивная задача его проекта более расплывчатая: нарисовать перспективу «пост-философской философии» – постницшеанской, или прагматической, ее стадии как «коммуникативного разговора в культуре».

Основные атаки Рорти направлены против «идеологии Истины» и ее атрибутов – фундаментализма, реализма, демаркации мнения и знания и других. Приняв постмодернистскую стилистику и сделав основным объектом критических атак гносеологизм и теоретизм философии, к которым продолжает тяготеть аналитическая философия, Рорти в то же время основательно опирается на ее результаты. Критика догм эм-

пиризма У.Куайном, прагматизация опыта Н.Гудменом, развенчание «мифа данного» У.Селларсом, атаки Д.Дэвидсона на референциальную теорию значений, теория парадигм Т.Куна, по его мнению, нанесли сокрушительный удар по фундаментализму с его идеей о возможности оправдания знания эмпирическими или рациональными основаниями, находящимися вне принятого социолингвистического каркаса. Тем самым, считает Рорти, было разрушено основание не только корреспондентной теории истины, но и образа философии как теоретико-аргументативной деятельности. Настало время распрощаться с ее «окулярным» образом как «Зеркала Природы». Вывод Рорти следующий: чтобы остаться жизнеспособной в культуре, философия должна отказаться от гносеологических «отражательных» претензий и удовлетвориться более скромной ролью, а именно – помочь коммуникации создаваемых в культуре разного рода метафорических картин реальности. Ибо «именно образы, а не суждения, именно метафоры, а не утверждения определяют большую часть наших философских убеждений»¹.

Невозможность подведения под знание фундамента означает, по Рорти, исчезновение почвы под ногами не только у философии, но и у науки. Наука не описывает реальность, а приспособливается к ней, меняя свои инструменты; ее язык вовсе не является онтологически адекватным в описании реальности; он зарекомендовал себя успешным только для прагматических целей предсказания и контроля. Научный прогресс следует расценивать как развитие способности реагировать на разные типы теорий и экспериментов, проводимых в различных научных сообществах с целью интеграции разрастающегося количества информации в связную паутину верований. Поэтому по своему типу описания, которые применяют физики, принципиально не отличаются от тех, которые применяют новеллисты и моралисты. Ученые, как и литераторы, плетут или заново переплетают различные дискурсы. Их описания, говоря словами Д.Деннета, следует расце-

нивать как «центры нарративной гравитации». Из-за отсутствия зеркальности у любого типа знания различие между «жесткими» науками – естествознанием и математикой, и «мягкими» – гуманитаристикой несущественно; и те, и другие – разные языки, изобретенные для меняющихся целей. Если отказаться от иллюзии о наличии естественной демаркации между ними, это положит конец давнему колебанию философии между наукой и искусством и сблизит ее, как жанр литературной критики, с последним. «Мое видение утопии предполагает, что в качестве центральной сферы культуры искусство и литература стали преемниками науки, так же как наука (в XVII–XIX веках) стала преемницей религии»⁴. Реализация проекта Рорти казалось бы означала для философии наступление эры хаоса. Однако этого не следует опасаться. В сущности Рорти хочет убедить в том, что все можно оставить как есть, но термин «философия» следует относить не только к санкционированной аналитической философией практике, но и к работам, обычно оставляемым «за скобками» – литературной и политической эссеистике, психологическим и эстетическим рефлексиям и всякой другой гуманитаристике.

Подвергнув атаке образ философии как «Зеркала Природы», Рорти тем не менее категорически протестует, когда к его прагматистской альтернативе крепят ярлыки типа «бездумный элиминативизм», «безбрежный ирреализм», «релятивизм» или «иррационализм»⁵. Прагматический тип объяснения, настаивает он, является более объективистским и рациональным, нежели тип объяснения, апеллирующий к «фундаментам», «сущностям» и «свойствам». Все зависит от того, что понимать под объяснением. Например, очень часто элиминация какого-либо понятия из объяснительной схемы является разумной операцией в коррекции нашей картины мира. Дорога исследования была бы существенно заблокирована, если бы коперниканцы не отбросили идею о Земле как центре Вселенной, а медицина – верования о существовании «ведьминских сил».

Подлинное – прагматическое – объяснение, согласно Рорти, может быть только номиналистическим, реляционистским, холистским, «с позиции третьего лица». Реляционизм, или подмена свойств отношениями, является одной из главных максим прагматизма; объяснить какую-либо вещь значит выявить все ее причинно-следственные отношения, отбросив не-реляционные «сущности» и «природы». Вторая максима – это холизм, или отказ от различия между схемой и содержанием. Витгенштейн, Куайн, Селларс, Дэвидсон, с его точки зрения, привели веские аргументы о невозможности проведения дистинкции между описанием факта в некоторой языковой схеме и самим фактом: единственный путь к постижению объекта – наличие системы высказываний, принимаемых за истину. С другой стороны, есть философы вроде С.Крипке и Т.Нагеля, настаивающие на существовании не-реляционных свойств объектов, или реальных сущностей, независимых от их эпистемологического постижения. По мнению Рорти, они занимают абсурдную позицию, ибо получается, что знание таких свойств не является тем же самым, что и знание того, как использовать слова для описания этих свойств.

Не будет ли это означать, что реляционизм и холизм схемы/содержания отбрасывают некоторые полезные и необходимые дистинкции и прежде всего дистинкцию теории и реальности? Ответ Рорти отрицательный. Отбрасываются бесполезные дистинкции, приносящие такие трудности, которых они не заслуживают. «Прагматисты вроде меня считают, что однажды отказавшись рассматривать истинные верования как репрезентации реальности и вместо этого, подобно Бейну и Пирсу, принимая их за привычки в осуществлении действий, мы утратили необходимость в понятии «реальное», за исключением разве чего-то неинформативного, не-объяснительного, возвышенного...»⁹. Глупо вообще спрашивать, является ли что-либо реальным, если противопоставлять этот интерес вопросу о том, полезно ли вообще говорить о прост-

ранственно локализованном, пространственно разделенном, материально осязатимом, наблюдаемом, легко идентифицируемом, состоящим из атомов, полезным для питания и так далее⁷.

Не означает ли все это, что мы попадаем в капкан безбрежного языкового релятивизма, не позволяющего нам отличать здоровое от абсурдного? Рорти так не считает. Называя себя «прагматическим верификационистом», он утверждает, что есть масса верований, которые мы принимаем за истинные. Критерием их истинности выступает социальная практика, точнее, их эффективность в предсказании и контроле поведения объектов, исходя из конкретных условий и целей того или иного сообщества. Верификационизм ставит истинные верования в рамки определенного исторически относительного теоретического и лингвистического каркаса, то есть принимает их за инструменты и метафоры, а не за репрезентации реальности. «Мир не предоставляет нам никакого критерия выбора между альтернативными метафорами, мы можем сравнивать языки и метафоры только друг с другом, а не с чем-то, что находится вне языка и называется «фактом»⁸.

Метафоризм Рорти, естественно, вызывает у критиков скептическое отношение. Если то новое, что предлагается под знаменем «прагматизма», есть только новые метафоры, какой резон заменять ими «декартовские» и «кантовские» метафоры, коль скоро с их помощью человек в целом хорошо ориентируется и в мире, и в самом себе? В силу обычных куновских причин, отвечает Рорти: старые интуиции породили такое количество бесплодных контроверз и фантастических теорий, что возникла потребность в новых интуициях. Хотя, замечает он, в конечном счете все зависит от нашего собственного выбора, от того, куда мы намерены идти – хотим ли и впредь лелеять трансцендентность и устремляться к миру Истины или решим «обратиться к ориентирам, которые подсказывает жизнь и практика нашего сообщества»⁹. Одним сло-

вом, «во что лучше верить» – это зависит от наших субъективных предпочтений и эстетических пристрастий.

«Теоретичность» философских проблем – иллюзия

Одним из итогов рассмотрения широчайшего круга явлений в фокусе социо-лингвистической парадигмы явился вывод Рорти, что проблемы философии не имеют объективного предметного значения: то, что принимается людьми за «философскую проблему», в действительности представляет собой «продукт бессознательного принятия посылок, встроенных в словарь, в рамках которого эта проблема формулируется»¹⁰. Духовное–телесное, субъект–объект, абсолютное–относительное, истина–мнение и другие дихотомии, всегда считавшиеся «преднайдёнными» или «естественными», порождены исторически ограниченными лингвистическими практиками, а точнее – языковой путаницей¹¹. Проблема сознания, например, была изобретена Декартом в силу его приверженности эссенциализму аристотелевской традиции; исходная ложная установка положила начало языковой игре «духовное–телесное». Принятие словосочетания «духовное–телесное» за подлинную проблему лежит в основе главных трудностей современной философии сознания – бихевиоризма, редуктивного материализма, теории тождества и других: все они ищут объяснения ментального через редукцию к телесному, в то время как первое должно быть просто элиминировано.

Огорчение у Рорти вызывает то обстоятельство, что современные философы отнюдь не спешат распрощаться с понятиями «сознание», «феноменальное», «субъективное». Многим стратегия элиминативизма кажется нелепой. Например, Томас Нагель, Джон Сёрл, Оуэн Фланаган, Колин МакГинн, Роберт Пенроуз, Сол Крипке продолжают настаивать на том, что у сознания есть свое местопребывание – во «внутреннем пространстве» нашей субъективности, и поэтому отбросить «точку зрения первого лица», которая дает нам знание

о свойствах, а не просто об отношениях или функциях нашего *внутреннего* (intrinsic) ментального мира, невозможно. Они убеждены, что знание о нашем собственном Я нельзя получить с «точки зрения третьего лица» и вообще нельзя спасти явления, отбрасывая феноменологические данные, поскольку эти данные и *есть* явления. Некоторые же мыслители предлагают искать объяснение сознанию, вообще отбросив язык и культуру.

Несомненно, что такие взгляды авторитетных философов – серьезная угроза деконструктивистскому проекту Рорти. Если приводятся веские доказательства того, что у сознания и знания есть *невербальные* и *нетеоретические* источники, то вся социо-лингвистическая стратегия оказывается ущербной и ей нельзя доверять. Это Рорти прекрасно понимает. Вот почему он не устает обвинять носителей таких взглядов в «амбициях трансцендентности», «неодуализме» и ретроградном сопротивлении «коперниканской революции» в философии сознания. Несмотря на интерес к метафилософским, литературным и идеологическим дискуссиям, он не упускает случая принять участие в дебатах аналитиков о сознании и истине и не устает защищать максимы Витгенштейна от нападок.

Если у философии нет «преднайденных» проблем, а есть только порожденные лингвистической путаницей загадки, то не существует и реальной истории философии. Те, кто изображает ход философии в виде своего рода веревки, скрученной из вечных проблем, по мысли Рорти, находятся в плену иллюзии о существовании безличной логики идей. На самом деле переходившие из эпохи в эпоху проблемы наполнялись разными смыслами и были только случайными и эпистемологически несоизмеримыми высказываниями одних людей и реакциями на них других.

Рорти советует скептически относиться к любым историко-философским методологическим канонам, будь то рациональная или историческая реконструкция, история духа или

доксография¹². Ни один из них не обеспечивает объективной репрезентации мысли прошлого. Дело не только в дефектах тех или иных историографий: все они поражены фамильной болезнью европейской мысли – «отражательной». За само собой разумеющийся факт принимается существование особой истории–истории философии, будто бы чем-то существенным отличающейся от общей интеллектуальной истории. На самом деле этот «факт» произведен от изначальной иллюзии о наличии у философии ее собственного предмета и логики развития. Пытаться постичь, с помощью канонов или без них, почему кто-то думал так, а не иначе, значит затевать невозможное, перевоплощаться в дискурс другого, постигать «сущность», которой не существует. Более честная позиция – отказаться от написания томов под названием «История философия», отбросить всяческие каноны и заняться простым описанием диффузной и многоликой интеллектуальной истории в виде смены метафор–образов, выразивших дух своего времени.

Некоторые радикалы от историографии так и поступают. У Рорти более уклончивая позиция. Какие-то каноны все же нужны, ибо без них наше прошлое и настоящее рискует остаться «без лица», без образа самих себя. Например, чтобы современные американские интеллектуалы не чувствовали себя потерянными в безликом пространстве мысли и могли составить «образ самих себя», им нужны и Эмерсон, и Джемс, и Дьюи, и воображаемый герменевтический разговор с ними. Можно сохранять и даже лелеять персонифицированную историю философии, но только в том случае, если исходить не из теоретических, а из социально-психологических и эстетических соображений.

Такую же терапевтическую процедуру Рорти предлагает проделать по отношению к проблемам морали и этики. Истоки ложной традиции, не только эпистемологической, но и этической, лежат в философии Канта. Последний выводил мораль из абстрактного «разума» и считал ее правила универ-

сальными и пригодными для всех людей, тогда как объяснять ее нужно по-дарвиновски и историчистски. Другими словами, надо отказаться от идеи безусловных и транскультурных моральных норм, коренящихся во внеисторической и неизменной природе человека. Мораль – это естественно сложившиеся обычаи и правила общежития, возникшие в результате приспособления того или иного сообщества к природной и социальной среде. Потребность в общих понятиях «мораль», «универсальные императивы» и тому подобных возникает только в конфликтных ситуациях с целью их разрешения. Поэтому определения «универсальный долг» и «всеобщие обязанности» лучше заменить прагматическими понятиями «благоразумие», «целесообразность», «самоинтерес».

Универсальных оснований нет и у права. Понятие закона возникло у людей при столкновении интересов, но различие между нормами и правилами общежития, с одной стороны, и законом, с другой, не является принципиальным; разница заключается только в степени их интеллектуализации. Понятие «безусловные человеческие права» – это человеческая конструкция, изобретенная для поддержания стабильности и не имеющая никакой метафизической подоплеки. правовые законы, пригодные для одних сообществ, не годятся для других. Смысл давнего спора по поводу релятивизма и универсализма моральных и культурных норм Рорти видит не в том, что одни люди что-то считают хорошим, а другие плохим, а в том, что мы придерживаемся разных ориентаций, спор этот – «между людьми, полагающими, что наша культура, наша цель или интуиция не могут быть подкреплены иначе, как в форме разговора, и людьми, которые все еще надеются отыскать для них другого типа подпорки»¹⁴, – вне языка и вне теории.

В своей адаптивной деятельности человек, конечно, отличается от животного, однако вовсе не тем, что внутри него таится «метафизическая самость», а тем, что в его распоряжении имеются языковые средства, обеспечивающие большую степень приспособляемости. Быть «рациональным живот-

ным» означает просто «пользоваться языком» и вступать в большее количество отношений, образующих человеческую самость. Языковое приспособление одновременно является и процессом создания человеческого вида, и процессом его переделывания.

Важно иметь в виду, что на мировоззрение Рорти огромное влияние оказал феномен вовлечения в цивилизационное русло стран третьего мира. Уникальность культур, языков и традиций послужила еще одним фактором для замены универсалистских критериев *мультикультуралистскими*. Моральным прогрессом следует считать не минимизацию предрассудков и рост рациональности, позволяющей яснее видеть наш моральный долг, как полагали кантианцы, и не повышение интеллигентности или распространение навыков разумного поведения, как думал Дьюи, а развитие способности принимать в расчет нужды и взгляды народов, живущих по иным канонам, – иначе говоря, увеличение нашей восприимчивости к потребностям все большего разнообразия людей и вещей. Защищая сознательный этноцентризм, Рорти предлагает заменить кантовскую идею Доброй Воли идеей максимально отзывчивого, симпатизирующего другим человеческого существа. С его точки зрения, приоритетной является «способность рассматривать все большее число традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых и им подобных) как несущественные по сравнению со сходствами, касающимися боли и унижения – со способностью считать «нашими» людей, имеющих с нами колоссальные различия»¹⁴. Словом, на первый план Рорти выдвигает реальные *экзистенциальные потребности*. Форма прагматизма – поэтический нарратив, самоирония и заинтересованный разговор, преследующий не теоретическое соглашение, а коммуникацию несоизмеримых друг с другом верований и сочувствие другим.

Рорти предполагает, что либерализированная философия может выполнять «назидательную» (edifying) функцию, но без

эпистемологического ригоризма, просто соблазняя человека мыслить иначе, побуждая творческую фантазию и подсказывая новые направления для дискурса. «Более точно мы можем оценивать интеллектуальный или моральный прогресс не как приближение к Истине, или Блугу, или Праву, но как возрастание мощи воображения. Воображение – граница культурной эволюции, мощь, сотворяющая мир и процветание, постоянно действующая таким образом, чтобы сделать человеческое будущее богаче его прошлого. Воображение является источником как новых научных картин физической Вселенной, так и новых концепций о возможных сообществах людей. Ньютона и Христа, Фрейда и Маркса объединяла способность переписывать знакомое в незнакомых терминах»¹⁵.

Утопия «либерального ироника», или романтический утилитаризм

Задуманная Рорти радикальная перестройка не ограничивается только философией: его более дальний прицел – переориентация современной социальной мысли, культуры, гуманизма, политики. В знаковых символах современной цивилизации, будь то «смерть бога», «забвение бытия», «подъем новой современной технологии», «деконструкция» и тому подобные, он видит конец европейской традиции самоописания в сопряжении с любыми транскультурными подпорками и потребность в принципиально новом образе самих себя.

Современная социальная мысль не устраивает Рорти прежде всего тем, что она изначально заражена философией с ее ложными установками универсализма, объективизма, необходимости, рациональности. Она может изжить себя, предостерегает он, если и впредь будет им следовать и претендовать на теоретизм. Ее шанс на выживание зависит от способности осознать факт случайности языка и преходящих практик, понять свои объяснения как ограниченные и подверженные ревизии описания. К сожалению, констатирует он, даже такие выдающиеся умы, как Дж.Ролз, не спешат освободиться от

кантианства и ищут универсальный ключ к объяснению политики, морали и справедливости, а споры коммунитаристов и универсалистов напоминают диспуты философов о телесном и духовном.

Рорти не отрицает исторически полезную роль в становлении современных демократий понятий модернистской социальной мысли типа «разум», «долженствование» или «справедливость». Однако сегодня они уже не нужны. «Я настаивал на том, что демократий сейчас находятся в таком положении, когда они могут отбросить те лестницы, которые были использованы при их строительстве»¹⁶.

Что же конструктивного предлагается взамен «отброшенной лестницы» социальной метафизики? Основные идеи обозначены Рорти в названии его книги «Случайность, ирония, солидарность». «Случайность» – это прежде всего случайность нашего языка, описаний и самости. Но не только. Социальные устройства и институты тоже случайны. Например, сложившаяся в США социальная организация есть результат стечения случайных обстоятельств, а не общественной закономерности или необходимости.

Исходя из главенства случайности, Рорти предлагает социальным философам отказаться от теоретизма и занять позицию «либерального ироника». «Ирониками» Рорти называет людей, отдающих себе отчет в том, что их представления о мире зависят от принятого словаря. «Они неспособны принимать себя всерьез, поскольку всегда сознают, что термины самоописания подвержены изменениям, всегда сознают случайность и хрупкость своих конечных словарей, а значит и самих себя»¹⁷.

В отличие от социального метафизика, принимающего вопрос о природе общества и его институтов за осмысленный и верящего в научное их объяснение, для прагматиста быть «либеральным ироником» значит быть номиналистом и историцистом, отказывающимся искать какие-либо основания. Он воспринимает термины «справедливый», «научный»

или «рациональный» как понятия языковой игры. «... Чем больше он (прагматист – НЮ.) пытается артикулировать свою ситуацию в философских терминах, тем больше он вспоминает о своей неукорененности, употребляя постоянно такие понятия, как «Weltanschauung» (мировоззрение), «перспектива», «диалектика», «понятийная структура», «историческая эпоха», «языковая игра», «переописание», «словарь» и «ирония»¹⁸.

Конечно, стремление к секулярности и раскрепощающей уверенности в том, что «все возможно», сопряжено с риском и утратой чувства безопасности. Истина без трансцендентных подпорок – Бога, Разума или Эволюции – не создает, говоря словами Ницше, «метафизического комфорта»; тем не менее отсутствие комфорта, считает Рорти, компенсируется новым чувством значимости *сообщества*. «Наша идентификация с нашим сообществом – нашим обществом, нашей политической традицией, нашим интеллектуальным наследием – усиливается, когда мы воспринимаем это сообщество как *наше*, а не *природное*, как *сформированное нами*, а не *преднайденное*, как одно из многих, сотворенных людьми. В конце концов, для прагматиста имеет значение только лояльность к другим человеческим существам, объединенным против тьмы, а не наша надежда сделать окружающие нас вещи правильными»¹⁹.

Одним из позитивных следствий отказа от социальной метафизики, считает Рорти, было бы принятие современными людьми *стратегии этноцентризма*, другими словами, стратегии поиска самоидентичности в верованиях своего сообщества и оценки верований по вкладу в *солидарность*. По существу в виде «этноцентризма» Рорти предлагает *идеологию местничества, или «малых дел»*. По своему смыслу понятие «*солидарность*» противоположно «объективности». Солидарность – это чувство общности и долга, возникающее во взаимодействии с группой, к которой мы принадлежим, а не из универсально понимаемых принципов. «В той мере, в какой личность стремится к солидарности, у нее не возникает вопроса об отношении между практикой выбранного со-

общества и чем-то, что лежит вне этого сообщества. В той же мере, в какой личность стремится к объективности, она дистанцирует себя от других окружающих ее личностей и не думает о себе как о члене некоторой реальной или воображаемой группы, но скорее сопрягает себя с чем-то, что может быть описано без соотнесения с какими-либо отдельными человеческими существами»²⁰.

В отличие от старых субстанциалистских понятий «человеческий род», «сущность общества» или «принципы демократии», солидарность не является внеисторической категорией, она – дело нашего выбора, планов и инициатив по удовлетворению конкретных нужд. Проблемы свободы и ответственности, равенства и справедливости, социального порядка и регулятивов Рорти предлагает рассматривать как вопросы местного, прагматического характера: «здесь и сейчас». Например, вопрос «что значит быть человеком?» разумнее обсуждать в версии «что значит жить в богатом демократическом обществе XX века? И как быть в нем счастливым?»²¹. Идеология солидарности имеет приоритет перед макросоциологическими схемами, поскольку она более толерантна, позволяет распознавать боль и страдания конкретных людей и находить столь же конкретные средства их уменьшения. Только в сообществе можно провести различие между вопросом о смысле человеческой жизни и вопросом о боли и страдании людей. «Для прагматистов не может быть никакого напряжения между поиском истины и поиском счастья, ибо первый просто является разновидностью второго»²².

В свете идеологии «солидарности» Рорти предлагает заменить традиционную проблему индивида и общества проблемой *приватное/публичное*. Всех философов и писателей Рорти подразделяет на стремящихся к личностному самовыражению (Кьеркегор, Ницше, Бодлер, Пруст, Хайдеггер, Набоков) и преследующих общественные реформистские цели (Маркс, Милль, Дьюи, Хабермас, Ролз). В книге «Случайность, ирония и солидарность» он уделяет много внимания доказа-

тельству полезности различия «между публичным и приватным – сферами, где у нас есть обязательства договариваться с другими людьми о том, какие убеждения и желания лучше всего иметь, и сферами, где мы вольны угождать только себе и никому другому»²³.

Для прагматиста, придерживающегося либеральной утопии, вопрос о приоритетности публичного или приватного решается каждый раз в зависимости от конкретных условий и мотивов. Возникающие в сообществе дилеммы и конфликтующие интересы, в том числе и между приватным и публичным, он стремится разрешать не апелляцией к какому-либо канону долженствования, а работой «с тем конечным словарем, который у нас есть, внимательно прислушиваясь к намекам на то, как он мог бы быть расширен или исправлен»²⁴.

Рорти и критика

Как бы ни оценивать вклад Рорти в философскую мысль XX века, его провокативный проект заменить философию «герменевтическим разговором» был встречен широкой публикой с большим интересом, а его вызов устоявшимся канонам профессиональной академической жизни нельзя считать неэффективным. Оценки коллегами значимости его творчества существенно разнятся: они завышаются или занижаются в зависимости от приверженности оценщиков к тому или иному образу философии. Одни видят в постмодернистском варианте прагматизма противоядие от техницизма аналитической философии и симптом возрождения литературно-эстетической и плюралистической традиции американской мысли. Другие считают проект превращения философии в разновидность искусства совершенно утопичным; происходящее в науке не может не подталкивать философов брать за образец эту наиболее развитую форму знания. Но и апологеты, и критики единодушны в оценке оригинальности философской стилистики Рорти и его таланта исследовательски работать в сфере метаментальности.

Меняющиеся тематика и жанры работы Рорти, причудливые повороты дискурса и эстетика интеллектуальной игры, идентификация своей деятельности по ведомству литературы, а не философии, создают у исследователей его воззрений соблазн сфокусировать какую-нибудь одну их черту и через эту призму оценить все его творчество. Например, и в зарубежной, и в нашей литературе есть тенденция толковать творчество Рорти как философскую поэзию постмодернистского толка, к которой уместнее подходить с эстетическими, а не теоретическими мерками. При таком подходе упускаются важные структурные крепления; между тем, за внешней раскованностью дискурса Рорти скрывается жесткая схема. Достаточно назвать некоторые формирующие факторы. Во-первых, фундаментом, на котором возводились его поэтически-экзистенциалистские интерпретации, явилось переосмысление «твердого» ядра философии–эпистемологии, философии сознания, метафизики, что не могло не сказаться на смысловых узлах его «поэзии». Во-вторых, огромную роль сыграла интерпретация им выводов, сделанных в аналитической философии. В-третьих, избрав «историцизм» в качестве терапевтического средства лечения философии от гносеологизма платоновско-декартовско-кантовской традиции, Рорти балансирует между историцизмом и теоретизмом; используя аргументы, наработанные строгими методами и преимущественно в аналитической философии, он в то же время, исходя из историцизма, девальвирует их. Без учета всех этих факторов, скрытой и явной полемики с аналитическими философами, стержневые крепления творчества Рорти остаются в тени.

Несмотря на методофобию, Рорти методологически достаточно последователен. Его прагматизм строится на холизме схемы/содержания, реляционизме, номинализме, но определяющими здесь выступают принципы «историцизма» или «социологизма», прочитанные через максимум Витгенштейна: «границы языка являются границами мысли». Проще

говоря, Рорти работает в жесткой социо-лингвистической парадигме и строго следует ее правилам. Поэтому его позиция выглядит вполне логичной. (Как говорил Р.Карнап, в рамках избранной теории правомерны только внутренние для нее вопросы, внешние же будут к ней иррелевантны).

Нужно сказать, что такая радикальная и прямолинейная позиция была во многом типичной для 1960–70 годов (вспомним хотя бы П.Фейерабенда). Однако к концу XX века ситуация в философии изменилась. Во всяком случае усилились скептические настроения относительно жестких парадигмальных стратегий и все больше симпатий завоевывает идеология компромисса (это относится к пониманию фундаментов знания, теоретического и эмпирического, реализма и инструментализма, логического и исторического). Очень многие оппоненты Рорти полагают, что камнем преткновения, оказавшимся непосильным для социо-лингвистической стратегий, является проблема сознания. Субъективность человека, его убеждение в том, что ментальные состояния, такие, например, как боль, даны ему непосредственно и что их невозможно ни элиминировать, ни редуцировать к лингвистическому поведению, оказалась для этой стратегии слишком крепким орешком (Джон Сёрл). Оппоненты Рорти, среди которых Томас Нагель, считают, что сегодня настало время вырваться из языковой тюрьмы, в которую загнал философию Витгенштейн; для этого нужна нехолистская, анти-витгенштейнианская картина языка. И, конечно, массу нареканий вызывает ирреализм и метафоризм Рорти. Даже Дэниел Деннет, один из «героев», на которого ориентируется Рорти в атаке на ментализм, замечает, что на самом деле «все мы стремимся к истине». И это совсем не вопрос произвольного выбора, это для нас вопрос жизни и смерти. У скромного «вегетарианского понятия истина» на самом деле, говорит Деннет, имеется мощный фундамент – *базисный инстинкт*, или дарвиновское правило всего живого – не допускай ошибки и действуй в соответствии с правильной, а не ложной ин-

формацией об окружающем мире. *Распознавание* различия между явлением и реальностью – человеческое открытие²⁵.

Оценивая вклад того или иного мыслителя в философию, обычно различают в нем критическую и конструктивную части. Что касается критической части, то здесь Рорти на высоте. Начав с элиминации сознания, он подверг деконструкции практически все традиционное здание философии, все базирующиеся на нем дисциплины. Хотя ему и не удалось покончить с фундаментализмом, ментализмом, эпистемологизмом, он достаточно точно диагностировал многие их изъяны. В конструктивной части он гораздо слабее. Во всяком случае его гуманизм, построенный на так называемом «экзистенциализме» и «либеральном иронизме», отмечен неопределенностью и расплывчатостью.

Что реально предлагает Рорти? Свободную метафилософскую риторику – полупоэзию, полуфилософию с сомнительным ориентиром, указывающим на то, что «все случайно» и «все возможно». Вторгнувшись в сложный мир культуры и социальной мысли, он по существу ограничился восстанием против канонов академической философии. Его «солидарность», этноцентризм и мультикультурализм – это весьма свободные спекуляции, противопоставляющие региональные интересы интересам мирового сообщества. С позиции «этноцентризма» ему практически нечего сказать, когда речь заходит о несправедливости глобального масштаба и когда требуется принятие согласованных рациональных мер, а не просто толерантность. Что касается «приватности» в виде свободы самовыражения и самотворчества – это, конечно, ценность, которой могут наслаждаться члены благополучного общества, точнее, интеллектуальная элита этого общества, но такая приватность не дает ни малейшей перспективы в вопросе о том, как можно совладать, например, с манипуляцией людьми на местном или глобальном уровне. Если иметь в виду этическую область, то здесь «благоразумие» без универсальных регулятивных идеалов оказывается всего лишь риторикой, не способной вооружить лю-

дей чем-либо позитивным перед лицом угроз, символизируемых, скажем, фигурами Гитлера, Сталина или Бен-Ладена.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹*Rorty R.* Mind-Body Identity, Privacy and Categories. – In.: Review of Metaphysics. 1965, vol. 19, p. 24–54.
- ²*Rorty R.* Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. – In.: The Linguistic Turn. Chicago and London, 1967, p. 39.
- ³*Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997, с. 9.
- ⁴*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. М., 1996, с. 10.
- ⁵См. *Rorty R.* Pragmatism, Relativism, Irrationalism. – In.: *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982, pp. 160–175; Philosophical Papers. Vol. 3. Truth and Progress. Cambridge Mass., 1998.
- ⁶*Rorty R.* Holism, Intrinsicity and the Ambition of Transcendence. – In.: Dennett and His Critics. Demystifying Mind. Ed. by *Bo Dablbom*. Blackwell, Cambridge Mass., 1993, p. 196.
- ⁷*Ibid.*, p. 197–198.
- ⁸*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность, с. 43.
- ⁹*Rorty R.* Holism, Intrinsicity and the Ambition of Transcendence, p. 199.
- ¹⁰*Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton, 1979, p. XIII.
- ¹¹*Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное. – В кн.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.
- ¹²См.: *Рорти Р.* Историография философии: Четыре жанра. – В кн.: *Джохадзе И.* Неопрагматизм Ричарда Рорти, М., 2001, с. 180–198.
- ¹³*Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982, p. 167.
- ¹⁴*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность, с. 243.
- ¹⁵*Рорти Р.* Этика без всеобщих обязанностей. Текст лекции, с. 26.
- ¹⁶*Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность, с. 246.
- ¹⁷Там же, с. 104.

¹⁸Там же.

¹⁹*Rorty P.* Consequences of Pragmatism, p. 166.

²⁰*Rorty R.* Solidarity or Objectivity. – In.: Post-Analytic Philosophy. Ed. By *J. Rajchman* and *C. West*, N.Y., 1985, p. 3.

²¹*Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность, с. 17.

²²Там же, с. 8.

²³Там же, с. 9.

²⁴Там же, с. 250.

²⁵*Деннет Д.* Почему нам важно понимать это правильно. Постмодернизм и истина. (Перевод *Юлиной Н.С.*) – В журн.: «Вопросы философии». Москва, 2001, № 8, с. 93–100; См. также: *Юлина Н.С.* Деннет о вирусе постмодернизма. Полемика с Р.Рорти о сознании и реализме. Там же, с. 78–92; *Юлина Н.С.* Деннет versus Рорти. – В кн.: Системные исследования. Методологические проблемы. Москва, 2001, с. 100–122.

СОЧИНЕНИЯ

Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982; Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge Mass., 1991; Essays on Heidegger and Others. Cambridge Mass., 1991; Philosophical Papers. Vol. 3, Truth and Progress. Cambridge Mass., 1998; Philosophy and Social Hope. N.Y., 1999; Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Случайность, ирония и солидарность. М., 1996; Образование без догм – Журнал «Диалог-США», 1990, № 44; Еще один возможный мир. – В кн.: Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991, с. 133–138; Философия и будущее. – Журнал «Вопросы философии» 1994, № 6, с. 29–34; Хабермас и Лиотар о постсовременности – Журнал «Ступени», 1994, № 9; Прагматизм и философия. – Журнал «Философская и социологическая мысль». 1995, № 9–10, с. 88–111; Прагматизм без метода. – Журнал «Логос», 1996, № 8, с. 155–172; Релятивизм: найденное и сделанное. – В кн.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 11–44; Американская философия сегодня. – В кн.: Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998,

с. 433–453; После философии – демократия. – В кн.: Американский философ, М., 1998, с. 126–143; Прагматизм, Дэвидсон и истина. – Журнал «Метафизические исследования», 1999, № 11, с. 260–286.

ЛИТЕРАТУРА

Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст М., 1997; Юлина Н.С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998; Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001; Prado C.G. The Limits of Pragmatism. Atlantic Highlands, 1987; Kolenda K. Rorty's Humanistic Pragmatism – In: Philosophy Democratized. Tampa, 1990; Reading Rorty. Ed. by A Malachowski and J Burrous. Cambridge Mass., 1990; Nielsen K. After the Demise of the Tradition: Rorty, Critical Theory and the Fate of Philosophy. Boulder, 1991; Hall DL. Prophet and Poet of the New Pragmatism. N.Y., 1994; Rorty and his Critics. Ed. by R Brandon, Malden, 2000.

ХАВИЕР СУБИРИ

Хавиер Субири (1898–1983), получив образование в Духовной семинарии Мадрида и Мадридском Университете, вошел в испанскую философию в 20-е годы прошлого века. С 1921 года он доктор философии (тема его диссертации «О феноменологической теории суждения», руководитель Хосе Ортега-и-Гассет), с 1926 – профессор кафедры истории философии в Мадридском Университете. С 1928 по 1930 годы Субири работал во Фрайбурге вместе с Гуссерлем, чьи лекции он слушал, и Хайдеггером, у которого был ассистентом. В ту пору он посещает также лекции по естественным наукам и знакомится с такими выдающимися учеными, как Э.Шредингер, М.Планк, А.Эйнштейн. В самой Испании Субири испытал большое влияние Ортеги-и-Гассета, которого он считал своим учителем, и той духовно-творческой атмосферы, которая создавалась здесь в 1920–30-е годы этим философом и его единомышленниками¹. Вместе с тем на него оказал существенное влияние и Хуан Сарагуэта (1883–1970), видный испанский философ-неотомист, теолог, священник, автор книги «Философия и жизнь» (1950).

Испанские авторы отмечают как теологическую образованность Субири, так и его исключительную научную эрудицию. С 1936 года до начала Второй мировой войны Субири жил вне Испании; по возвращении преподавал в университетах Барселоны, затем Мадрида, однако довольно скоро оставил официальную кафедру и начал читать частные курсы философии. В 1947 году в Мадриде по его инициативе создается «Общество исследований и публикаций», где он ведёт лекционные курсы и

в рамках которого в 1971 году возникает «Семинар Хавиера Субири», на котором обсуждаются его философские идеи.

Среди наиболее известных трудов Субири – опубликованная им в 1944 году сводная книга «Природа, История, Бог», в которую вошли работы 30-х – начала 40-х годов, в том числе «Что такое знание», «Сократ и греческая мудрость», «Наука и реальность» и ряд других. В 1962 году вышла его книга «О сущности», в 1963 – «Пять лекций по философии», в 1980 – «Чувствующее понимание», в 1982 – «Понимание и логос», в 1983 – «Понимание и разум». Уже посмертно, в 1980-х–90-х годах, обнародованы труды Субири «Человек и Бог», «Человек и истина» и «Человек и реальность».

В основе философской концепции Субири – осмысление реальности в предельно широком её понимании, а также основные формы её познания. Именуемое «реализмом», его учение отнюдь не является реализмом наивным: перед нами одна из характерных форм реализма XX века, ориентированная антипозитивистски и возникшая в период, когда умами владели идеи феноменологии Гуссерля и онтологии Хайдеггера². Это реализм, обращенный к самим первоосновам реальности: «realismo radical». С ним связан и характер постановки Субири вопросов о том, что такое философия, каковы предмет и метод ее исследования, чем философское знание отличается от научного способа познания³.

В своих целенаправленных размышлениях Субири неизменно опирается как на широкого спектра историко-философские исследования⁴, так и на критический анализ экзистенциально-феноменологических устремлений современной философской мысли, многие идеи которой он разделял. Свою задачу Субири видел в том, чтобы, временно «оставив в подвешенном состоянии» ряд унаследованных от классической философии противоречий, в первую очередь, между деятельностью чувств и разума, по-новому поставить проблему реальности, что, по его замыслу, призвано было привести к преодолению этого разрыва.

Исходя из убеждения в том, что основополагающие идеи европейской философии были заложены в пору ее становления, и обращаясь в связи с этим к исследованию античной мысли⁵, Субири прежде всего обращает внимание на характер восприятия античной философией реального мира и на ее обращенность к началам бытия. Он прослеживает, каким образом издавна существовавшая античная Мудрость становилась философией, как в недрах этой последней зарождалась наука, определяет характер тогдашней науки в ее отличии от науки Нового времени.

Важную характеристику греческой философии Субири видит в том, что для нее «универсальным основанием, из которого возникает все сущее», является Природа, «присутствующая во всех вещах, подобно субстанции, из которой все они созданы»⁶. Это приводит к субстантивации вещей. Уже Парменид и Гераклит открывают сопричастность Природы и бытия и вместе с тем – порождение Природой вещей, обладающих реальностью. Для Субири это очень важное положение, и он подчеркивает, полемизируя с Хайдеггером, что для грека Природа – не просто бытие, но бытие реальности. «Способ, каким Парменид и Гераклит понимают Природу, актуализует... смысл бытия как реальности»⁷. Понятие «актуализации» реальности вскоре стало одним из центральных в его философских изысканиях.

Связывая истину греческой мудрости с открытием Природы, Субири останавливал внимание и на том, что для греческого мудреца знание «удивительным образом отступает», как бы предоставляя возможность универсуму и составляющим его вещам оставаться самими собой. Другими словами, в «операции греческого ума» он видит действие, состоящее не в том, чтобы эффективно воздействовать на универсум, а, напротив, в том, чтобы сохранить его таким, каков он есть. Единственная цель этой операции – очевидность, благодаря которой Мудрость становится теоретическим мышлением. «Но это мышление не есть ни логическая мысль, ни умозаключение,

ни суждение... Мы, скорее, должны были бы назвать его восприятием реальности»⁸. Так Субири вводит в круг своих размышлений важные для него понятия – «очевидности» и «восприятия реальности».

В античной мысли Субири привлекает стремление выявить некое постоянное начало, прочное основание, поддерживающее и определяющее бытие мира и человека в нем, и вместе с тем вера в способность человека проникать в суть вещей, понимать и выражать ее – способность, которую греки называли логосом, а латиняне, по мнению Субири, не очень удачно перевели как разум, *ratio*.

Из исследования античной философии Субири делает следующие основные выводы. Во-первых, греческая философия всегда, в той или иной форме, обращена к реальности мира. Она позволяет человеку напрямую вступать в контакт с вещами, «такими, каковы они изнутри», она как бы вручает нам вещи «в их фактической реальности». Во-вторых, греческая философия – это мировидение, опирающееся на определенные начала вещей и обращенное к самим их истокам, к началам самой реальности. Для Субири это настолько важный момент познавательной деятельности, что он выдвигает идею, согласно которой «наряду с другими логиками» и даже, возможно, прежде них должна существовать «логика начал». И, наконец, греческая философия обрела умение видеть первопричину вещей, лежащую в основе их бытия. Таковы в истолковании испанского философа основополагающие принципы античной философии.

Субири много размышлял по поводу греческой формы «рационального интеллекта» – *Epistēmē*, которую он определяет как греческую форму науки. Рассматривая последнюю как составную часть древнегреческой философской мысли, он неоднократно сопоставлял ее с наукой Нового времени и современным научным знанием.

Выражая безусловное уважение к науке в целом, он особенно подчеркивал значение ее последних достижений для

подтверждения тех или иных философских идей. Вместе с тем, анализируя характер современного научного знания, Субири считал, что воздействие на философию идеалов научного знания в некоторых случаях приводило к утрате специфики философского понимания проблем, в первую очередь, проблемы реальности. На протяжении последних веков человек не сомневался в том, что именно наука открывает ему ту реальность, которой он владеет «с уверенностью», и, следовательно, что «от судьбы науки зависит судьба доступной человеку реальности»⁹.

Эту ситуацию Субири связывает прежде всего с господством в науке, а затем и в философии позитивистского типа знания. В своей критике позитивистской ориентации современного ученого Субири в целом примыкает к идеям Гуссерля, видевшего одну из причин кризиса европейских наук в редукции идеи науки к чистой науке о фактах, в утрате веры в идеалы универсальной философии. Наиболее существенным следствием сложившегося в науке положения вещей Субири считает изменения, возникшие в самой природе интеллектуальной жизни, связанные в первую очередь с тем, какое место отводится в ней истине. «Интеллектуальная функция превратилась в своего рода секрецию истин»¹⁰, – пишет он. Когда же к этому прибавляется забота человека о непосредственной пользе, наука все больше превращается в технику создания истин. Наступает момент, когда идеи уже не осознаются, а только используются. Субири здесь имеет в виду зафиксированную феноменологией утрату наукой изначального смысла своих исканий и методов, в результате чего работа ученого, как писал Гуссерль, протекает «в превращенном смысловом горизонте». Продолжая эту мысль, испанский философ пишет, что идеи и истины науки в конечном счете превращаются всего-навсего в схемы действия, в «рецепты и этикетки». Одновременно с этим происходит превращение научных занятий в должность, а ученых – в особый социальный класс интеллигентов¹¹. В итоге, несмотря на все научные достиже-

ния, «современный интеллигент, если он искренен, чувствует себя смущенным, он дезориентирован и внутренне недоволен собой»¹².

С этих позиций Субири предпринял попытку сопоставить природу *epistēmē*, этого характерного для античности способа познания реальности, с природой собственно научного знания. Цель *epistēmē* он видит в том, чтобы вскрыть внутреннюю необходимость вещи как части космоса, ее основополагающий смысл; цель же научного знания – в выявлении законов существования вещи в качестве объекта познания, ориентированного на ее «объективную» точность. Отсюда стремление поставить на место так называемых эмпирических вещей из повседневного обихода другие – формализованные, идеальные образы вещей, с которыми имеет дело наука. Если греческая мудрость, по выражению Субири, погружала свои взоры в самые истоки тех начал, которые составляют основу вещей – в начала самой реальности, то науки в своем анализе исходят из определенных, принятых ими предпосылок, опираясь на которые они и рассматривают вещи. «В то время как греческая *epistēmē* стремится к проникновению в вещи, чтобы объяснить их, наука Нового времени стремится ...заменить их другими, более точными»¹³. Таким образом, Субири сопоставляет мир реальности, каким тот рассматривался в античной философии, и мир, каким он предстает в современной науке и изучается ею.

Этот последний Субири анализировал, отгалкиваясь от учения Канта. В работе «Пять лекций по философии» он следующим образом интерпретировал кантовское понимание мира как состоящего из феноменов и ноуменов. Кант, исходя из выдвинутой им задачи по определению границ научного познания, пытался выявить, что представляет собой вещь как объект познания. Вещь становится объектом, когда в результате усилия, совершаемого человеком в акте познания, она определенным образом обнаруживает себя перед ним. Эти «проявления» вещей, в которых Субири усматривал отголос-

ки аристотелевской идеи «актуализации» природы, Кант называл «феноменами», в отличие от «ноуменов», то есть тех свойств вещи, которые по тем или иным причинам не стали для человека объектом познания, не вошли в сферу его познавательной деятельности. Совокупность «феноменов», то есть вещей, обнаруживающих себя перед человеком в форме объектов познания, и предстает в учении Субири как мир, с которым имеет дело наука¹⁴. Поэтому он подчеркивает, что когда говорят о реальности, как она понимается и отражается наукой, это имеет иной смысл, нежели тот, когда говорят о реальности вещей, реальности мира, – той реальности, с которой имела дело философия греков. По убеждению Субири, понятия «феномен» и «ноумен» означают не две реальности, а два способа бытия одной и той же реальности. Испанский мыслитель, таким образом, акцентирует обращенность науки к тому, что проявляется, и закрытость для нее всего того, что остается за границами обнаружения. А главное – различную природу реальности в греческой *epistēmē* и, с другой стороны, в науке Нового времени.

Обращение Субири к анализу греческой мысли во многом связано с его стремлением обнаружить непосредственную, изначальную форму опыта, еще свободного от позднейших культурно-исторических наслоений. Субири прослеживает в европейской философии, начиная с Канта и его теории априорных форм созерцания и мышления, возведение между человеком и реальным миром некоего заслона, отъединявшего человека от реальности и как бы заключающего его в мире явлений. Последующее развитие философии и науки привело к возникновению позитивистски ориентированного мышления, для которого моделью опыта стала та его форма, с какой имеет дело наука. В итоге непосредственный опыт общения человека с миром постепенно, но неуклонно отступал для философии на второй план¹⁵. Обращение Субири к опыту постижения реальности, из которого исходила греческая философия, стало реакцией на установки позитивистски ориен-

тированной философии и, главное, попыткой восстановить в современной ему европейской философской мысли статус и место непосредственного общения человека с реальностью.

Именно постоянная ориентация на исследование присутствующей в опыте человека реальности и характера их взаимосвязи определила, в конечном счете, критику со стороны Субири гуссерлевской феноменологии, суть которой глубоко изложена им в лекции, посвященной Гуссерлю и позднее вошедшей в работу «Пять лекций по философии»¹⁶. Гуссерль, взявшись за выявление первоначального опыта сознания, сосредоточивал анализ на самой направленности сознания на что-либо. Эта направленность, или интенциональность, сознания выступает как основа трансцендентальной субъективности, которую Гуссерль считал единственным источником смысла и значения мира. По Гуссерлю, вещи приобретают смысл и значение, лишь будучи соотнесены с сознанием. Таким образом, сознание выявляет себя как особая – самодостаточная и абсолютная – реальность. В учении Гуссерля такое понимание сознания подчинено идее его конституирующей деятельности, открывавшей путь к пересмотру самого вопроса о том мире, в котором осуществляется деятельность сознания.

Разделяя многие исходные положения учения Гуссерля в целом, в том числе его идею необходимости уточнения природы соотношения сознания и того, на что оно направлено, Субири вместе с тем подчеркивал, что моменту связи сознания с реальностью Гуссерль не придает должного значения. В его учении «сознание уже не является реальным актом психического порядка, оно есть лишь «сознание о» воспринимаемом»¹⁷. В свою очередь, «воспринимаемое» предстает в учении Гуссерля как некий *intentum*, интенциональная цель, к которой направлено сознание; в результате возникает новый объект – «смысл», «чистый эйдос» сознания, относящийся к области «чистого сознания», которое является также «абсолютным знанием». «В качестве объекта этот *intentum* ... несво-

дим к реальности фактов и оказывается не затронутым никакими превратностями реальности... одновременно и являясь реальностью, и не являясь ею»¹⁸. Такой вывод, по Субири, прямо следует из учения Гуссерля.

Этот момент «утраты реальности», который Субири отмечает в новейшей философии, он связывает также с определенным истолкованием понятия сущности¹⁹. Вновь обращаясь к учению Гуссерля, испанский мыслитель находит, что сущность является здесь объектом «абсолютного знания», то есть знания, не соотнесенного с эмпирическими условиями, так что и сущность, в конечном счете, также оказывается независимой от реального факта. В результате сущность и реальность выступают как два различных и обособленных мира. Субири видит главный недостаток феноменологии Гуссерля в том, что она никогда не говорит нам, чем является что-либо, но всегда лишь о том, каков способ познания, в котором оно дано. Гуссерль отвернулся от вещей, целиком обратившись к сознанию и «абсолютному знанию». «Но тем самым сущность вещей заведомо оказывается безоговорочно потерянной и никогда не может быть восстановлена... В итоге Гуссерль утратил сущностное реальное уже при самой постановке вопроса»²⁰, «реальность навсегда ускользнула у него из рук»²¹. Субири же видит роль сознания не в том, чтобы быть «интенцией» чего-либо, а в том, чтобы быть способом «актуализации» реального объекта. Высоко оценивая понятие интенциональности и связанные с ним перспективы философского исследования, он настаивает, что «сама интенция – это способ актуализации, и ничего более»²². Так на новом уровне Субири возвращает в философию то, о чем говорил Аристотель: понимание познавательной деятельности ума как «актуализации» реальности.

В 1980-е годы одна за другой выходят упоминавшиеся уже работы Субири «Чувствующее понимание», «Понимание и Логос» и «Понимание и Разум», вместе составившие целостную трилогию, обращенную к анализу философского знания как

особой формы познания реальности. Центральной категорией этих трех работ стала «реальность», обозначавшая не реальность объективно существующего мира, а ту, которая дается человеку в его восприятии; при этом Субири неоднократно упоминает о том, что речь идет о физической реальности. Внимание Субири обращено к тому начальному моменту, когда становится ясным, что свойства воспринятого нами реального являются «ему присущими», что реальное воспринимается как «себе принадлежащее» (“de suyo”), как некая «самость». Реальность в этот первый момент ее восприятия, когда о ней еще ничего не известно, когда ее свойства воспринимаются всего-навсего как только «ей принадлежащие», Субири называет «формальностью реальности». «Первоначально реальность – это формальность... Формальность реальности – это то, в силу чего содержание предшествует его восприятию»²¹. Формальность реальности есть способ «себе принадлежащего» свойства реальности быть воспринятым. Реальность, взятая в ее «формальности», становится исходным моментом всех дальнейших исследований, в том числе попытки найти новое соотношение субъекта и объекта, человека и реальности, преодолев тем самым дуализм классической философии.

Упрекая представителей философского рационализма в том, что они, начиная с Декарта, рассматривали познание и такой его компонент, как понимание, в отрыве от чувствования, Субири уверен, что даже тогда, когда в лице Канта рационалистами была предпринята попытка объединения компонентов познания, речь шла об их структурном «соединении», а отнюдь не о «единстве». Сам Субири рассматривает понимание как неотделимое от чувства и таких его составляющих, как восприятие и впечатление. Обращаясь к истокам взаимодействия человека и реальности, он выделяет в структуре понимания прежде всего его первоначало – момент восприятия реальности, начинающийся с впечатления, то есть момент, когда происходит «простая актуализация реальности: вос-

принятое присутствует и только присутствует»²⁴. Таким образом, «формальность реальности» понимается так же, как и форма ее непосредственного присутствия, как ее простая, первоначальная актуализация, как момент «предъявления» себя человеку, определяющий всю сложную структуру их взаимодействия. Она сродни гуссерлевскому феномену, который первоначально также «есть то, что проявляется», но призвана заместить его, сместив акцент с сознания на реальность.

Наиболее важной в предпринятом Субири анализе «формальности реальности» является идея о том, что в первоначальном акте восприятия существуют в единстве два момента: восприятие реальных вещей как чувствуемых делает его чувственным, но восприятие тех же вещей как неких реальностей сообщает ему статус восприятия понимающего. «Это значит, что чувствование и понимание являются двумя моментами чего-то единого и объединяющего: двумя моментами впечатления от реальности»²⁵. Эта единая структура и предстает в учении Субири как «чувствующее понимание»²⁶. Его смысл состоит в том, что в чувственном освоении реальности уже присутствует и ее осмысление.

Субири анализирует «чувствующее понимание» и как особую форму опыта, в котором рождается знание, «затрагивающее внутреннюю природу каждой вещи, ...вводящее нас внутрь вещи, такой, какова она есть»²⁷.

Испанский философ выдвигает тезис об открытости реальности, который выводится им из идеи о том, что каждая реальная вещь обладает как бы неким «излишком», – он называет его «трансцендентальным излишком», выходящим за ее собственные пределы и создающим вокруг нее «поле реальности». В этом поле находятся и другие вещи, чья реальность обладает «направляющим» свойством в том смысле, что «сама она неизбежно направляет нас к другим реальностям»²⁸. Такова форма «трансцендентальной открытости» реальной вещи: она устремляет реальную вещь за ее пределы и она же обеспечивает вещам их единство. Так на месте сознания и

его интенциональности оказывается реальность и ее трансцендентальность.

Субири стремится рассмотреть реальность не в аспекте происходящих в ней процессов, а со стороны ее структуры. Трансцендентальную открытость каждой вещи и самого её поля он характеризует как структурное свойство, обеспечивающее единство реальности. Трансцендентальность чувственно конституирует поле реальности, это – «сама чувственная конституция поля реальности»²⁹. Именно в трансцендентальности Субири видит условие наиндивидуального единства реальных вещей – единства поля реальности. Будучи определяемым каждой из составляющих его реальных вещей, поле не является внешним по отношению к ним, оно существует в самих вещах. «Поле – это не только то, что охватывает вещи; прежде чем охватить их, оно уже есть нечто, во что они, все и каждая, включены»³⁰. Поле больше каждой реальной вещи, но, по определению Субири, оно больше «в» них самих. Другими словами, для Субири поле – не простое сложение вещей, не добавление их друг к другу, а образуемое существующими в реальных вещах «трансцендентальными излишками» внутреннее единство реальных вещей, единство реальности.

В такой структуре поля реальности Субири видит основу, обеспечивающую единство познавательной деятельности человека как субъективного момента, и существования самой реальности как момента объективного. Поле реальности составляют реальные вещи в момент их «актуализации», в момент восприятия их «чувствующим пониманием» человека, то есть вещи «понимаемые» и, следовательно, индивидуальные. Однако, само поле не зависит от понимания как субъективного акта, поскольку трансцендентальность поля обеспечивает наиндивидуальное единство реальных вещей.

В рассмотрении философом структурного свойства поля важное место занимает вопрос о функции вещи «в реальности поля». Понимание реальности начинается с непосредственной актуализации реального в первичном восприятии,

или восприятию реальности «в самой себе и самой по себе». Здесь индивидуальный момент и момент, относящийся к полю, воспринимаются в единстве, нераздельно. Но реальная вещь может восприниматься также и как находящаяся среди других вещей – в функциональной зависимости от них. «Способ включения каждой реальной вещи в поле обладает внутренне присущим ей формальным свойством функциональности»¹¹, которое является структурным свойством самого поля. Теперь реальная вещь должна быть понята не только в себе и сама по себе, но и как существующая в реальности поля. «В этом случае мы понимаем не только то, что вещь реальна, но и то, чем реальная вещь является в реальности поля. Это понятие «в реальности поля» есть дальнейшее развитие понимания вещи как таковой»¹².

Актуализацию вещи (уже актуализованной в первоначальном восприятии) в пространстве реальности других вещей Субири называет *логосом*. Логос – это понимание того, чем реальная вещь является относительно других реальных вещей. Это значит, что логос как способ понимания представляет собой ре-актуализацию в пространстве поля того, что уже было актуализовано в первоначальном восприятии реального. Реальная вещь ре-актуализуется в движении, которое влечет ее к другим вещам, она ре-актуализуется как их функция. Логос выступает, следовательно, как инструмент, служащий для анализа совокупности всех процессов, происходящих в поле реальности и сопряженных с актом понимания, как способ чувствовать и понимать вещи в контексте поля реальности

Субири рассматривает логос как чувствующее движение, как форму чувствующего понимания («логос является формой чувствующего понимания»¹³) и, соответственно, как *чувствующий логос*¹⁴. Он объясняет это тем, что не только логос опирается на впечатление от реальности, само впечатление от реальности, в свою очередь, изначально нуждается в логосе. Эта потребность и сообщает логосу свойство чувствующе-

го. Следовательно, «логос есть форма чувствования, а чувство – это начальная форма логоса, ... это способ понять реальное, исходя из поля чувственной реальности»¹⁵. Вместе с тем Субири настаивает, что понимание предшествует логосу, поскольку реальное, с которым оно связано, уже заранее предложено логосу для того, чтобы «быть заявленным». Иными словами, логос предстает как дальнейшее развитие первоначального впечатления от реальности. Отсюда философ делает вывод, что «логос – это понимание не бытия, а реальности, данной чувствам во впечатлении»¹⁶.

Идею о «двух структурно разных способах актуализации реального»¹⁷ – актуализации и ре-актуализации – Субири переносит и на понимание истины, рассматривая ее как обладающую двоякой структурой: существует истина, соответствующая первоначальному способу актуализации, восприятия реальности, и истина, связанная с ре-актуализацией реальности, то есть с актуализацией и восприятием реальной вещи в «поле реальности». В первом случае «понимание как таковое» предстает в качестве «простой актуализации реальной вещи», то есть такой, какова она есть¹⁸. Этой простой актуализации соответствует простая, или первичная, форма истины, которая не сообщает о реальной вещи ничего, чего не было бы в самом восприятии. Субири называет ее также «реальной», поскольку она не выходит за пределы реального, не переходит от восприятия реального к суждению о нем.

Философ приходит к выводу, что в первоначальном восприятии реальности ошибка невозможна, поскольку в нем пока отсутствует мое «представление» (*re-presentacion*) о реальности, а налицо лишь ее первое «предъявление» (*presentacion*) мне, когда она еще находится в «состоянии появления» передо мной. Её восприятие свидетельствует пока лишь о том, что воспринимаемое, до того, как быть воспринятым, существует как «свое собственное», как «ему присущее».

Первичную форму истины Субири связывает прежде всего с реальностью. Поскольку всякая актуализация – актуализа-

ция реальности, эта последняя и является основанием истины. Именно реальность дает истину пониманию. Мысль о связи истины с реальностью Субири еще более усиливает утверждением о том, что уже в первичном восприятии реальности эта последняя содержит в себе истину.

Второй форме актуализации (ре-актуализации) реального, то есть актуализации его в «поле реальности», среди других вещей, по мысли Субири, соответствует уже не «реальная» истина, а истина логоса – истина суждения или утверждения, истина мнения, или «двойкая» истина, в которой утверждение и реальность первоначально дистанцированы друг от друга, но в идеале должны совпасть. Здесь он уже видит возможность ошибок, которых не бывает в первоначальном восприятии реальности: «Реальная истина либо есть, либо ее нет. Двойкая истина достигается или нет в совпадении»⁴⁹ утверждения о реальности с реальностью в утверждающем понимании, которое происходит, разворачивается в «движении понимания». В этом движении реальная вещь, первично уже воспринятая, приобретает вторичную актуальность – совпадения или соответствия.

Итак, во второй фазе актуализации реальности вещи соответствует утверждающее понимание. Но для Субири речь идет о соответствии чисто интенционального свойства, об утверждающей интенции понимания. Дело в том, что актуальность совпадения непременно проходит стадию «кажимости», она приближается к реальности лишь постепенно, через различные состояния и совпадает с ней только в той или иной степени, приблизительно. Субири исходит из тезиса о том, что соответствие или совпадение того, что актуализировано, и самой актуальности реального никогда не бывает абсолютным. Интенциональное совпадение утверждения с актуальностью реального и определяет истинность суждения. Когда существует такое интенциональное соответствие суждения актуальному реальному, мы говорим, что суждение истинно. Поэтому и «двойкая» истина, о которой Субири гово-

рит, что она не «находится» уже готовой, а «происходит», «случается» в процессе движения познания, также является «структурно приближительной».

Отсюда вытекает важное следствие, на которое обратил внимание Хосе Вегас: при таком понимании структуры истины не остается места догматизму. «Догматизм ... невозможен, потому что реальность мы познаём относительно, приближительным способом и никогда не постигаем ее до конца. Да ещё и потому, что возможны как утверждения незнания, сомнения и т.д., так и достоверные утверждения»⁴⁰. Исходное положение о незавершенности истины ставит, таким образом, заслон догматизму.

Анализируя вторую фазу актуализации реальности, Субири уточняет соотношение субъективной стороны понимания и реальности. Выдвинув положение, что понимание и реальность дистанцированы, «находятся на расстоянии» друг от друга, он вместе с тем настаивает на том, что об отрыве понимания от реальности нет и речи: понимание находится «в» реальности. Но в какой реальности? Субири говорит, что «движение понимания» направлено не к чему-то, находящемуся «там», опирающемуся только на самое себя, а к вещи, уже понятой как реальная в первичном восприятии, то есть к реальности, уже преобразованной чувствующим пониманием. Этим подчеркивается, что истина есть свойство реальности, уже актуализированной в чувствующем понимании.

Конкретизируя далее вопрос о соотношении субъективной познавательной деятельности и реальности, Субири отдает должное свободному выбору человека, способного изменить направление «понимающего», умственного движения: «Я могу свободно выбрать простое восприятие и то направление, по какому я буду встречаться с реальной вещью. Благодаря моему выбору, это направление становится *путем*: это путь утверждения, путь утверждающего понимания, путь суждения». Впрочем, Субири ограничивает этот выбор требованием, исходящим от предмета исследования, поскольку ут-

верждение – не простое высказывание, оно должно быть позитивным пониманием реального. Это значит, что необходимо не только распознать путь, ведущий к реальной вещи, но и сделать так, чтобы он увенчался совпадением понимания и реальности, чтобы утверждение интенционально вело к реальному. Если утверждение не совпадает с требованиями предмета, оно ведет в никуда⁴¹.

Субири сравнивает философское суждение, а следовательно и философскую истину, с суждением и истинами науки, указывая на существование разных видов приближения к реальности; он делает это, в частности, на примере математического суждения и математической истины. Реальности математики рассматриваются им как заданные двумя действиями: «определением» того, чем является эта реальность, и «постулатом» относительно ее реальности. Об этой постулированной реальности математика высказывает суждения, строго необходимые и потому истинные внутри логики принятого определения. Предлагаемое же Субири понимание реального, в том числе философское, по самой своей структуре оказывается динамическим приближением к реальной истине, мощным, никогда не завершаемым движением к тому, чем «реальное» является «в реальности»⁴².

С этих позиций Субири обращается к вопросу о соотношении реальности и бытия, критикуя при этом Хайдеггера за отрыв им бытия от реальности и за рассмотрение его в качестве исходного и определяющего философского понятия. Опираясь на утверждение о том, что в первоначальном восприятии реального воспринятое есть еще только нечто «себе принадлежащее», он считает, что пока «это воспринятое есть реальность, а не бытие». Что же такое бытие? Все реальное Субири рассматривает как нечто соотнесенное между собой, и именно ее, эту соотнесенность, он имеет в виду, когда говорит о мире. Мир он характеризует как одновременно и понимаемый, и чувствуемый (*mun-do intellectuivo*), не имеющий ничего общего с тем, что в философской классике называлось

миром интеллигибельным (inteligible). Этот последний Субири аттестует как мир «абсолютно необходимых истин», как второй мир, «существующий наряду с чувственным миром и находящийся над ним как его a priori... Но существует лишь один мир, реальный»⁴¹, одновременно и понимаемый, и чувствуемый. Реальность не только конституирует мир, она сама актуализируется в уже конституированном ею мире. «Итак, актуальность реального в мире и есть бытие»⁴¹. Бытие, по Субири, не принадлежит реальности в качестве формального, первоначального момента, но это не значит, будто оно вообще не принадлежит ей. Оно есть форма реальности, есть выражение первичного впечатления от реальности. Следовательно, «бытие есть нечто последующее по отношению к формальности реальности»⁴⁵. Иначе говоря, оно не является первоначально чем-то умопостигаемым, как полагали философы, начиная с Парменида⁴⁶, оно есть нечто чувствуемое в процессе понимания реальной вещи. Бытие чувствуется, вернее, со-чувствуется как актуальность реального. Так Субири вновь утверждает первенство реальности по отношению к бытию.

Со-чувствование, а затем и со-понимание реальности и бытия Субири объясняет тем, что воспринятая через впечатление реальность несет в самой своей формальности измерение, относящееся к миру. Актуальность воспринятого в этом измерении он и называет «субстантивным бытием», полагая, что само реальное в его собственной формальности отсылает нас к своему бытию. Следовательно, понимая реальное, мы с необходимостью со-понимаем, со-постигаем его бытие как актуальность, воплощенную в мире. Восприятие схватывает реальное непосредственно, но постигает его также выраженным в его бытии; следовательно, мы непосредственно воспринимаем реальное и косвенно – его воплощенную в мире актуальность, или его бытие. Согласно Субири, бытие и реальность трудноразличимы именно потому, что бытие – это выражение реальности.

Субири вменяет в вину классической философии то, что она отождествила субстантивное бытие с самой реальностью. Идеи Платона, Лейбница и Гегеля он рассматривает как «пусковой механизм» такого отождествления, приводившего к возникновению либо онтологического рационализма, либо идеализма. Вершиной последнего в его глазах является Гегель, для которого реальное бытие есть прежде всего и в основе своей момент бытия утверждаемого; с этой точки зрения, бытие есть элемент мышления, а движение мысли – структурирующее движение реального как чего-то, «положенного» самой мыслью. «Идеализм, – пишет Субири, – состоит, на мой взгляд, в отождествлении реального бытия с бытием утверждаемым, причем так, что первое основывается на втором. В итоге у Гегеля утверждаемое бытие диалектически конституирует бытие реального»⁴⁷. Таким образом, по Гегелю, мысль конституирует логический генезис бытия во всех его формах, а диалектика есть внутреннее движение понимания как такового. И будучи пониманием «бытия», эта диалектика оказывается диалектикой самого бытия. Субири считает невозможным принять эту логику Гегеля, поскольку, согласно его убеждению, диалектическое движение опирается не на бытие, а на реальное, которое первоначально является не просто понятым, а постигнутым чувственным пониманием.

Дальнейший шаг в размышлениях Субири над структурой реальности связан с введением им нового понятия – категории разума (*razon*). Ранее речь шла о трансцендентально открытом впечатлении о реальности и ее восприятии, относящимся к области логоса. Но впечатление о реальности открыто не только каждой реальной вещи и не только другим вещам, оно трансцендентально открыто «реальности в ее безграничности». Именно здесь возникает, по Субири, различие и линия раздела между логосом и разумом. И логос, и разум в их движении отталкиваются от реальной вещи. Но в логосе это движение от одной реальной вещи к другой пролегает в «поле реальности», в то время как в разуме речь идет

о движении от какой-либо реальной вещи к «чистой и простой реальности»

Движение разума, в отличие от движения логоса, философ обозначает как продвижение (*marcha*)⁴⁸. Это продвижение к тому, что находится за пределами «поля реальности», – к миру. Понятие «мир» получает дальнейшую конкретизацию в связи с прояснением понятия «реальности как таковой»: «мир» – это «не совокупность всех реальных вещей (это был бы космос), но единство таких вещей, наделенных свойством чистой и простой реальности»⁴⁹. Поэтому продвижение – это движение, направленное в глубины реальности, от «поля реальности» к единству всех реальных вещей в мире «чистой и простой реальности». И это движение отмечено особым свойством: оно состоит в «*поиске* реальности», причем в поиске, как подчеркивает Субири, всегда остающемся незавершенным, а значит всегда обращенным к новым проблемам.

Это приводит Субири к следующему определению: «Продвижение – это открытие непостижимого богатства и проблемности реальности»⁵⁰. Выйдя за пределы «поля» и оказавшись перед лицом реальности как таковой, ум попадает в ситуацию вопрошания, то есть оказывается перед проблемой, которая возникает из того факта, что актуализация реального никогда не бывает полной, следовательно, проблематичность – это свойство самой актуализации реального⁵¹. «Проблематичная актуализация» реального, со своей стороны, приводит к тому, что понимание реального неизбежно является незавершенным.

Последовательно проводя идею о реальности как первооснове всей совокупности окружающих человека явлений, Субири пишет, что поскольку проблематичность сопутствует реальному, именно оно, реальное, а не субъективные свойства разумной деятельности побуждает человека мыслить. Способ понимания реальности в ее проблематичности Субири называет исследованием, или «исследовательским пониманием»; оно может привести к решению проблемы, но Субири

предполагает существование и таких исходных проблем, которые недоступны строгому пониманию разума. В этом случае нам остается «обращаться» к проблеме, к проблематичному, причем Субири рассматривает само это обращение уже как начало искомого решения.

Деятельность понимания, состоящую не просто в актуализации реального, но в поиске реальности в ее глубинах, Субири называет мышлением. Он пишет: «Мыслить – значит всегда мыслить о том, что находится дальше... Речь идет именно о поиске... Мыслить – значит понимать то, что находится за пределами вещей, которые мы воспринимаем»⁵². Отсюда его определение: «разум – это мыслящее понимание реального»⁵³, это свойство понимания.

Тезис о том, что «разум – это прежде всего понимание реального в его глубинах»⁵⁴, Субири связывает с представлением о существующей в этих недрах основополагающей реальности, реальности-основе, исходя из которой только и можно понять человеческое существование, связанное с трансцендентной реальностью и открытое ей. Эта основополагающая реальность является источником, первопричиной разума. Началом разума, по Субири, не может быть ни основополагающее суждение (это превратило бы философию в логику), ни объективное понятие (что давало бы дорогу идеализму); началом разума для него является реальность как «понимаемая актуальность физического момента реальности»⁵⁵. Разум направляется к реальным вещам не понятием реальности, а физическим ее восприятием.

Подводя итоги исследованию, Субири подчеркивает, что «первичное восприятие, логос и разум – это не три самостоятельных слоя понимания», они существуют в единстве, являя собой «три разновидности единого понимания реальности». Каждый из них «не только предполагает предыдущий как свою опору, но включает его в себя как внутренне ему присущий»⁵⁶; каждый из них не только предшествует другому, но и «побуждает» это другое, дает ему начало и развертывается в нем.

Таковы исходные положения «реализма» Хавиера Субири, в котором он попытался, во многом опираясь на идеи современной феноменологии, а то и полемизируя с ними, преодолеть субъект-объектное членение познавательной деятельности человека через «снятие» утвердившегося в классической философии разрыва между деятельностью чувств и пониманием. Этому должны были способствовать понятия «чувствующий логос» и «чувствующий разум». Субири стремился вернуть реальности достойное её место, которого она лишилась в философии XX века. Но не всегда последовательное и связанное её (реальности) понимание существенно осложняло для него решение этой задачи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Об Ортеге Субири писал: «Мы были более чем его учениками, мы были его созданием в том смысле, что он заставлял нас думать о таких вещах и в такой форме, в какой до сих пор мы этого не делали» (Цит. по кн.: *Marias J. Historia de la filosofia. Madrid, 1976, p. 451*).

²На испанском языке опубликован целый ряд работ, посвященных анализу реализма Субири, среди них: *Fayos F., Zubiri A. El realismo radical. Madrid, 1988; Wessell P. El realismo radical de Xavier Zubiri. Salamanca, 1922*.

³Испанский автор Серхио Рабаде Ромео пишет: «Субири не создал эпистемологии в общепринятом смысле этого понятия, он даже не разрабатывал теории познания, какой ее понимало Новое время, особенно после Канта. Испанский мыслитель создает метафизику познания...» (*Rabade Romeo S. Luces y sombras en la gnoceología de Zubiri. – «Diálogo filosófico», 1993, № 1, p. 78*).

⁴Представляя читателю одну из поздних работ Субири, испанское издательство Alianza Editorial указывает на его «постоянный диалог с философской традицией».

⁵Субири проявлял особый интерес к античной философии, в которой он, как и многие европейские философы (Хайдег-

гер, Марсель), усматривал суть философского мышления, каким оно существовало до того, как было искажено позднейшими историко–философскими наслоениями.

⁶*Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid. 1974, p. 168.*

⁷*Ibid., p. 176.*

⁸*Ibid., p. 175.*

⁹*Ibid., p. 63.* Этим он объясняет ту безрассудную, с его точки зрения, поспешность, с какой человек Нового времени «бросился умножать науки, касающиеся не только мира физического, но и человеческого и даже божественного» (*Ibidem*).

¹⁰*Ibid., p. 7.*

¹¹См. *Ibid., p. 9.*

¹²*Ibid., p. 5.*

¹³*Ibid., p. 69.*

¹⁴*Zubiri X. Cinco lecciones de filosofia. Madrid, 1970, p. 92–94.*

¹⁵Живой человек и его непосредственное взаимодействие с действительностью становятся побочной вещью, пишет об этом исследователь философии Гуссерля Роман Ингарден. Главным становится «та действительность, которая замещает место видимой, ощущаемой, слышимой действительности и которая не имеет никакой качественной определенности». Это лишь понятийно определимый мир. В конечном счете возникает такой мир, «каким его определяет теоретическая физика. А она определила мир так, что он в собственном смысле не только не воспринимается, но и вообще не может быть представлен» (*Роман Ингарден. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999, с. 100*).

¹⁶См.: «Вопросы философии», М., 2002, № 5 (перевод Л.Е. Яковлевой).

¹⁷*Zubiri X. Sobre la esencia. Madrid, 1962, p. 25.*

¹⁸*Ibid., p. 26.*

¹⁹Этот вопрос содержательно рассмотрен в работе Л.Е. Яковлевой «Х.Субири и особенности испанской философской традиции». Йошкар-Ола, 1999.

²⁰*Zubiri X. Sobre la esencia, p. 28.*

²¹Ibid., p. 32.

²²Ibid., p. 29.

²³Zubiri X. *Inteligencia y Razón*. Madrid, 1983, p. 58.

²⁴Zubiri X. *Inteligencia y Logos*. Madrid, 1982, p. 13. «Актуальность – это состояние присутствия, определяемое самим собой, собственной реальностью» (*Inteligencia sentiente*. Madrid, 1981, p. 13).

²⁵«Впечатление от реальности как *впечатление* есть чувство. Но, будучи впечатлением от *реальности*, оно есть понимание: впечатление от реальности есть и чувство, и понимание» (Ibid., p. 80).

²⁶Для обозначения понимания Субири употребляет два термина. Во-первых, «*inteligencia*» (он выносит его в заглавие: «*Inteligencia sentiente*»), который в испанском языке означает как понимание, так и ум, разум, рассудок. Этим термином он будет обозначать понимание как способность, свойство ума или абстрактное свойство понимания. И, во-вторых, «*inteleccion*» – собственно понимание, акт понимания. Субири с самого начала оговаривает, что его исследование будет касаться «самих актов «понимания», а не способности понимания, то есть не ума. Если я говорю об уме (*inteligencia*), это выражение... означает абстрактное свойство понимания» (*Inteligencia sentiente*, p. 20). И далее в тексте он пользуется, главным образом, термином понимание-*inteleccion*.

²⁷Субири предостерегает против того, чтобы мы воспринимали существующие в поле реальности вещи как «тела» или рассматривали их как меру реальности. Тело не должно становиться мерой реального. «Понадобилась квантовая физика, – пишет он, – чтобы показать нам, что реальное не всегда есть тело. Элементарные частицы – это иной класс материальных вещей... Более того, она открыла нам, что реальное может быть реальным и одновременно не быть вещью. Например, такова личность. Это расширило наше представление не только о поле реальных вещей, но и о том, что мы могли бы назвать способом существования реальности... Способ существования ре-

альности человека иной, чем реальности камня или дерева. «Не вещь является мерой реальности» (Ibid., p. 32).

²⁸Zubiri X. *Inteligencia y Logos*, p. 33.

²⁹Ibid., p. 29.

³⁰Ibid., p. 35.

³¹Ibid., p. 36.

³²Ibid., p. 16.

³³Ibid.

³⁴Рассматривая первичный акт понимания как акт восприятия реальности во впечатлении, Субири представляет логос как «модализацию», раскрытие этого впечатления, как понимание всей гаммы проявлений реальности, данной чувствам во впечатлении.

³⁵Ibid., p. 53.

³⁶Ibid., p. 51.

³⁷Ibid., p. 57.

³⁸Ibid., p. 255.

³⁹Ibid., p. 262.

⁴⁰*Vegac* *Хосе М.* Радикальный реализм Хавиера Субири. – *Verbum*. Вып. 5 (Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт). СПб, 2001, с. 136.

⁴¹Исходя из этого, Субири различает путь истины (реальное лежит в основе мнения) и путь ошибки (мнение положено в основу реальности). Оба пути возможны, поскольку оба связаны с реальной истиной, которая предшествует ошибке: «Путь ошибки: всякая ошибка связана с отклонением от пути к истине» (Ibid., p. 299). Ошибка – это не отсутствие реальности, а ее потеря, и такое возможно только в отношении двоякой истины.

⁴²Подходя к проблеме истины с разных сторон, Субири вновь и вновь повторяет, что «истина и ошибка – не формы объективности, а формы реальности» (Ibid., p. 308). Имея в виду в том числе и суждения в сфере науки, он пишет: «Речь не о соответствии одних суждений другим, а о соответствии суждений реальности. Если бы реальное не присутствовало в суждении, не

было бы никакой возможности говорить об истине и ошибке. Но реальность, которую утверждает суждение, это не голая реальность, а реальность, актуализированная в понимании» (Ibid., p. 309). В понимающей актуальности реального само реальное «создает истину», но в то же время «истина формально есть момент не голой реальности, а понимающей актуальности реального» (Ibid., p. 313).

⁴³Ibid., p. 365.

⁴⁴Ibid., p. 351.

⁴⁵Ibid., p. 353.

⁴⁶Утверждение непосредственно постигает (intelige) не бытие реального, но саму реальность; однако косвенно оно постигает бытие реального. Диалектика бытия, таким образом, основывается на диалектике реальности.

⁴⁷Ibid., p. 281.

⁴⁸Поясняя при этом, что всякое продвижение есть движение, но не всякое движение есть продвижение.

⁴⁹Zubiri X. *Inteligencia y Razón*. Madrid, 1983, p. 18–19.

⁵⁰Ibid., p. 24.

⁵¹Поэтому Субири говорит, что «проблемы не ставятся, они обнаруживаются, на них наталкиваются» (Ibid., p. 64).

⁵²Ibid., p. 30–31. При этом Субири подчеркивает, что «мысль никогда не является конечным пунктом, это всегда новый отправной пункт» (Ibid., p. 32).

⁵³Ibid., p. 40.

⁵⁴Ibid., p. 43.

⁵⁵Ibid., p. 53.

⁵⁶Ibid., p. 321–322.

СОЧИНЕНИЯ

Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1944; *Sobre la esencia*. Madrid, 1962; *Cinco lecciones de filosofia*. Madrid, 1963; *Dimencion historica del ser humano*. – In: «*Realitas*», Madrid, 1973, № 1; *Inteligencia sentiente*. Madrid, 1980; *Inteligencia y Logos*. Madrid, 1982; *Inteligencia y Razón*. Madrid, 1983; *Пять лекций по фило-*

софии. Лекция № 5. Гуссерль. – Журнал «Вопросы философии», М., 2002, № 5.

ЛИТЕРАТУРА

Вегас Хосе М. Радикальный реализм Хавиера Субири. – В сб.: *Verbum*. Вып. 5, СПб, 2001.

Зыкова А.Б. Философско-теологическое учение Х.Субири. – В книге: *Философия, религия, культура*. М., 1982.

Руткевич А.М. Социальная философия Мадридской школы. М., 1980.

Яковлева Л.Е. Х.Субири и особенности испанской философской традиции. Йошкар-Ола, 1999.

Abellán José Luis. Panorama de le filosofía española actual. Madrid, 1978.

Garagorri P. Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española. Madrid, 1968.

De la Mora Fernandes. Sobre la esencia de X.Zubiri. – In: «Índice», 1963, p. 171.

Mariás Julian. Historia de la filosofía. Madrid, 1976.

«Diálogo filosófico». Madrid, 1993, № 1.

ПАУЛЬ ТИЛЛИХ

Выдающийся протестантский теолог и философ-экзистенциалист Пауль Тиллих (20.8.1886—22.10.1965) родился в местечке Штарцеддель в Бранденбургской провинции Восточной Пруссии (ныне территория Польши) в семье лютеранского пастора. Детство его прошло в городке Шенфлисс-Ноймарк той же провинции, где отец Пауля получил пост «суперинтенданта епархиальной церкви». В Шенфлиссе поступил в классическую гимназию (и уже здесь начал всерьез изучать античную философию), в 1905–1912 годах учился на факультетах философии и богословия в университетах Берлина, Галле, Тюбингена. В Берлине его учителем был известный протестантский теолог и философ истории Э.Трельч. В 1912 году Тиллих стал лютеранским пастором, два года служил в рабочих кварталах Берлина, а во время Первой мировой войны был полковым капелланом. В 1925–1933 годах преподавал теологию во Франкфурте, Берлине, Дрездене и Марбурге. В 1933 году за антинацистские взгляды был отстранен от преподавания, и тогда же ему удалось эмигрировать в США. В 1933–1955 годах Тиллих преподавал в Объединенной теологической семинарии (Union Theological Seminary) в Нью-Йорке, затем в Гарвардском (1955–1962) и Чикагском (1962–1965) университетах. Все работы «американского» периода его творчества написаны на английском языке. В это время Тиллих много проповедовал и занимался общественно-политической деятельностью, содействуя духовному возрождению послевоенной Германии и помогая в США иммигрантам из Центральной Европы. Умер и похоронен в Чикаго.

Детство и юность, проведённые в маленьких старинных городках, дали Тиллиху возможность ощутить глубокое преемственное родство с миром средневековой культуры. В автобиографическом эссе «Кто я такой?» он писал: «Взросление в таких городах, где каждый камень является свидетелем эпохи, минувшей много веков назад, порождает чувство истории, причем истории не как предмета познания, но как живой реальности, где прошлое соучаствует в настоящем»¹. Из детских и юношеских впечатлений проистекало и его романтическое восприятие природы, в общем не характерное для протестантского сознания (в особенности для кальвинизма и пуританства), для которого, по словам Тиллиха, «природа является чем-то таким, что подлежит моральному и техническому контролю, и по отношению к ней допускаются лишь субъективные чувства более или менее сентиментального характера. Здесь нет мистического соучастия в природе, нет понимания того, что она есть конечное проявление бесконечного основания всех вещей, нет видения в ней божественно-демонического конфликта...»².

Важнейший духовный опыт детства и юности – это «переживание священного». «Когда я впервые прочел книгу Рудольфа Отто «Священное», – вспоминает Тиллих, – то сразу же понял ее в свете моего раннего духовного опыта и принял в качестве конституирующего элемента своего мышления»¹. Книга Р.Отто «Священное» (1917) стала крупным вкладом в становление феноменологии и психологии религии в целом, ряда концепций религиозного символа, в изучение категории священного. Религиозный опыт для Р.Отто есть встреча человека со *Священным*, выступающим в качестве данной априори категории исключительного значения и бесконечной ценности. В основе религии лежит опыт нуминозного (от латинского *numen* – знак божественного могущества) – переживание «страшной и пленительной тайны» (*misterium tremendum et fascim*), в которой во всей полноте раскрывается Бытие. Религиозный опыт лежит вне границ обычного

опыта и не поддается описанию с помощью принятых категорий. Нуминозное может быть представлено человеком лишь посредством аналогий, лишь с помощью символов, которые таким образом занимают центральное место в религиозном мышлении и в литургической практике.

Во время обучения на теологических факультетах Тиллих испытал мощное влияние латинской схоластики, в особенности аристотелевско-томистской традиции (в основном чуждой протестантскому сознанию). В своих произведениях он часто ссылается на Бонавентуру, Фому Аквинского, Альберта Великого, Сигера Брабантского, Дунса Скота, Оккама и других мыслителей. Концепцией метаистории Тиллих во многом обязан итальянскому теологу Иоахиму Флорскому. Многие ключевые темы своего творчества – построение теологической системы, дуализм сущности и существования, философию истории – Тиллих рассматривал именно через призму схоластической философии. Все это нашло наиболее полное отражение в его трехтомной «Систематической теологии».

Другим важнейшим истоком творчества Тиллиха была немецкая классическая философия. Под влиянием философии истории Гегеля, гегелевского понимания исторического сознания Тиллих создавал свою теологию культуры. Но гегелевский «эссенциализм» Тиллиха не устраивал. Гораздо ближе ему был Шеллинг. Именно Шеллингу Тиллих посвятил обе докторских диссертации – философскую и теологическую: «Конструирование философии религии в позитивной философии Шеллинга» и «Мистицизм и сознание вины в философской эволюции Шеллинга». В своей онтологии Тиллих в значительной мере опирается на «философию откровения» Шеллинга, трактуя Бытие как предельное основание мира. Поздняя философия Шеллинга стала для Тиллиха значимой еще и потому, что, будучи протестом против «эссенциализма» Гегеля и попыткой обоснования свободы, она стала одним из истоков экзистенциализма XX века.

Трагический опыт Первой мировой войны, ощущение мировой катастрофы перевернули духовный мир молодого пастора. Вера в «доброе Бога, который все устроит к лучшему», померкла. На месте прежнего понятия о Боге возникла пустота, «значимое отсутствие», смысл которого теперь предстояло осознать. Но еще до войны Тиллих ощутил свою близость к экзистенциальной традиции (Паскаль, поздний Шеллинг, Кьеркегор, Достоевский), воспринятой им как предельное выражение тревоги о смысле человеческого существования. По словам Тиллиха, «корни такого способа философствования уходят еще в докартезианскую германскую традицию сверхрационального и доктрины «Innerlichkeit» (внутреннего) в том виде, как она представлена у Бёме»⁴. В качестве основных понятий (экзистенциалов) своего учения он избирает теперь уже ставшие классическими «заботу», «тревогу», «страх», «трепет», «судьбу». Философию экзистенциализма Тиллих считал наиболее адекватным выражением духовной ситуации эпохи. «Экзистенциализм как средство выражения, – писал он, – характерен для философии, искусства и литературы периода мировых войн и всеобщей тревоги, сомнения и отсутствия смысла. Он выражает нашу собственную ситуацию»⁵.

В отечественной религиозноведческой литературе Тиллиха чаще всего называют одним из основоположников диалектической теологии, или, по-другому, «теологии кризиса»⁶. Такое отождествление ошибочно, так как в своей апологетической системе Тиллих попытался как раз соединить то, что основатель диалектической теологии К.Барт, а также Р.Бультман, Р.Нибур и другие ее представители стремились разделить и противопоставить. Тиллих с самого начала не принял «теологию кризиса», одной из главных идей которой было постулирование непреодолимого раскола, «диастазиса» между Богом и миром, между религиозной и светской культурой. Там, где Барт и его единомышленники видели непреодолимый разрыв, Тиллих искал возможность встречи. Более обоснованно

его теологию называют «неолиберальной», поскольку он творчески переосмыслил либеральную богословскую традицию Ф.Шлейермахера, А.Ричля, А.Гарнака и своего учителя Э.Трельча, не принимавших парадоксальности учения Кьеркегора. Но как бы то ни было, влияние на Тиллиха Кьеркегора, из которого исходили К.Барт и другие «диалектики», было очень мощным. Таким образом, мы видим как бы две интерпретации идей Кьеркегора в разных школах протестантской теологии – диалектической и неолиберальной.

Ключевая тема творчества Тиллиха – место христианства в культуре и экзистенциальном опыте современного человека. В германский период его творчества (1919–1933) эта тема развивалась через скрытую и явную полемику с Бартом. Барт указывал на пагубность отождествления христианства с культурой и социальными институтами буржуазной (с его точки зрения, псевдохристианской) Европы. Истинное христианство, считал Барт, находится «по ту сторону буржуазной религии»: вера как парадоксальное откровение «неизвестного Бога» не опосредуется (не выражается и не передается) религией, Церковью или культурой. В работах «Религиозная ситуация современности», «Оправдание и сомнение», «К идее теологии культуры», «Истолкование истории», «Динамика веры», «Кайрос» и «Демоническое» Тиллих, напротив, стремился сделать все области философии культуры предметом христианской теологии. Для него культура – основополагающий феномен в объяснении мира и жизни. В её понимании он следовал античной и немецкой романтической традиции. «Культура» – в латыни *cultura* – есть «возделывание», «образование», «развитие», подчеркивал Тиллих; человеку присуще «культивировать» все, с чем он сталкивается, изменять его и создавать тем самым что-то новое.

Интегрирующую роль в культуре играет символ. Как и знак, символ замещает, репрезентирует собой нечто. Но, в отличие от знака, он указывает на символизируемое лишь косвенным путем. Второе отличие символа от знака – его спо-

способность «делать видимым» через себя то, что иначе не может быть выражено: идеальное, трансцендентное, нуминозное. Символ обладает внутренней мощью, способностью выражать *необходимость*, и поэтому он, в отличие от знака, не может быть изменен произвольно (что особенно привлекает к символу интерес теоретиков бессознательного). Следующей характеристикой символа является его «социальность», то есть укорененность в обществе: символ индивид всегда воспринимает в качестве представителя определенной общности. Именно посредством символов индивид становится причастным 'мощи символизируемого. Кроме того, символ раскрывает те уровни реальности, а также души, стремящейся постичь эту реальность, которые иным образом просто не могут быть раскрыты. Символ по своей сути экзистенциален: он выражает абсолютно конкретные, личностные проблемы индивида и глубинные основания его духа. Глубинным основанием существования для индивида является Бог, постигаемый в опыте переживания Священного. В мысли постигаемый как Абсолют, в личностном опыте Бог проявлен как Бог Живой, Живое Слово – Иисус Христос. Мир символов, таким образом, замыкается не на самом человеке, не на культуре, не на истории, а на Боге, обретая благодаря этому изначальную полноту и неискаженность.

Идея единства религии и культуры, стремление преодолеть их разрыв, губительный для обеих, были одним из сильнейших стимулов всего творчества Тиллиха. В сущности, Тиллих стоял перед той же проблемой «религиозного обоснования культуры» и «создания религиозной культуры», что и русская религиозно-философская мысль в лице В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева. Трагедия современной культуры, по его мнению, состоит в том, что сакральное и светское в ней взаимоотчуждены. Ведь все, что мы называем культурой, несет в себе, считает Тиллих, отношение человека к Безусловному, его Предельную Заботу – то есть религиозный опыт. Но в реальной земной истории либо рели-

гия внешним образом подчиняет себе культуру (*гетерономия*), либо культура обособляется, замыкаясь в себе самой и теряя смысловую основу (*автономия*). В качестве идеала Тиллих выдвигает принцип гармонии автономии и гетерономии – *теономную* культуру. В европейской истории, полагает Тиллих, мы наблюдаем то господство гетерономии (например, позднее средневековье – XIV–XV века), то почти полную победу автономии (XVIII и XIX века). Равновесие между гетерономными и автономными тенденциями существовало в XII и XIII веках. Этот период Тиллих называет теономным. Однако теонмия никогда не может одержать полной победы, точно так же, как и потерпеть полное поражение. Ее победа всегда частична вследствие того экзистенциального отчуждения, которое лежит в основе человеческой истории, а ее поражение всегда ограничено тем фактом, что человек по своей сути – теономное существо.

Размышления о духовной ситуации современного человечества Тиллих воплотил в одной из самых ярких своих книг – «Мужество быть» (*The courage to be*), написанной в 1930 году, но опубликованной с доработками лишь в 1952 году. В онтологическом плане Тиллих определяет мужество как «самоутверждение бытия вопреки небытию», ибо главный вопрос для человека – это вопрос о его бытии или небытии. Человек – единственное существо в мире, которое знает о конечности своего бытия, о своей смертности. Осознанная конечность бытия есть «тревога» (англ. *anxiety*, нем. *Angst* – страх). Слово «тревога» (как и «страх») нельзя заменить словом «боязнь», так как последнее указывает на некую опасность, но не на онтологическую ситуацию встречи с небытием. Тревога онтологична, боязнь психологична. Онтологическая тревога не имеет объекта, ее нельзя преодолеть, поскольку ни одно одушевленное существо не может преодолеть конечности собственного бытия; психотерапия может лишь снять навязчивые формы тревоги и уменьшить частоту и силу приступов боязни. Онтологическая тревога должна быть встречена с мужест-

вом, а патологическая тревожность появляется вследствие невозможности принять эту тревогу на себя. Здесь следует отметить, что еще с начала 20-х годов Тиллиха интересовали идеи глубинной психологии. Он много лет общался с Э.Фроммом, Г.С. Салливаном, К.Г. Юнгом и другими известными психологами и психиатрами. Тиллих писал: «Я не думаю, что сегодня возможно создать христианское учение о человеке, и в особенности христианское учение о христианине, не используя громадного материала, наработанного глубинной психологией»⁷.

Философ различает три основных типа экзистенциальной (онтологической) тревоги в соответствии с тремя направлениями, в которых небытие угрожает бытию: 1) перед судьбой и смертью; 2) по поводу вины и осуждения (этическая тревога); 3) перед пустотой и бессмысленностью (духовная тревога). Каждый из этих типов тревоги преобладает в определенные эпохи западной цивилизации. В пору гибели античного мира преобладала тревога перед судьбой и смертью, в средние века – этическая тревога, в современную эпоху – тревога по поводу бессмысленности человеческого существования.

Онтологическое самоутверждение личности является выражением априорной структуры бытия. Можно выделить два основных типа такого самоутверждения и снятия онтологической тревоги: индивидуализация (*individualization*) и соучастие (*participation*). Под индивидуализацией понимается утверждение субъектом своей индивидуальности вопреки окружающему миру. Личность выступает здесь как изолированное и самодовлеющее Я. Соучастие – способ утверждения индивидом своего Я путем приобщения к целому, ко всеобщему. Индивидуализации и соучастию соответствуют два типа мужества – «мужество быть собой» и «мужество быть частью». «Мужество быть частью» находит историческое воплощение в различных примитивных сообществах, в средневековом феодальном «полукolleктивизме», а также в современных

«неоколлективистских» (тоталитарных) структурах – фашизме, нацизме и коммунизме: Но целиком отдавая себя социальной жизни, человек растворяется в обществе, и это, по Тиллиху, уже не «мужество быть частью», а слабость, граничащая с полной неспособностью личности противостоять небытию, угрожающему ей в лице общества полным поглощением Я. В роли тоталитарного общества, по мнению Тиллиха, может выступить и церковь.

Второй тип мужества – «быть самим собой» – предстает в различных формах индивидуализма: романтической, натуралистической и экзистенциальной. Современный экзистенциализм, как он заявлен в работах Хайдеггера, Ясперса и Сартра, с точки зрения Тиллиха, выражает универсальную утрату человеком смысла бытия, которая переживается как «пограничное» состояние – состояние предельного отчаяния. Онтологическое самоутверждение личности в современном экзистенциализме являет собой именно «мужество отчаяния» и мужество принять это отчаяние на себя в попытке быть самим собой. Но в этом случае человек рискует «потерять себя в экзистенциализме» (здесь Тиллих противопоставляет свою позицию Сартру и Камю), ибо небытие угрожает нам как утратой нашего индивидуального Я, так и утратой нашего соучастия в мире.

Экзистенциальный разум человека охвачен заботой о высшем смысле, он устремляется за пределы конечности его собственного бытия к своей основе, трансцендентному, к Богу. Мужество как обращение человека к трансцендентному также выступает, по Тиллиху, в различных формах. Если в нем доминирует соучастие, то мужество имеет мистический характер, если же индивидуализация – персоналистический характер. Даже в сфере религии человек не всегда может обрести подлинное онтологическое самоутверждение. Бог тезиса нередко становится «идолом», а религия – обрядовой формальностью. Тиллих говорит о «безусловной вере», которая появляется обособленной от всех утративших смысл ре-

лигиозных содержаний, «когда Бог исчезает в тревоге сомнения». Лишь мужество такой веры способно взять на себя тревогу перед судьбой и смертью, виной и осуждением, пустотой и бессмысленностью.

Ощущение гибели цивилизации во время Первой мировой войны подтолкнуло философа к мучительным размышлениям о смысле истории. Смысл истории, по Тиллиху, определяется в те моменты, когда Бог открывает себя человеку. Такой момент он называет греческим словом «кайрос» (в переводе – «надлежащее время», в Новом Завете употребляется в значении «время свершения»). Кайрос являет собой качественное измерение времени и в этом смысле противоположен «хроносу» – чисто количественному и механическому его измерению. Тиллих проводит также аналогию с понятиями «временности» и «длительности» в экзистенциализме и философии жизни. Кайрос есть событие, находящееся и внутри, и вне истории; это точка, где история трансцендирует себя, прорываясь к своей надвременной основе. В Новом Завете кайрос, по Тиллиху, – это время, когда Бог посылает в мир людей Своего Сына, а также время установления Царства Божьего. Великим Кайросом истории Тиллих считает акт воплощения Слова Божьего, которым было восстановлено единство сущности и существования, в распаде которого и состояло грехопадение человека. С событием Великого Кайроса соотносятся все те моменты истории, которые становятся выразителями безусловного значения (малый кайрос). Кроме того, каждый индивид может пережить момент духовного потрясения и преобразования (личный кайрос). В конце Первой мировой войны капеллан Тиллих своим личным кайросом назвал переживание того, что вместе с сотнями тысяч жертв гибнет вся его цивилизация, чтобы уступить место некоему новому миру. Это было осознание того, что нечто новое и непредвиденное врывается в его жизнь в тот момент, когда он созрел для перемен и готов принять это новое.

С проблемой смысла истории связано и увлечение Тилли-

ха в 20-е годы «религиозным социализмом». В 1921 году он посещал собрания религиозного кружка, который именовался «кружком кайроса». Целью религиозного социализма в понимании членов этого объединения была теономия, то есть признание людьми суверенного господства Бога, признание того, что Бог есть основа всего сущего, что кайрос есть момент соединения божественного порядка с человеческой историей. Однако уже с конца 20-х годов Тиллих все чаще предупреждал об опасности идолопоклонства в социалистических движениях. В 1932 году вышла его работа «Социалистическое решение», где автор аттестовал национал-социализм как политический романтизм и авантюризм, способный ввергнуть Европу в эпоху варварства. (После этого Тиллих был отстранен от преподавания). А в 40-е годы он характеризовал фашизм и коммунизм как инфернальные «квазирелигии».

В жизни и в творчестве Тиллих постоянно ощущал себя в «пограничной ситуации» – на границе эпох, идей, культур, конфессий и континентов. Его первая автобиография так и называлась – «На границе». Задача философии и его личная задача заключались для него в том, чтобы сначала обозначить, а затем преодолеть эти границы. Помимо того, что Тиллих принадлежал к двум эпохам, двум векам – XIX и XX, ему выпала судьба соединить в своем творчестве европейскую и американскую интеллектуальные традиции. В современную ему американскую философию, где господствовал прагматистский инструментализм Дьюи, Тиллих внес элементы классического немецкого идеализма, а христианскую мысль в Америке обогатил синтезом философии и теологии. В этой связи нельзя не отметить, что в США экзистенциализм проник не благодаря Хайдеггеру (которого не принимали в 30-е и 40-е годы по причине его лояльности нацистскому режиму), а именно благодаря Тиллиху.

На фоне большинства произведений Тиллиха (как германского, так и американского периодов жизни и творчества),

будь то «Кайрос», «Динамика веры», «Потрясение оснований», «Истолкование истории», «Протестантская эра», «Мужество быть» или «Теология культуры», его трехтомная «Систематическая теология» уникальна. Если остальные произведения намеренно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантского богословия эпохи), то здесь Тиллих совершает переход от теологии культуры к онтологии, эсхатологии, христологии, философии религии и философии истории. При этом основные идеи иных произведений Тиллиха присутствуют в «Систематической теологии». Работа над ней шла параллельно созданию других трудов. Она началась еще в 1925 году в Марбурге и продолжалась до 1963 года (когда вышел 3-й том), то есть почти сорок лет.

По форме «Систематическая теология» напоминает многочисленные схоластические и более поздние «суммы» (в «Предисловии» к 3-му тому Тиллих ссылается на Оригена, Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Фому Аквинского, Оккама, Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также систему Гегеля. Но «сумма» Тиллиха скорее экзистенциальна, нежели схоластична. Он писал: «Создать систему экзистенциальной истины – вот наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо стремиться выполнять в каждом новом поколении, несмотря на опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематичность удушит экзистенциальную жизнь системы»⁸. Система представлялась только формой, хотя и наиболее адекватной замыслу. Причем в самой этой систематической форме Тиллих выделил для себя то, что отличало ее от гегелевской системы или от схоластических «сумм»: данная система воспроизводит не логику самораскрывающегося понятия, но «характер круговорота, присущего органическим процессам жизни»⁹. Этот «круговорот» (американский историк философии Бернард Мартин сравнил «Систематическую теологию» Тиллиха с «бесконечной фугой») предполагает постоянное возвраще-

ние мысли к ее истокам в каждой новой теме и в каждом новом витке темы. В соответствии с этим в нашем изложении концепции Тиллиха мы также должны будем вновь возвращаться к некоторым ее основополагающим категориям (например, категория «мужество быть», рассмотренная преимущественно в культурно-антропологическом аспекте, предстанет также в своем теологическом и онтологическом измерениях).

Основной исследовательской парадигмой Тиллиха можно назвать *метод корреляции* философии и теологии. Последний объясняет содержание христианской веры через экзистенциальные вопросы, которые ставит теология, и теологические ответы на них в их взаимной связи. Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на них. При этом по отношению к бытию и его структурам философ пытается сохранить «отстраненную» объективность. И даже его страсть, его «философский эрос» – это страсть к той истине, что доступна для общего рассмотрения, подлежит общей критике и подвержена изменениям в соответствии с каждым новым открытием. Во всех этих отношениях философ не отличается от ученого. А вот с теологом дело обстоит прямо противоположным образом: он не только не отстранен от объекта своего исследования, но бесконечно вовлечен в него. Он взирает на свой объект (который, разумеется, трансцендирует свой характер «объекта») «с бесконечной страстью, со страхом и любовью» (Кьеркегор). Это не эрос философа или его страсть к объективной истине, а именно та любовь, которая приемлет спасающую и, следовательно, личную истину. Подход теолога «экзистенциален»: он вовлечен в исследование и всем своим существованием, и конечностью своего бытия, и тревогой, и самопротиворечивостью, и отчаянием, и теми целительными силами, что

действуют в нем в его социальной ситуации. «Философская истина, – говорит Тиллих, – это истина о структуре бытия; истина веры – это истина о предельном интересе человека»¹⁰.

Из вышесказанного следуют многочисленные частные расхождения между философией и теологией, но не менее очевидно и то, что у каждого творческого философа есть его собственная имплицитная теология. «Ведь философ, – говорит Тиллих, – подобно теологу, тоже «существует» и не может «перепрыгнуть» через конкретность своего существования и через свою имплицитную теологию»¹¹. Более того, почти все категории тиллиховской системы предстают для нас в двух «ипостасях»: философской и теологической.

Центральной, осевой темой «Систематической теологии» – темой, в которой пересекаются все другие линии творчества Тиллиха: антропология, философия истории и культуры, христология, апологетика, экклезиология, пневматология и т. д. – является онтология. Вопрос о бытии, с точки зрения Тиллиха, – главный и для философии, и для теологии. Но философия и теология задают вопрос о бытии с разных позиций: философия имеет дело со структурой бытия «в себе», а теология имеет дело со смыслом бытия «для нас».

В 1925–1927 годах Тиллих читал курс теологии в Марбургском университете, где в это же время преподавал философию Хайдеггер, заканчивавший книгу «Бытие и время». Общение с Хайдеггером оказало значительное влияние на творчество Тиллиха. Он фактически принимает феноменологический метод Хайдеггера, который понятием *Dasein* обозначил «место», где обнаруживает себя структура бытия, где бытие «разомкнуто» для человека, а это и есть сам человек. «Быть человеком, – писал Тиллих, – значит задавать вопрос о собственном бытии и жить под влиянием тех ответов, которые на этот вопрос даются»¹². Вопросание человека о смысле бытия Тиллих определяет как «предельную», или «абсолютную», заботу (*Ultimate Concern*). Тиллих пишет: «Человек предельно озабочен своим бытием и его смыслом. «Быть или не

быть» в этом отношении является выражением предельной, безусловной, всеобщей и бесконечной заботы»¹³. Сама «предельная забота» человека о смысле бытия свидетельствует о том, что человек внутренне с бытием связан, но в своей реальной жизни отчужден от него. Именно разорванность сущности и существования в человеке порождает трагическую напряженность. Состояние существования – это состояние отчуждения. Человек отчужден от основания своего бытия, от других сущих и от самого себя. Переход от сущности к существованию имеет своим результатом личностную вину и универсальную трагедию. По мнению Тиллиха, отчуждение (в том смысле, в котором его использовали антигегельянцы) указывает на основную характеристику бедственности человека. Человек, каким он существует, – это не тот человек, каким он является сущностно и каким он должен быть. Он отчужден от своего истинного бытия. Глубина термина «отчуждение» объясняется той его коннотацией, согласно которой человек сущностно принадлежит тому, от чего он отчужден.

Вопрос о бытии, по Тиллиху, порожден «шоком небытия». Только человек способен задаваться онтологическим вопросом, поскольку он один может заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие предшествует небытию в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». И тем не менее все, что соучаствует в бытии, «смешано» с небытием. Это – бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Оно конечно. «Быть чем-то» означает «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» означает «не быть там и тогда». Вообще, «быть чем-то» означает «быть конечным».

Центральная категория, через которую описывается конечное бытие человека, – время, обнаруживающее историчность этого бытия (здесь вновь очевидна переключка с Хайдеггером). Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу

брности существования с мужеством самоутверждения в миге настоящего. Меланхолическое движение бытия к небытию наиболее актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Здесь важен не сам страх смерти, то есть не момент умирания; значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени. И тревога по поводу брности, по поводу перехода в негативное измерение времени, коренится в самой структуре бытия. Но сама эта тревога по поводу временности существования, говорит Тиллих, возможна лишь потому, что она уравновешена тем мужеством, которое утверждает временность. Это мужество присутствует во всех сущих, но осознанно радикально и действенно оно только в человеке, который способен предвидеть собственный конец. Следовательно, человеку требуется максимальное мужество для того, чтобы взять на себя свою тревогу.

Еще одна категория конечного бытия человека – пространство. «Быть», говорит Тиллих, означает также «иметь пространство». Каждое сущее стремится обеспечить себя пространством и сохранить его для себя. Прежде всего это означает физическое местоположение, то есть пребывание в теле, на клочке земли, дома, в городе, в стране, в мире. А еще это означает пространство социальное: призвание, сфера влияния, группа, исторический период, место в воспоминании или в предварении грядущего, положение в структуре ценностей и смыслов. Не иметь пространства означает не быть. Таким образом, во всех сферах жизни борьба за пространство является онтологической необходимостью.

Но быть пространственным – значит еще и быть подчиненным небытию. Ни одно конечное сущее не обладает таким пространством, которое со всей определенностью было бы его собственным. Ни одно конечное сущее не может довериться пространству. Быть конечным – значит не иметь определенного места, значит в конце концов неизбежно потерять всякое место, а вместе с ним и себя. Тиллих говорит, что эта

мысль выражена в мощном символе, который был использован Иовом и псалмопевцем: «Место его не будет уже знать его»¹⁴. Не иметь определенного и окончательного пространства означает предельную незащищенность. Доказательством этого является опыт тревоги человека перед завтрашним днем, выраженный в тревожных попытках человека обеспечить себе безопасное пространство – физическое и социальное. Однако таким образом люди могут лишь подавить свою тревогу, но не избавиться от нее, поскольку эта тревога предваряет ту окончательную «беспространственность», которая имплицитно присуща конечности. С другой стороны, тревога человека перед лицом утраты своего пространства уравновешена тем мужеством, с которым он утверждает настоящее время, а вместе с ним и пространство. В течение всей своей жизни всякое сущее сопротивляется тревоге «не иметь места»: то сущее, которое не может существовать без пространства, принимает как изначальную, так и окончательную беспространственность.

Подобно времени и пространству причинность, полагает Тиллих, также амбивалентна: она выражает как бытие, так и небытие. С одной стороны, стремиться обнаружить причину – значит пытаться обнаружить силу бытия в вещи. Однако этот утверждающий смысл причинности является обратной стороной ее отрицательного смысла. Вопрос о причине сущего, вещи или события предполагает, что ни одно из них не обладает собственной силой для того, чтобы прийти в бытие. Люди, вещи и события не обладают «из-себя-бытием», что присуще лишь Богу. Вслед за Хайдеггером Тиллих говорит, что вещи были «брошены» (*geworfen – нем.*) в бытие. Причинность имплицитно выражает неспособность кого бы то ни было и чего бы то ни было остановиться на себе самом. Всякое сущее влекомо за свои пределы к собственной причине, а эта причина влекома, в свою очередь, к своей причине, и так до бесконечности. Причинность служит выражением бездны небытия во всем. Человек – это творение. Его бытие

случайно: само по себе необходимости оно не имеет, и потому человек осознает себя жертвой небытия. Та же случайность, которая «бросила» его в существование, может его отсюда и «вытолкнуть». В этом аспекте причинное и случайное суть одно и то же. Тревога, в которой человек осознает эту ситуацию, является тревогой по поводу отсутствия необходимости его бытия. Его могло бы и не быть. Но тогда почему он есть? И почему он должен быть и дальше? Разумного ответа на эти вопросы нет. Это и есть та тревога, которая имплицитно заключена в сознании причинности как категории конечного человеческого существования. Но онтологическое мужество, говорит Тиллих, приемлет произвольность, случайность; без него никакая жизнь не была бы возможной. Человек – сущее, которое зависит от цепи причин и ее случайностей, принимает эту зависимость и вместе с тем приписывает себе необходимость и самоуверенность, которые такой зависимости противоречат.

Вопрос о неизменном и постоянном в нашем бытии является выражением тревоги перед утратой субстанции и самоидентичности. В каждом сущем налицо тревога о том, что его субстанция будет потеряна. Эта тревога относится как к постоянным изменениям, так и к окончательной утрате субстанции. Каждое изменение обнаруживает относительное небытие того, что изменяется. Изменяющейся реальности недостает субстанциальности, силы бытия, силы сопротивляться небытию. Именно эта тревога, пишет Тиллих, и вынуждала греков настойчиво и неустанно задаваться вопросом о неизменном. Самой радикальной формой этой тревоги является предощущение окончательной утраты как субстанции, так и акциденций. Опытное переживание человеком неизбежности смерти предваряет полную утрату самоидентичности. Вопрос о бессмертной субстанции души выражает глубинную тревогу в связи с этим ощущением. Но онтологическое мужество приемлет угрозу утраты как индивидуальной субстанции, так и субстанции бытия вообще.

Но, спрашивает Тиллих, каким же образом возможно великое мужество, приемлющее брэнность, «бездомность», случайность, безосновность? (Различные формы этого мужества были описаны, как мы помним, в книге «Мужество быть»). Чтобы воспринять в опыте конечность собственного бытия, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности, то есть так или иначе быть *вне* своего конечного бытия. Итак, человек конечен и в то же время ему присуще стремление трансцендировать конечность собственного бытия. Человек никогда не удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития (хотя он не всегда это осознает); его не может удержать ничто конечное, хотя конечность – его судьба. – Все это указывает на принадлежность человека тому, что превосходит небытие – Основанию Бытия, или Самому-Бытию.

Онтологический вопрос, с точки зрения Тиллиха, стоит так: «Что есть Само-Бытие (*Ipsum Esse*)? Что есть то, что не является ни особым сущим, ни совокупностью сущих, ни чем-то конкретным, ни чем-то абстрактным, но скорее чем-то таким, о чем мы думаем имплицитно (а иногда и эксплицитно), если говорим, что нечто *есть*?»¹⁵. Тиллих использует здесь категорию «Само-Бытие», то есть «бытие само по себе», «бытие как таковое», которая восходит к Аристотелю (*τὸ ὄν ἢ ὅν*, VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому. С позиции Тиллиха, продолжающего эту традицию, Само-Бытие есть бытие Бога. «Вопрос о Боге, – считает Тиллих, – это тот вопрос, к которому ведет весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в наличном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие»¹⁶. Бытие Бога есть именно Само-Бытие, Бытие Само По Себе. Его нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Поэтому сам вопрос: «Есть ли Бог?» – бес-

смыслен. Тиллих полагал, что многих ошибок в учениях о Боге, которыми изобилует история теологии, путаницы и апологетических погрешностей можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие, или Основание Бытия. Мощь Бытия, или Бездна Бытия (Ungrund), – еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры (заимствованной на сей раз у Якоба Бёме). В качестве Мощи Бытия Бог трансцендирует и всякое отдельное сущее, и совокупность сущих, то есть мир. И здесь нет ступеней градации между конечным и бесконечным, здесь наличествует абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок» (метафора Кьеркегора). Но с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно было бы или поглощено небытием, или никогда не «выбраслось» бы из небытия. А сущность человека, по Тиллиху, в том, что он стремится выйти за пределы собственной ограниченности и конечности и соучаствовать в этой Божественной Бесконечности. Этот прорыв ввысь и одновременно в глубину бытия является разрешением дуализма сущности и существования, который неразрешим в горизонтальной плоскости. «Только те, – писал Тиллих, – кто пережил шок от сознания своей бренности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия – только они и могут понять, что значит Бог»¹⁷.

Человек в поисках смысла и значения своего существования вопрошает о себе и о мире, и Бог «отвечает». Он прорывается в опыт человека парадоксальным, абсолютно непостижимым и чудесным образом. Парадокс в данном случае обозначает не логическое противоречие, он характеризует то, что противостоит обыденному, повседневному, внешнему мнению (doxa) о Боге. Парадокс – это новая реальность, а не логическая ошибка. Это Новое Бытие, возникающее в условиях «падшего» (отчужденного) существования, побеждающее и даже судящее эти условия. Новое Бытие выражается в Иисусе Христе; в Нем Логос стал плотью – принцип Божественного

самопроявления выявился в исторической экзистенции так, что Бог участвует в том, что отчуждено от Него и не восприняло Его; это и выразилось в распятии Христа. В основе парадокса лежит именно трансформация реальности, не согласующаяся с повседневным опытом человека и не поддающаяся рационализации. Иисус Христос – парадокс и символ для человека. Символ являет себя парадоксально, а парадокс реализует символ. Иисус Христос – центральный символ в явленном человеку мире, символ-образ, через который реализуются все иные символы.

Анализируя ситуацию, в которой оказался человек XX века, Тиллих утверждал, что она *онтологична* в христианском смысле, несмотря на то, что на поверхности, как представляется, христианство почти «закрашено» повседневностью. Тиллих своим исследованием «стер» эти случайные черты и обнаружил Христа как основу и путь современной культуры.

Творчество Тиллиха всегда вызывало ожесточенные споры, ему порой давались противоположные оценки: одни считали его великим защитником протестантского традиционализма, другие, напротив, были уверены, что его концепция подменяет ключевой протестантский принцип «оправдания только верой» (*sola fide*) принципом «только сомнением» (*sola dubio*) и тем самым провоцирует внерелигиозные и невероисповедальные толкования Предания. Но антиномичность творчества Тиллиха, разумеется, не сводится к простым противоречиям, и менее всего философа можно заподозрить в самоуверенности миссионера. Он никогда не был «экуменистом» – в том смысле, что никогда не призывал к объединению Церквей, хорошо понимая, что это невозможно. Он никогда не призывал к отказу от конфессиональной определенности, но и никогда не говорил ни об одной из христианских конфессий в терминах однозначного «да» и «нет».

Учение Тиллиха оказало огромное воздействие на развитие теологии XX века, прежде всего на «теологию смерти Бога» Т.Альтицера, Х.Кокса и У.Гамильтона, на католическую «те-

ологию освобождения» в Латинской Америке, а также на различные версии так называемой «контекстуальной теологии». Но этим судьба творчества Тиллиха не ограничивается: оно повлияло на философию экзистенциализма и персонализма, на развитие глубинной психологии, социологии, этики, а также на критику эволюционизма в концепции «научного креационизма» в современном естествознании.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Tillich P. What am I? – The Essential Tillich. An Anthology of the Writings of Paul Tillich. N. Y., 1987, p. 257–258.*

²*Ibid., p. 251.*

³*Ibid., p. 253.*

⁴*Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995, с. 291.*

⁵Там же, с. 90.

⁶См., например, в кн.: Протестантизм. Словарь атеиста. М., 1992, с. 264–265.

⁷*Tillich P. What am I?, p. 266.*

⁸*Ibid., p. 259.*

⁹*Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. М. – СПб, 2000, с. 291.*

¹⁰*Тиллих П. Избранное. Теология культуры, с. 191.*

¹¹*Тиллих П. Систематическая теология. Т.Т. 1–2. М. – СПб, 2000, с. 65.*

¹²Там же.

¹³Там же, с. 21–22.

¹⁴Иов 7:10

¹⁵*Тиллих П. Систематическая теология. Т.Т. 1–2, с. 165.*

¹⁶Там же, с. 230.

¹⁷Там же, с. 65.

СОЧИНЕНИЯ

Gesammelte Werke. Bd. 1–7. München-Hamburg, 1959–69; Systematic Theology. 3 vols in one. Chicago, 1977; The Eternal Now. Sermons. London, 1963; Систематическая теология, т. 1–3. М.–СПб., 2000; Избранное. Теология культуры. М., 1995.

ЛИТЕРАТУРА

Лезов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха. – В кн.: *Тиллих П. Избранное. Теология культуры*. М., 1995; *Зоткина О.Я.* «И этому испытанию никогда не приходит конец...» – В кн.: *Тиллих П. Систематическая теология*. Т. 3, М.–СПб., 2000; *Лифинцева Т.П.* Проблемы онтологии в «Систематической теологии» Пауля Тиллиха. – IX Рождественские образовательные чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сб. докл. М., 2001; *Лифинцева Т.П.* Категория «мужество быть» П.Тиллиха: онтология, теология, этика. – В журн. «История философии», М., № 10, 2003. *Martin B.* The Existentialist Theology of Paul Tillich. New York, 1963; *Theonomy and autonomy: studies in Paul Tillich's engagement*. Macon (Ga.), 1984; *May R. Paulus*. New York, 1973.

МИГЕЛЬ УНАМУНО

Философская мысль Унамуно теснейшим образом связана с поисками смысложизненных оснований, которые он более сорока лет неустанно вел и как мыслитель, и как писатель. Испанские авторы по разному определяют его творчество. Известный философ Паулино Гарагорри задавался вопросом, кто же такой Унамуно: философ, романист, драматург? И отвечал: единственно неоспоримым является то, что Унамуно – это «великий свободный религиозный мыслитель». Федерико Уралес писал, что «для анархиста в Унамуно слишком много религиозного духа, для социалиста слишком много независимости, для католика – любви и сомнений, для неверующего – обращенности к сущности бытия... Где он чувствовал бы себя лучше всего, хотя и это не безусловное его место, так это в мистическом христианском анархизме à la Толстой, но и оттуда он бы ускользнул»¹.

Основными исследовательскими трудами Унамуно стали следующие: «О кастицизме» (1895), «Жизнь Дон Кихота и Санчо, написанная Мигелем Сервантесом, объясненная и откомментированная Мигелем де Унамуно» (1905), «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913), «Агония христианства» (1924); его наиболее значительные эссе: «Жизнь есть сон» (1908), «Цивилизация и культура» (1902), «Интеллектуальность и духовность» (1904), «Полнота полнот и всяческая полнота!» (1904), «Тайна жизни» (1906) и «Моя религия» (1907).

Мигель де Унамуно Хуго родился в 1864 году в городе Бильбао (провинция басков), в католической мелкобуржуаз-

ной семье, жизнь которой опиралась на давние и прочные традиции. На будущем творчестве Унамуно сказались два сильных впечатления, пережитые им в ранние годы: бомбежка Бильбао во время карлистской войны (Унамуно было тогда шесть лет)² и смерть его товарища, которые породили у подростка его первые размышления о трагизме жизни.

В 1880 году Унамуно поступил в Мадридский Университет. К этому времени относится его первый серьезный религиозный кризис. В Мадриде он на какое-то время почувствовал тягу к научному мирозерцанию и попытался подвергнуть веру рефлексивному анализу. И, как признавал позднее Унамуно, пытаясь рационализировать веру, он ее терял, желая сохранить традиционные семейные верования и одновременно рефлексирова по их поводу, он делал первый шаг к тому, что в дальнейшем сам назовет «агонией» христианина. Это явилось «исходным пунктом всей его последующей интеллектуальной жизни, финалом которой должна была стать именно философия: философия бессмертия»³.

В 1892 году Унамуно получил по конкурсу место на кафедре греческого языка в Университете Саламанки, и вся его дальнейшая жизнь была настолько тесно связана с этим городом, с его Университетом, что Унамуно нередко называют просто «философ из Саламанки» или «мыслитель из Саламанки».

Политические взгляды Унамуно весьма непоследовательны, и это результат его непрекращавшихся размышлений о возможных путях развития Испании, размышлений часто противоречивых, в которых он нередко опровергал самого себя. Но его идеалом неизменно оставалась социальная справедливость, которую он некоторое время связывал с социализмом. После того, как в 1923 году испанский король Альфонс XIII передал власть в стране генералу Primo de Rivera, Унамуно публикует статьи, направленные против диктаторского режима. В 1924 году его отстраняют от преподавания и высылают на один из Канарских островов. Французские журналисты устраивают ему побег, и Унамуно, хотя и получил ам-

нистю на родине, поселяется во Франции, где живет вплоть до падения диктатуры. В 1930 году он возвращается в Саламанку и в 1931 году провозглашает здесь Испанскую республику, от которой получает всевозможные почести: Унамуно назначается пожизненным ректором Университета, избирается почетным алькальдом Саламанки, депутатом Кортесов. Но довольно быстро он замечает, что республиканский режим не способен обуздать насилие, ожесточение, нарастающую разрушительную стихию, и выступает с его критикой, за что лишается всех постов. После франкистского мятежа некоторое время он был на стороне новоявленного диктатора, получая на этот раз почести со стороны франкистов. Но вскоре Унамуно распознал природу установившейся власти и на состоявшемся в университете торжественном акте, посвященном «дню испанской расы», бросил в лицо генералу Астраю свою знаменитую фразу: «Вы можете победить, но не можете убедить, не можете обуздать ненависть, которая не оставляет места состраданию». После этого Унамуно вновь лишился всех постов, в том числе и поста ректора Университета. Наступил трагический финал жизни философа: всегда глубоко и страстно откликавшийся на все происходившее в испанском обществе и в жизни испанского народа, живший его жизнью, он, не приняв позицию ни республиканцев, ни франкистов, оказался в изоляции. Последние дни он провел в добровольном заключении, не выходя из своего дома. Унамуно умер в 1936 году.

В своей главной работе «О трагическом чувстве жизни» Унамуно писал: «В большинстве известных мне трудов по истории философии философские системы представляются так, как если бы одни из них возникали из других, как их необходимые следствия, тогда как их авторы, философы, кажутся чем-то несущественным и едва упоминаются. Личной биографии философов, людей, которые философствуют, придается второстепенное значение. Между тем именно она, эта личная биография, в гораздо большей степени позволяет

нам понять их философию»⁴. В статье, посвященной Паскалю, он признавался, что чтение текстов этого мыслителя вызывает у него желание не исследовать некую философию, а проникнуть в боль этой живой души. Именно как внутреннюю биографию, боль души, «не как систему знания, а как жизненную драму»⁵ следует рассматривать и философские идеи самого Унамуну.

На рубеже XIX–XX веков Испания находилась в глубоком историческом кризисе: некогда великая мировая держава, потеряв в войне с Америкой последние колонии, превратилась в европейскую провинцию. Испанская интеллигенция, стремившаяся осознать происшедшее, постичь характер и корни своей национальной культуры и определить дальнейшие пути развития страны, получила название «поколение 98 года» (год утраты последних колоний). Унамуну тесно связан с представителями этого движения, проникается их идеями. Как и они, он размышляет над отношением испанской культуры и культуры европейской: европеизировать Испанию или вернуть ей самобытность, которая позволила ей быть великой страной в прошлом и даст возможность возродиться в будущем?

Большинство испанских философов того времени, в том числе и Унамуну, были связаны с литературной деятельностью и зачастую осмысливали окружающий мир и его проблемы в литературных образах. Тогда особое место в идейной жизни испанского общества занимал роман Сервантеса «Дон Кихот». Для многих мыслителей и писателей его герой стал воплощением испанского характера и даже испанской истории. Анхел Ганивет, отмечая в работе «Испанский идеариум», что каждая национальная литература выдвигает свой идеальный тип, считал таковым для англичан Робинзона Крузо, а для испанцев – Дон Кихота. Он полагал, что из сравнения этих типов можно получить представление о различии английского и испанского характеров: если сила Робинзона Крузо воплощена в умении овладеть материальным миром, окружающей материальной средой, то сила Дон Кихота, сила испан-

ского характера – в способности творить идеалы. Это последнее представление скажется и в философских исканиях Унамуно.

В размышлениях Унамуно о судьбах Испании фигура Дон Кихота занимает значительное место, причем взгляд на него не остается неизменным⁶. В 1898 году он пишет три эссе: «Смерть Дон Кихоту!», «Да здравствует Алонсо Добрый!» и «Еще раз о Дон Кихоте». В этот период Унамуно склоняется к мысли, что Испания отстала от Европы на несколько столетий, и считает, что только свежие европейские ветры способны ее пробудить. Поэтому следует отказаться от надуманных идеалов Дон Кихота и вернуться к жизненным идеалам Алонсо Кихано (настоящее имя Дон Кихота). «Подобно тому, как Дон Кихот возрождается в идалго Алонсо Добром, Испания, историческая рыцарская Испания, должна возродиться в испанском народе, который живет в глубине истории, в интраистории, в большинстве своем, к счастью, и не зная об этом. Испания как нация – нация, не народ, – сломленная и разрушенная, должна лечиться, если она еще поддается лечению, чтобы умереть как нация и жить как народ... Смерть Дон Кихоту и да возродится Алонсо Добрый!»⁷.

Понятие «народ», долгое время культивировавшееся романтизмом, но к XX веку растворившееся в идеях стратификации общества, занимает большое место в философии истории Унамуно, наиболее полно изложенной в работе «О кастицизме». Оно тесно связано у него с понятием «интраистории». Испанский философ стремился повернуть историю к обыкновенному человеку, выяснить, какое значение имеет для истории его жизнь и деятельность. По убеждению Унамуно, за историей, состоящей из скоротечных, мимолетных фактов, скрывается другая история, более глубокая, хотя и неслышимая. «Газеты ничего не пишут о скромной жизни миллионов людей без истории, которые во всех странах мира вслед за лучами солнца идут на свои поля, чтобы возобновить свою нешумную, ежедневную, вечную деятельность. Именно

она, подобно работе подводных кораллов, является основой, на которой возвышаются острова истории»⁸.

За традиционной историей как собранием исторических фактов, за видимой историей Унамуно стремится найти то, что он называет вечным историческим слоем, или интраисторией. История – простая совокупность преходящих событий, экстракт явлений цивилизации. Это волны моря, которые катятся по поверхности. Интраистория – это те глубины моря, которые позволяют ему сохранять постоянство, хотя и беспрерывно меняющееся. То, что происходит в интраистории, придавая форму и значение культурным ценностям народа. За внешними событиями чувствуется «биение непреходящей реальности», писал Унамуно, призывая историков обратиться к интраисторическим глубинам.

В истории люди и события выступают овеществленными, утратившими живое существование, поскольку история – это то, что уже свершилось, объективировалось и отделилось от человека. Интраистория – это устойчивость в непрерывно движущемся, это та постоянно развивающаяся субстанция, которая лежит в основе исторических событий. События интраистории не воспринимаются, воспринимаются лишь их следствия – события исторические. Но все же интраистория и история нераздельны: история основана на интраистории, питается ею, а в интраистории сохраняются субстанции событий, однажды случившихся в истории. Настоящее состоит из двух пластов: «из исторического настоящего, того, что происходит в данный момент, и интраисторического настоящего, ставшего результатом выпадения в осадок и увековечения исторических настоящих, уже прошедших»⁹. Поэтому традицию следует искать не в прошлом, воплощенном в книгах, манускриптах и памятниках, а устремившись вглубь («Вглубь!» – таков один из призывов Унамуно) исторического настоящего. Только сумев рассмотреть в историческом настоящем интраисторическое, живую традицию, можно понять истинный смысл истории.

Следуя этому принципу – искать за историческим интраисторическое, Унамуно подходит к анализу феномена родины. В учебниках, говорит он, родина выступает как пространственно-временная абстракция, покоящаяся на сумме исторических фактов. Поскольку же подлинной историей является интраистория, то и подлинную родину надо искать в интраистории – в ежедневном проявлении глубинной жизни народа. Глубинная суть Испании, которой пронизаны душа и дела ее народа, воплощается для Унамуно в образе Дон Кихота.

Когда Унамуно писал о европеизации Испании, он не имел в виду простое перенесение на испанскую почву европейских идей. Он считал, что нужно отказаться от всего книжного, наносного, то есть от традиций, живущих не в глубинах, а на поверхности истории. Таковы для него традиции рыцарства. Основой движения Испании в будущее должен стать несущий в себе живую традицию испанский народ. В эссе «Да здравствует Алонсо Добрый!» философ писал: «Продолжать историю Испании?.. Нет! Что действительно нужно сделать, так это покончить с ней, чтобы продолжать историю испанского народа»¹⁰. В эссе «Еще раз о Дон Кихоте» он утверждал: «Отсутствие знания – вот основной грех Дон Кихота и всех подобных революционеров. Избыток добрых намерений компенсирует у них отсутствие понимания вещей... Дон Кихот и все безумные кихоты, желая сделать то, что им кажется добром, приносят зло... Пусть он убирается на место и развивает свой разум»¹¹. Культурга, культурга, культурга и еще раз культурга – вот в чем нуждается бедный испанский народ, повсеместно погрязший в невежестве, – с просветительских позиций продолжал рассуждать Унамуно. Если бы испанцы знали другие народы, они не навлекли бы на себя такие несчастья. Дон Кихот хотел силой бороться против общественного зла и потерпел крах. Робинзон с помощью ума боролся за то, чтобы подчинить природу, и достиг этого. Унамуно предпочитает Дон Кихоту Робинзона, который на необитаемом острове создавал мир, основанный на производственной деятельности и науке.

Но в 1906 году появляется работа Унамуно «Путь ко гробу Дон Кихота» («Гробница Дон Кихота»). В дальнейшем она войдет составной частью в его книгу «Жизнь Дон Кихота и Санчо». Здесь перед нами совсем иной Унамуно. Он характеризует уже не Испанию, а свое время как «жалкий век, безнадежно жалкий век», живущий по расчету, а стало быть, вполне благополучно. В этом мире не осталось порывов, тем более – безумных порывов. Всею люди ждут разумных объяснений, после которых любое явление теряет всякий интерес. Унамуно говорит, что его душа исстрадалась от пошлости, осаждающей ее со всех сторон. Он провозглашает кихотизм «испанским Евангелием» и призывает предпринять новый крестовый поход за освобождение гроба Дон Кихота.

Что же произошло за это время? Уже к концу XIX века наиболее чуткие умы ощутили новое в европейской жизни – состояние у людей большей уверенности в себе, гарантированности существования. В этой атмосфере оказывались ненужными «проклятые» вопросы о предельных основаниях человеческого бытия. Жизнь становилась прагматически ориентированной, расчетливой, упорядоченной, в ней оставалось все меньше места жизненным порывам. Появляются работы Ницше, который стремится отстоять право человека на спонтанные жизненные проявления, усматривая в них протест против окружающей пошлости. Унамуно, конечно, отличен от Ницше, но некоторые его мысли свидетельствуют о том, что они – современники. В эссе «Путь ко гробу Дон Кихота», говоря о своей исстрадавшейся от пошлости душе, Унамуно безоговорочно принимает якобы сделанное его другом предложение отправиться в крестовый поход, чтобы отвоевать Гроб Рыцаря Безумия у завладевших им «вассалов Благоразумия». Он считает, что безумию Дон Кихота, его фанатизму (а за этим стоит способность к жизненному порыву) в сегодняшнем мире противостоит нечто, выступающее под знаком логических формул, нечто, как пишет Унамуно, пародируя стиль деятельности общественных партий, вооружен-

ное программой, ставящее перед собой на завтрашний день определенную задачу, которую со всей методичностью изложит вам какой-нибудь оратор.

В этом эссе уже зарождаются идеи, которые определяют новый этап в размышлениях Унамуно. Во главу угла ставится не культура, ориентированная на науку, а вера, и о «кихотизме» говорится как о новой религии. «Пусть инженеры отправляются строить мосты туда, где в этом есть надобность. Тем, кто идет на поиски Гроба, нужен лишь один мост – вера». Унамуно советует своему другу не следовать ни за искусством, ни за наукой: «Да будет тебе достаточно твоей веры. Вера – вот что будет твоим искусством, вера – вот что будет твоей наукой»¹². Здесь возникают мотивы онтологического одиночества, которое станет одной из центральных проблем философии экзистенциализма. Но у Унамуно это одиночество – «перед взором Господа. Святое одиночество!».

Унамуно – один из первых экзистенциальных философов, которые в конце XIX – начале XX века попытались перейти от размышлений об абстрактном человеке, человеке как таковом, к размышлениям о человеке конкретном, единичном, личностном. Изю всей плеяды этих философов Унамуно выделял Кьеркегора, которого он не только постоянно упоминает, но и называет «братом», признавая себя его последователем. Разделяя идею Кьеркегора о том, что человек «в качестве единичного индивида устанавливает себя в абсолютное отношение к абсолютному»¹³, Унамуно приходит к мысли, что «единичное является не частным, а универсальным», что именно единичный человек несет в себе весь универсум, являясь и сам в то же время универсумом, и что поэтому именно с единичным человеком связана возможность обращения к абсолютным проблемам.

В философских размышлениях Унамуно этот единичный человек предстает как конкретный человек «из плоти и крови», каким является любой из нас. «Наш предмет, – пишет он, – это человек из плоти и крови: я, ты, мой читатель, и любой

другой, даже самый удалённый из нас, отягощающих собой эту землю... Человек из плоти и крови, который рождается, страдает и умирает., подлинный брат наш»¹⁴. Именно этот человек из плоти и крови становится для Унамуну «субъектом и вместе с тем главным объектом всякой философии»¹⁵. Он противопоставляет его «предмету многих праздных рассуждений... некоторых так называемых философов»: «двуногому без перьев» Аристотеля, человеку-носителю «общественного договора» Руссо, homo oeconomicus манчестерцев, homo sapiens Линнея и другим.

Размышления Унамуну противостоят тем методам исследования человека, которые практиковались как рационалистической философией, так и наукой. Представленный в них человек воспринимается Унамуну как «человек ниоткуда, вне времени и пространства, не имеющий ни пола, ни родины; в конце концов, это не что иное, как абстрактная идея человека, а стало быть, не человек»¹⁶.

Унамуну подчеркивает, что человек – это цель, а не средство; он выступает против любой цивилизации, ориентированной не на каждого человека, а на какого-либо «идола», «назовем ли мы его Человечеством или еще как-нибудь, которому нужно приносить в жертву всех и каждого из людей»¹⁷. Человек приходит в этот мир для того, чтобы прожить свою жизнь, осуществить самого себя, свою личность, а не какую-то социальную идею. Утверждение своего личного конкретного Я (существующего вместе с тем в недрах своего народа), своего личного сознания и есть, по Унамуну, утверждение истинного гуманизма.

Очень важное, пожалуй, решающее значение в понимании человека Унамуну придает тому факту, что в человеке, притом каждом человеке, присутствует некая самость, которая и конституирует его, позволяя ему быть именно этим, а не другим, быть самим собой, тем, кто он есть. Основой этой самости является единство его существования в пространстве и непрерывность во времени. В стремлении быть самим

собой, сохранить свою самость Унамуно видит основополагающее свойство человека. «Желание быть другим – это для меня нечто непостижимое»¹⁸, – пишет философ. Поэтому требовать от кого-либо, чтобы он стал другим, это все равно, что требовать от него, чтобы он перестал быть самим собой. Всякий человек, всякая личность стремится сохранить себя и поэтому допускает изменения в своем способе мышления и бытия только в тех случаях, когда эти изменения вписываются в единство и непрерывность ее духовной жизни. «Изменения допустимы только в той мере, в какой они могут быть интегрированы в присущий данной личности способ быть, мыслить и чувствовать, гармонизировать с ним, и кроме того они должны быть включены в единую взаимосвязь ее воспоминаний»¹⁹.

Все эти утверждения, относящиеся к конкретному человеку, к конкретной личности, Унамуно переносит и на народ, который, по его убеждению, также определяется единством духовной жизни. Он рассуждает следующим образом: если во мне, конкретной личности, существует нечто, стремящееся «разрушить единство и непрерывность моей жизни», то оно, это нечто, фактически стремится «уничтожить меня, но тем самым и себя тоже». Точно так же, если существует индивид, который посягает на духовное единство своего народа, то он фактически стремится уничтожить этот народ, а тем самым и самого себя как часть этого народа. «Другой народ лучше? Допустим, хотя и не совсем ясно, что здесь означает это «лучше» или «хуже». Он гораздо богаче нас? Согласен. Он более культурен? Тоже верно. Он живет гораздо счастливее? Ну уж это.., впрочем, ладно, пусть будет так! Он добивается победы, того, что принято считать победой, тогда как мы терпим поражение. Пусть так. Все это совершенно справедливо. Да, другой народ лучше. Но он – другой. И баста. Потому что для меня сделаться другим, разрушив единство и непрерывность моей жизни, значит перестать быть тем, кто я есть, иначе говоря, попросту перестать быть. Но только не это! Все, что угодно, только не это!»²⁰.

Проявлением самости человека, конкретной личности, так же как и народа, является работа сознания и прежде всего такой его существенной части, как памяти. «То, чем я являюсь сегодня, проходит через непрерывную последовательность состояний сознания... Память – основа индивидуальной личности, так же как традиция – основа коллективной жизни народа... Наша духовная жизнь есть, в сущности, не что иное, как стремление нашего воспоминания длиться и превращаться в надежду, стремление нашего прошлого превращаться в будущее»²¹.

Определяющей характеристикой этого конкретного человека Унамуно считает «неистовую жажду бытия», которая выражается в «жажде вечности», в мучительном «голоде по бессмертию», что порождает тоску и тревогу. Человек испытывает потребность в том, чтобы его существование никогда не кончалось, чтобы в той или иной форме оно сохранялось в мире; ему свойственно стремление «распространиться во времени и пространстве»²², «безгранично распространиться в пространстве и бесконечно продолжиться во времени»²³. Он стремится быть самим собой, но, не переставая быть таковым, быть еще и всеми другими, тем самым сопрягаясь с миром бесконечным количеством связей. «Я не хочу умирать, нет, я не хочу умирать и не хочу хотеть этого; я хочу жить всегда, всегда, всегда; и жить, оставаясь самим собой, тем самым жалким «я», которое и есть «я сам» и которое я чувствую существующим здесь и теперь. Поэтому-то меня и пугают проблемы долговечности моей души, моей собственной вечной души»²⁴. Такое состояние человека, пытающегося решить проблему смерти и бессмертия, Унамуно определяет как «агонию». И по существу все его размышления о человеке так или иначе связаны с попыткой разобраться в сущности этого состояния, решить – прежде всего для самого себя – проблему смерти и бессмертия. И здесь он выступает не только как мыслитель, но и как писатель.

Унамуно следующим образом описывает осознание чело-

веком собственной трагичности: «Видимая вселенная... мне слишком мала, она подобна тесной клетке, о решетки которой бьется моя душа; в ней мне не хватает воздуха, чтобы дышать. Раз за разом, снова и снова, я могу быть самим собой и, не переставая быть собой, быть еще и другими, вобрать в себя всю тотальность вещей, видимых и невидимых, беспредельно распространить себя в пространстве и бесконечно продлить себя во времени. Если не быть всем и всегда, а это все равно, что не быть вовсе, то по крайней мере быть собой вполне и всегда. А быть собой – это значит быть всеми другими. Все или ничего!»²⁵.

Основным постулатом унамуновского учения о конкретном человеке является утверждение, что в той непрерывной борьбе за спасение от смерти, за свое бессмертие, за то, чтобы его существование никогда не кончалось, в той борьбе, которая и является жизнью человека, всегда присутствует неразрешимое противоречие между желанием бессмертия, исходящим из сердца, и сомнением – отрицанием такой возможности, которое высказывает разум. Желание ведет к вере в бессмертие, которая дает надежду, но ничего не доказывает. Но и разум не может ни доказать, ни опровергнуть возможность бессмертия. Поэтому вся жизнь человека – это «трагическое противоречие», трагедия; Унамуно определяет ее как «вечную борьбу без победы и надежды на победу»²⁶. Человек живет внутри этого трагического противоречия, в состоянии неразрешимого сомнения. Понятие трагедии, которое растворилось, исчезло в эпоху Просвещения, к XX веку вновь возвращается в философию, и в учении Унамуно оно занимает весомое место.

Живописуя трагедию человека, Унамуно обращается к понятию, которое позже станет одним из ведущих в экзистенциалистской философии, – понятию «ничто», признавая, что для него как конкретного человека «ничто», небытие страшнее ада. Философ говорит о «страхе перед ничто», утверждает, что человек стремится быть всем именно потому, что в таком

расширении самого себя, собственной личности он видит единственное средство, чтобы, «ухватившись» за окружающий его мир, удержаться и не обратиться в ничто.

Этот находящийся в состоянии постоянной неуверенности и тревоги мятущийся человек, открывший для себя факт смерти, в поисках надежной основы своего существования устремляется к Богу, или, как говорит Унамуну, обращаясь к наследию испанского мистика Хуана де ла Круса, испытывает «голод по Богу». Именно в личностном открытии факта смерти Унамуну видит источник обращения человека к Богу. Но толкование им проблемы Бога и религии настолько своеобразно и далеко от канонического, что его работы «О трагическом чувстве жизни» и «Агония христианства» были внесены в папский индекс запрещенных книг. Дело в том, что Бог Унамуну – это Бог личностный, субъективный, коренящийся в самом человеке. В понимании Унамуну существование Бога вытекает из потребности каждого человека иметь «гаранта» веры в личное бессмертие. Но в глазах того человека, о котором ведет речь Унамуну, хотя Христос и является «гарантом веры в личное бессмертие и личное спасение», его собственное божественное существование не гарантировано, и речь о нем часто ведется предположительно. Вот некоторые из высказываний Унамуну: «Если бы Бог, гарант нашего бессмертия, существовал, тогда и наше существование было бы вполне реальным»²⁷. «Надежда на Бога, то есть страстное желание того, чтобы существовал Бог, который гарантировал бы существование нашего сознания, заставляет нас верить в Него»²⁸. Таким образом, получается, что верить в Бога значит прежде всего желать, чтобы Он существовал. Словом, «каждый определяет религию в соответствии с тем, как он чувствует ее в собственной душе»²⁹, а это значит, что каждый создает себе Бога по-своему, и, следовательно, соотношение его веры в свое бессмертие и неуверенности в нем зависит от религиозного творчества, которое вершится в его сознании.

В понимании Унамуно человек – это прежде всего жизнь его индивидуального сознания. Тревога за судьбу этого сознания, желание не утратить ощущения его непрерывности, не разорвать связную нить его воспоминаний, не потерять чувство конкретной идентичности своей личности и заставляет человека творить Бога, который нужен ему для того, чтобы «сохранить сознание». В этом случае Бог понимается как совокупное сознание всего человечества, более того – как сознание Вселенной, которая для Унамуно также является личностью.

На этой почве возникает унамуновское толкование проблемы отношения разума и веры и вытекающего отсюда соотношения науки и религии. Философ исходит из тезиса о том, что наука удовлетворяет наши логические и умственные потребности, но не может удовлетворить потребности ни наших чувств, ни воли. Она не только не может удовлетворить наш голод по бессмертию, но противоречит ему, отвергает его. Нет никакого способа рационально доказать бессмертие души. Более того, в своих границах разум способен доказать невозможность бессмертия индивидуальной человеческой души, индивидуального сознания, но – именно в своих границах, в границах рациональности, за которыми находится неподвластная ему область иррационального.

Унамуно признает за разумом способность схватить только то, что уже застыло, омертвело, на основе чего можно построить абстрактное мышление, но не уловить поток живой жизни. Поэтому «разум – враг жизни», поэтому жизнь не может открыться разуму. Тем не менее, иррациональное требует рационализации, вера не чувствует себя уверенной без опоры на разум и поэтому вынуждена вступать с ним в союз. Однако отсюда «проистекают все трагические противоречия и провалы в сознании». Разум и вера – враги, которые не могут обойтись друг без друга.

Каков же должен быть способ жизни человека перед лицом «агонии»? Ответ на этот вопрос мы находим в рассужде-

ниях Унамуно о «морали взаимного завоевания». Человек прежде всего должен жить так, чтобы небытие, если оно его и ожидает, было «незаслуженным», а это значит жить так, чтобы никто не смог заполнить ту пустоту, которая остается, когда он умирает. Человек должен ставить перед собой задачу отдать людям все то, что он только может отдать, и таким образом «превзойти самого себя». Он должен проявлять сострадание, слыша крик другого человека, «брата», страдающего перед лицом неразрешимой проблемы, спешить ему на помощь. Но Унамуно видит в этом не совсем бескорыстное деяние, ибо здесь присутствует стремление «выделить себя» из других и для других, запечатлеть в их душах свой образ, свой «символ», «сделаться незаменимым»⁴⁰, а следовательно, бессмертным. Завоевать сердца других, но при этом быть и завоеванным ими – такова «мораль взаимного завоевания».

Одним из выражений этой морали является стремление обессмертить свое имя через славу. Здесь Унамуно вновь обращается к образу Дон Кихота, утверждая, что по существу тот искал увековечения своего имени и славы, ставя имя выше себя самого. Он подчинил себя собственной идее, вечному Дон Кихоту, памяти, которая о нем сохранится. Размышления о бессмертии приводят, таким образом, к вопросу о продолжении жизни человека в этом реальном окружающем его мире в форме воспоминаний о нем, в его «славе» и в других результатах его жизни⁴¹.

Этот переживающий свою трагедию индивидуальный человек становится в понимании Унамуно одновременно и субъектом, и объектом философского творчества. Философа он видит носителем не только рациональной мысли, по его мнению, достаточно ограниченной, но и философских размышлений, в которых участвует весь человек, человек как целое, в том числе и его воля. Людям, которые «мыслят одним только мозгом», Унамуно противопоставляет тех, кто «мыслят всем телом и всей душой, всей своей кровью, костями и костным мозгом, сердцем, легкими, утробой, всею своей жиз-

нию»¹². Те, кто мыслят одним только мозгом, способны «формулировать дефиниции», и из них получаются «профессиональные мыслители», но не философы. Для Унамуно философия – это не только интеллектуальное творчество, она несет в себе еще и целую гамму эмоциональных оттенков и смыслов. Естественно, в философе он видит не только мыслителя, но прежде всего человека с его страстями, тревогами и надеждами. «Если философ не человек, он уж тем более не философ; он всего-навсего педант». Если наука предполагает прежде всего умственную деятельность, направленную на получение знания, то философия, подобно поэзии, создается совокупностью всех человеческих сил, либо «это будет уже не философия, а... псевдофилософская эрудиция»¹³. Философия направлена не только на достижение знания, она обращена «ко всей судьбе» человека, пребывающего «перед лицом жизни и вселенной». И самая трагическая проблема философии, по Унамуно, состоит в том, что интеллектуальная деятельность человека не всегда согласуется с деятельностью его чувств и воли: не все философы способны взглянуть в лицо трагическому противоречию, лежащему в основе нашего существования, некоторые пытаются его игнорировать. И тогда их философия терпит крах.

Исходя из того, что пребывающий в философе человек не менее важен, чем мыслитель, Унамуно считает, что великие философские идеи, даже те, которые кажутся нам весьма далекими от сердечных волнений, на самом деле проистекают не только из головы, но и из сердца их авторов. Всегда воспринимавший философское творчество в единстве с экзистенциальным бытием его носителя, Унамуно считал, что в размышлениях каждого крупного философа подспудно присутствует основополагающий онтологический вопрос – вопрос смерти и бессмертия, проблема Бога. Это определяется не логикой философских исканий, но потребностью в решении данного вопроса для существующего в каждом философе человека. Поэтому Унамуно считает обязательным при зна-

комстве с творчеством любого философа принимать во внимание не только систему его взглядов, но и самого этого человека, живущего в конкретном историческом мире. С этих позиций он объясняет «прыжок» Канта от «Критики чистого разума» к «Критике практического разума»: Кант, который был не только глубоким мыслителем, но и человеком с чутким сердцем, отвергнув в ходе создания первой работы традиционные доказательства существования Бога – «аристотелевского... абстрактного», во второй книге вновь его реконструирует, но уже как «автора морального порядка». Сердцем он реконструировал то, что разрушил умом. Для Унамуну наиболее значимым и определяющим в учении Канта является то, что, по свидетельствам людей, знавших немецкого философа, а также по свидетельствам, сохранившимся в его письмах и частных документах, Кант как человек был захвачен единственной, по выражению испанца, истинной жизненной проблемой, которую он нес в глубине своего существа: «проблемой нашей индивидуальной и персональной судьбы, проблемой бессмертия души».

Следуя той же логике, Унамуну упоминает о «сердечных корнях», которые послужили основой для открытия биннома Ньютона, о «токах страсти», циркулирующих в глубинах «Этики» Спинозы и «Критики чистого разума» Канта, этих двух, по его словам, «вечных творений человеческой жизни», имевших начало не в голове, а в сердце их авторов. «Тот, кто способен читать и чувствовать прочитанное, в глубинах алгебраически выраженных суждений Спинозы ощутит гораздо больше страсти, больше душевного тепла и внутреннего огня, чем во множестве сверкающих вспышек тех, кто слывят за людей, живущих чувствами»³⁴. Такой далеко не традиционный подход к философскому произведению, открывающий новый аспект в сложной проблеме философского творчества, во многом объясняется сочетанием в Унамуну философа, писателя и поэта. Он рассматривает философию как рефлексивное познание жизни человека и мира, которое опирается на

сложный пласт иррационального в нем, включающий в себя и область восприятия, связывающего человека с окружающим его жизненным миром, и область волевых проявлений, и область бессознательного. «Философия есть способ понимания или непонимания мира и жизни, который возникает из нашего восприятия этой жизни. Само же это восприятие, как все аффективное, имеет корни в подсознательном»¹⁵.

Унамуно резко отрицательно относится к философским системам, так как считает, что в них мы имеем дело не с живым конкретным человеком, а лишь с его абстракцией. Истинный метод познания Унамуно ищет на пути сближения философии с литературой, на их «стыке», поскольку именно здесь конкретный человек может быть раскрыт в его непосредственной данности. Он стал одним из первых создателей экзистенциальной прозы, выдвинув на место переживавшего кризис психологического романа своеобразную литературную форму – «ниволу» (*nivola*). Здесь, в жанре экзистенциальной новеллы, его человек «из плоти и крови», воплощаясь в конкретных героях, выступает носителем определенного внутреннего мира. По замыслу Унамуно, экзистенциальная «нивола» должна выразить психологические состояния человека – любовь, ненависть, грусть и так далее, как исходные способы бытия индивида.

Цель ниволы в том, чтобы нащупать контакт с первоначальной, непосредственно данной реальностью человеческой жизни, с экзистенцией человека в ее «исходной истинности». В стремлении постичь явление в его «чистом виде» (в качестве же явления у него выступает человек в каждую данную минуту его жизни) Унамуно близок принципу феноменологического метода. По его замыслу, нивола дает возможность как бы присутствовать в исходные моменты жизни человека, при возникновении его как личности, не превращая последнюю в объект, в нечто уже объективированное. Эти задачи осуществляются Унамуно в его литературных произведениях.

Вернемся к образу Дон Кихота, который в результате творчества Унамуно стал важной составной частью его философии – философией «кихотизма»: Унамуно проводит различие между официальным католицизмом и испанским «народным католицизмом», выразителем которого он считает как себя самого, так и Дон Кихота. Он хочет понять Дон Кихота по-своему, независимо от того, как его толковали «сервантисты». «Что мне за дело до того, какой смысл Сервантес хотел или не хотел вложить в свое произведение и какой смысл он вложил в него на самом деле? Живым является то, что я в нем открываю, неважно, подразумевал это Сервантес или нет; живым является тот смысл, который я вкладываю.., а также тот, который все мы в него вкладываем. В творении Сервантеса я искал нашу испанскую философию»⁴⁶.

Для Унамуно испанская философия разлита в национальной литературе, в жизни испанского народа, в родном языке. Философ извлекает из языка то, что вложила в него народная традиция. Объясняя связь языка и философии, он исходит из тезиса о том, что мышление покоится на тех предрассудках, которые содержатся в каждом языке. «Так что всякая философия – это, по сути дела, филология. А филология ... отдает должное случайному, иррациональному, абсолютно не поддающемуся измерению»⁴⁷. Одной из характерных черт испанской философии, вытекающей из традиций испанской жизни и самой природы испанца, Унамуно считает «индивидуализм», объясняя это тем, что испанцы очень глубоко чувствуют, что целью как истории, так и человечества в целом – больше того, целью Вселенной – является каждый человек, каждый индивид. Этот «индивидуализм» воспрепятствовал возникновению в Испании строгих философских систем. «Наша метафизика была не чем иным, как мета-антропологией, а наши философы являются филологами, или, вернее, гуманистами в самом точном смысле этого слова»⁴⁸.

Итак, центральной философской фигурой, воплотившей природу испанского мышления, или, по выражению Унамуно,

«героем нашей мысли», стал для него не какой-либо конкретный философ, а вымышленное существо, которое, однако, «более реально, чем все эти философы» – Дон Кихот³⁹. Философию Дон Кихота он называет спиритуализмом, поскольку герой Сервантеса «сражался за дух», за бессмертие, а сама его жизнь воплотила в себе сражение между разумом и жизнью. В работе «Жизнь Дон Кихота и Санчо» Унамуно последовательно прослеживает и комментирует эпизоды книги Сервантеса. Наиболее известный среди них – освобождение Дон Кихотом преступников, препровождавшихся к месту заключения. Поддавшись спонтанному, идущему от сердца чувству справедливости, Дон Кихот отпускает их на волю, нарушая тем самым установки закона и общественной морали, но утверждая свою нравственность, которая основана на сердечной вере и согласно которой провинившегося можно тут же наказать, но нельзя карать, отнимая у него свободу. Унамуно именует такую нравственность религиозной. Он видит задачу философии в рефлексии о противоборстве разума и жизни, которое разворачивается в жизни Дон Кихота, а тем самым о трагическом чувстве жизни, считая его исходным онтологическим чувством человека⁴⁰.

Кихотизм – это испанская философия⁴¹, о которой Унамуно пишет: «Философия, заключенная в душе моего народа, представляется мне выражением внутренней трагедии, аналогичной той, что происходит в душе Дон Кихота, выражением борьбы между миром, каков он есть, как он представлен нам разумом науки, и миром, каким мы хотим, чтобы он был, миром, соответствующим тому, что говорит о нем наша вера, наша религия. В этой философии кроется причина того, что мы в принципе несводимы к Культуре, то есть не подчиняемся ей. Нет, Дон Кихот не подчиняется ни миру, ни его истине, ни науке или логике, ни искусству или эстетике, ни морали или этике»⁴², – он подчиняется жизни. Сам Унамуно видел свою миссию в том, чтобы сражаться со всеми, кто в равной мере покорно подчиняется католицизму, рационализму или

агностицизму, в том, чтобы «оживлять» всех равнодушных и способных воодушевляться. Отвечая на вопрос, осуществимо ли это, он напоминает, что и у Дон Кихота не было уверенности в том, что цель его осуществится, но он боролся и победил. «И что же оставил после себя Дон Кихот?» – спросите вы. А я вам отвечу, что он оставил самого себя и то, что человек, человек живой и вечный, стоит всех теорий и всех философий». В такой своеобразной форме предстает перед читателем философия человека Мигеля Унамуно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹*Urales Federico*. Evolucion de la Filosofia en Espana. Madrid. 1977, p. 167.

²Это событие нашло отражение в романе Унамуно «Мир в войне» («Paz en la guerra», 1897).

³*Serrano Poncela S.* El Pensamiento de Unamuno. Mexico – Buenos Aires, 1953, p.14.

⁴*Мигель де Унамуно*. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997, с. 26.

⁵Об этом см.: Е.В. Гараджа. Евангелие от Дон Кихота. – В кн.: *Мигель де Унамуно*. О трагическом чувстве жизни. М., 1997, с. 8.

⁶И.А.Тертерян справедливо считает, что «вся вообще духовная эволюция Унамуно прослеживается в его отношении к Дон Кихоту» (И.А.Тертерян. Испытание историей. М., 1973, с. 42).

⁷*Miguel de Unamuno*. Obras completas. T. 5. Madrid, 1958, p. 513.

⁸*Miguel de Unamuno*. Obras selectas. Madrid, 1958, p. 54.

⁹*Ibidem*.

¹⁰*Miguel de Unamuno*. Obras completas. T. 5, p. 57.

¹¹*Ibid.*, p. 63.

¹²*Miguel de Unamuno*. Obras selectas, p. 275.

¹³*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993, с. 60.

¹⁴*Мигель де Унамуно*. О трагическом чувстве жизни у людей и народов, с. 25.

¹⁵Там же.

¹⁶В конце работы «О трагическом чувстве жизни» философ пи-

шет, что на ее страницах он стремился представить конкретную «душу одного испанца, а в ней испанскую душу» (с. 273).

¹⁷Там же, с. 34.

¹⁸Там же, с. 32.

¹⁹Там же, с. 32–33.

²⁰Там же, с. 34.

²¹Там же, с. 32.

²²*Miguel de Unamuno*. Plenitud de plenitudes y todo plenitud! – *Miguel de Unamuno*. Obras selectas, p. 231.

²³См. сноску 21.

²⁴*Мигель де Унамуну*. О трагическом чувстве жизни, с. 63.

²⁵Там же, с. 57–58.

²⁶Там же, с. 36.

²⁷Там же, с. 128.

²⁸Там же, с. 182.

²⁹Там же, с. 207.

³⁰Там же, с. 250.

³¹Правда, иногда Унамуну беспокоит и вопрос о судьбе физического тела человека.

³²*Мигель де Унамуну*. О трагическом чувстве жизни, с. 37.

³³Там же, с. 37–38.

³⁴*Miguel de Unamuno*. El secreto de la vida. Obras selectas, p. 263.

³⁵*Miguel de Unamuno*. Ensayos. T. 2, Madrid, 1958, p. 370–371.

³⁶*Мигель де Унамуну*. О трагическом чувстве жизни, с. 284.

³⁷Там же, с. 284–285. Исходя из этих утверждений, Унамуну приходит к выводу, что многие философские идеи своим возникновением ничему так не обязаны, как рифме, потребности в построении созвучия. У того же Канта он находит многое, что определяется эстетически, – симметрией, ритмом.

³⁸Там же, с. 286.

³⁹Там же, с. 287.

⁴⁰«Философия – это не только логика, эстетика и этика, но и знание о трагедии жизни» (Там же, с. 293).

⁴¹«Разве сам я не испанец – и испанец, который никогда не отделял себя от Испании, – а следовательно, продукт испанской

традиции, традиции живой, той, что передается в чувствах и идеях, которые сняты во сне, а не в текстах, которые спят?» (Там же).

¹²Там же, с. 295.

СОЧИНЕНИЯ

Vida de Don Quijote y Sancho. Habana, 1963; Ensayos. t. 1, 2. Madrid, 1958; *Мигель де Унамуну*. О трагическом чувстве жизни. М., 1997; *Унамуну М.* Избранное в двух томах. Л., 1981.

ЛИТЕРАТУРА

Тертерян ИА. Испытание историей: очерки испанской литературы XX века. М., 1973.

Сильюнас ВЮ. Человек играющий и человек бунтующий (проблемы творчества и культуры в произведениях Мигеля де Унамуну и Хосе Ортеги-и-Гассета) – В кн.: Западное искусство XX века. М., 1978.

Кутлуниин АГ., Мальшиев МА. О трагическом чувстве жизни в философии Унамуну – Журнал «Вопросы философии», 1981, № 10.

Мальшиев МА. Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуну – Журнал «Философские науки», 1986, № 3.

Гараджа ЕВ. Унамуну об «агонии» христианства. – В кн.: Историко-философский ежегодник. М., 1991.

Гараджа ЕВ. Евангелие от Дон Кихота. – В кн.: Мигель де Унамуну. О трагическом чувстве жизни. М., 1997.

Lain Entralgo P. La generacion de 98. Buenos Aires, 1947.

Marias J. Miguel de Unamuno. Madrid, 1950.

Serrano Poncela S. El pensamiento de Unamuno. Madrid, 1953.

Urales F. Evolucion de filosofia de Espana. Madrid, 1977.

Salcedo E. Vida de Don Miguel. Salamanca, 1964.

ЙОХАН ХЕЙЗИНГА

Фигура нидерландского историка Й. Хейзинги – одна из наиболее интересных и привлекательных в исторической, культурологической и философской мысли XX столетия.

Творчество автора всемирно известного труда «*Homo ludens*» выходит далеко за рамки собственно исторической науки. Получившая в этой книге всестороннее развитие идея «человека играющего» явилась воплощением давнего интереса европейской культуры к проблеме игры – от Ф.Шиллера, Ф.Шлегеля, И.Канта до Х-Г. Гадамера. Концепция Й.Хейзинги, включая его исследование духовной ситуации эпохи, оказала существенное влияние на развитие в XX столетии философской антропологии, социальной философии и эстетики.

Йохан Хейзинга родился в 1872 году в Гронингене. Окончил Гронингенский университет; с 1905 года он профессор кафедры всеобщей истории Гронингенского, а с 1915 года – Лейденского университетов. С 1916 года – действительный член Академии наук в Антверпене (историко-литературное отделение). В 1942 году во время немецкой оккупации Голландии был арестован за антифашистские взгляды и помещен в концентрационный лагерь заложников; через четыре месяца отправлен в ссылку, где работал над книгой «Поруганный мир». Умер ссылкой в голландской деревушке близ Арнема 1 февраля 1945 года, не дожив трех месяцев до победы.

Важнейшие сферы деятельности Хейзинги – историография, философия культуры, критический анализ современной эпохи. Широта взгляда, диапазон интересов – филологическое, исторического, культурологического – из традиций евро-

пейской мысли роднят его с Гердером и Гумбольдтом, с Шиллером и Гёте. В своих работах Хейзинга демонстрирует необычайное многообразие «жанров» исторического творчества. В целом здесь можно выделить три главенствующих направления. Это собственно историография, воссоздание сложных, ярких полотен прошлого, обращение к полным противоречий, драматичным эпохам: позднего Средневековья, Реформации, Нидерландов периода освободительной борьбы против Испании. Не меньшее место в его творчестве занимают масштабные гипотезы относительно возникновения и развития мировой культуры (например, о роли игры как важнейшего культурообразующего фактора) и, шире, выявление и изучение «извечных», возрождающихся в истории цивилизации иллюзий и утопий человечества (мечта о «золотом веке», буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, коренящийся в архаике рыцарский идеал, возрождение античности) – всего, что Хейзинга именует «гиперболическими идеями жизни», вокруг которых, как он стремится показать, в той или иной культуре сосредоточивалась вся жизнь общества. Существенную часть наследия Хейзинги составляют работы, содержащие критику эпохи: диагностику современной западной культуры, анализ причин упадка общественной жизни¹; они непосредственно смыкаются с работами Х.Ортеги-и-Гассета, М.Хайдеггера, К.Ясперса, Г.Марселя, в которых в те же годы предпринимались попытки вскрыть корни глубокого кризиса западной культуры². Здесь Хейзинга рассматривает и важнейшие вопросы теории: соотношение понятий «культура» и «цивилизация», проблемы всеобщей истории, войны и мира, государства, права.

В данной статье представляется целесообразным обрисовать в общих чертах некоторые существенные принципы историографии Хейзинги, его отношение к *методологии создания истории культуры* (*Kulturgeschichte*).

Хейзинга прежде всего историограф, историк рассказывающий. В своей практике воссоздающего «живую жизнь» историка он сочетал писание истории и ее исследование, нарратив

и теорию, отмечая их нерасчленимое единство. Поэтому его теоретические взгляды на историческую науку, ее предмет и методологию могут быть уяснены в первую очередь через его историографию: его понимание задач реконструирования облика прошлой культуры наиболее полно воплотилось в таких широких полотнах, как «Осень Средневековья», «Эразм», «Культура Голландии в XVII веке». И хотя исключительное, вдумчивое и тонкое мастерство анализа исторических форм, умение воссоздать культурную эпоху зримо и «органично», во множестве ее взаимосвязей, принесли Хейзинге славу «Буркхардта XX века», его взгляды на науку истории, будучи интерпретированы самым различным образом, на протяжении многих лет подвергались критике с различных платформ. Между тем, именно в этой области происходили в первой трети XX века чрезвычайно ощутимые сдвиги; методологическое и мировоззренческое обновление исторической науки сопровождалось борьбой направлений и методов; зачастую в тесном переплетении тенденций новаторских и консервативных новое оставалось и не признанным, и не узанным. Сам же Хейзинга высказывался по широко дискутируемым вопросам теории (прежде всего – о предмете и методе исторической науки) как бы уклончиво и неохотно; его высказываниям, теоретическим формулировкам свойственны ощутимая недоговоренность, нелюбовь к категоричности. Это уже само по себе не могло не вызвать в академической университетской среде чувства неудовлетворенности и недоумения. В частности, предмет и подход к историческому материалу в «Осени Средневековья» столь нетрадиционны, здесь столько живого рассказа и видения, так мало сказано о «методологии» и «проблемах» – их не видно за богатейшей, увлекательной хроникой жизни, – что, будучи в короткий срок переведен на многие языки мира, труд этот вызвал неодобрение и критику со стороны представителей «строгой» исторической науки.

В последующем среди критиков так и не сложилось единого мнения относительно принадлежности Хейзинги к

тому или другому ведущему направлению западной исторической мысли. В то время как многое в его взглядах и предпочтениях позволяло сторонникам новых методов исторического исследования считать Хейзингу приверженцем устаревшей «индивидуализирующей», событийной истории, преемники традиционного идеализма в историческом знании, неокантианцы и неогегельянцы, расценивали его историографическую манеру как «антиисторизм» и «деградацию в социологию», причем и здесь подразумевался пройденный этап – позитивистская антитеза историзму в XIX веке.

Позиция Хейзинги во многих существенных вопросах, касающихся трактовки закономерностей исторических процессов, сближает его с индивидуализирующей историографией, прежде всего с немецкой баденской школой; в борьбе, которой отмечены конец XIX и XX век – между историзмом ранкеанской школы и позитивизмом, между историей и социологией, – его личные симпатии безоговорочно на стороне первых¹. Тем не менее его собственная деятельность отнюдь не уместается в эти рамки. Если обратиться к исследованию голландским историком излюбленных им временных пластов – кризисных эпох, одновременно «зрелых и надламывающихся», в которых сплелось, ярко и противоречиво, множество прежних и новых тенденций, можно обнаружить черты, свойственные традициям идеалистического историзма: очевидное преувеличение роли в поворотах истории выдающейся личности, фактора случайности, страстную приверженность Хейзинги к конкретному, исторической эмпирии, исключаящих, по убеждению голландского историка, вопрос об общем, и многое другое⁴. И все же даже «Осень Средневековья» – наиболее яркое воплощение интереса Хейзинги к драматическому аспекту истории, «богатому театру лиц и событий» – это прежде всего исследование культурной эпохи как целого, анализ форм жизни и мышления, ментальности общества позднего Средневековья.

Хейзинга рассматривает позднесредневековую культуру в ее синкретизме. В каком-то смысле картина эта лишена индивидуализации, это картина исторических форм мышления, художественного творчества, костюма и этикета, стиля жизни. Крупные выразительные черты эпохи здесь выступают в ходе кропотливейшего – шаг за шагом следующего за хроникой того времени – анализа повседневности, жизни общества во всех ее проявлениях – нравов, правовых и этических установлений, социальных идеалов, религиозной доктрины и учений мистиков, быта различных сословий, преимущественно городского населения, функций художественного производства. Как бы скептически ни относился Хейзинга к хронике того времени, он знакомит читателя прежде всего с ней, опасаясь, как бы тот не поддался одностороннему очарованию сохранившихся в небольшом количестве шедевров изобразительного искусства, не стал жертвой «оптического обмана»⁵. Во всех сторонах жизни выступают, по мере их анализа Хейзингой, глубокие противоречия: между характерами, психологией людей позднего Средневековья и социально-этической регламентацией их жизни, между идеалами, в первую очередь рыцарства, и политической реальностью. С дисфункциональностью социально-политической жизни парадоксальным образом, как показывает Хейзинга, сочетается значительное идейно-духовное единство всей гигантской консервативной машины, какую представляет собой организация общества позднего Средневековья, с чудовищно разветвленной и цепкой системой его представлений. При всем том, что общество это движется к близкой гибели, причиной которой, по Хейзинге, является исключительно внутренний кризис, истощение духовного потенциала общества, оно сохраняет свой специфический облик до конца.

В центре внимания историка не столько сами политические акции, сколько коллективное сознание, соотнесение жизни общества с принятой им шкалой ценностей, с основополагающими идеалами («гиперболической идеей жизни» эпохи).

Хейзинга никогда не был и сторонником психологизирующей истории: проблемы общественного сознания рассматриваются им в рамках обобщенной задачи *типологизации исторической культуры*⁶. Важно указать на тот факт, что несколько позже по сходному пути пошел выдающийся реформатор западной исторической науки М.Блок, один из основоположников школы «Анналов», также в исследованиях по Средневековью обратившийся к социальной психологии⁷. Касаясь другой работы М.Блока, «Короли-чудотворцы» (также написанной позже «Осени Средневековья»), итальянский историк Овидио Капитани отмечает, что, как и Хейзинга, Блок здесь отводит существенное место стилю мышления, нравам, костюму и т.п., что, как он замечает, было направлено на преодоление традиционной западной историографии, отражало потребность исторической науки опереться на нечто более достоверное, чем только политические события и действия личностей⁸. (Ср. у Хейзинги: место костюма, моды, массовых зрелищ, символики, обычаев, обрядов, анализ цветовых гамм, место цвета, блеска в повседневном укладе, значение, придаваемое «озвученности» средневековой жизни, такой как перезвон колоколов, глава, посвященная исследованию символики смерти, «danse macabre», переживанию смерти, и многое другое). В свойственной Хейзинге и Блоку тенденции заменять изучение индивидуальных мотивов вниманием к коллективной психологии прошлых эпох итальянский исследователь справедливо усматривает стремление преодолеть неэффективность индивидуализирующей истории⁹.

Хейзинга не только историограф культуры (разумеется, понятие культуры при этом берется в наиболее широком смысле). Он рассматривает культуру, если употребить современный термин, как систему, в которой взаимодействуют экономика и политика, право и быт, нравы и искусство... Помимо того, Хейзинга – историк мировой культуры, что делает неизменным масштаб его работы, его анализа и суждений сравнительно-исторический взгляд на вещи, идет ли речь о куль-

турообразующих факторах во всемирно-историческом плане или о явлениях локальной истории. Этим отмечен, разумеется, и анализ западноевропейского Средневековья; Хейзинга считает невозможным ограничиваться изучением этой эпохи как периода национальной истории, вообще считая условными такие жесткие деления «географического» порядка, как понятия «Западная Европа» или, шире, «Восток» и «Запад». Для Хейзинги всякая история есть история всеобщая.

Итак, Хейзингу трудно безоговорочно причислить к последователям немецкой исторической «индивидуализирующей» школы, к ранкеанству. Признание в качестве основы современной истории предшествующих культур, их исследование обуславливают в глазах Хейзинги необходимость обращения к эпохам большой длительности, что ведет к проектированию им масштабных структур. Самая глобальная среди них – «Homo ludens»; как бы ни была она насыщена эмпирическим историческим материалом, это – конструкция культурантропологии, неизбежно опирающаяся на все смежные дисциплины: этнографию, историческую психологию, социологию, лингвистику, фольклористику и т.п., – конструкция, уже не довольствующаяся привычными методами историографии, ее языком. Глобальное исследование роли мифов, фантазии в мировой цивилизации, игры как всеобщего принципа становления человеческой культуры¹⁰ – как далеко это было от традиционного историзма! Не случайно имя Хейзинги называлось в одном ряду с именами М.Мосса и К.Левистроса; отмечалось значительное влияние на него «отца» культурантропологии Э.Тейлора.

Нельзя не согласиться с тем же О.Капитани, утверждавшим в предисловии к изданию работ Хейзинги в 1974 году: «То, что казалось «странным» в его историографическом методе (в сравнении с историографией XIX века), сегодня может быть охарактеризовано как определенная прелюдия к междисциплинарным исследованиям, к неевропоцентристской направленности исследований (что в настоящее время не

только «концептуализировано», но и переживает стадию экзальтации)»¹¹. Однако Хейзинга не пытался традиционное и новое синтезировать в теории. Это дало повод еще в 1930-е годы характеризовать его взгляды как «поразительно отстаые», «безнадежно устаревшие» либо считать, что вопреки общепринятому мнению Хейзинга скорее всего имел в виду «другую историю» («une autre histoire»), историю, какой ее стали обосновывать в качестве новой науки М.Блок и Л.Февр, школа «Анналы»: как исследование социально-исторических процессов, отношений, структур.

Однако и с этим трудно полностью согласиться. В действительности то, к чему Хейзинга шел практически, не нашло прямого отражения в его высказываниях. Конечно, Хейзинга не мог не осознавать своей близости к новым принципам исследования истории, таким, как типологизация и обобщение, системно-структурный анализ и др. Вот его собственное определение сути исторического подхода (как мы видели, вполне реализованного в «Осени Средневековья»): «История всегда говорит в понятиях формы и функции, даже там, где она отнюдь не руководствуется программой морфологического анализа»¹². Главное в истории как познании – это осмысленное упорядочение фактических данных, задача историка – дать увидеть взаимосвязи в прошлом, набрасывать формы, в которых становится интеллигибельной минувшая история. Иными словами, Хейзинга в этом вопросе близок к «Анналам» и, в плане истории культур, к шпенглеровской идее морфологического анализа историко-культурных ценностей¹³. Тем не менее, говоря о методе, Хейзинга всегда высказывался в пользу традиционного событийного историописания немецкой школы как наиболее соответствующего природе предмета. Он неизменно верен «ремеслу историка», как его понимали Ж.Мишле и Л.Ранке; менее всего он, по-видимому, помышлял о том, чтобы наметить теоретические принципы «d'une autre histoire». Более того, Хейзинга считал, что в XX веке история, в основе своей не потревоженная дебатами о методе, продол-

жала идти прежним путем, полностью отвечавшим ее существованию, тому, чего ожидало от нее общество¹⁴.

И все же нельзя не заметить новизну и своеобразие уже в самом подходе Хейзинги к проблеме формулирования тех или иных определений; в них он словно стремится снять пределы каждого из направлений, что сказалось в парадоксальной «глобальности», емкости, в явной некатегоричности его формулировок. Они как бы «растворены» в новой атмосфере восприятия истории как универсальной атмосфере мировой культуры. «История» словно вынесена в мир, вовне, она открыта всему¹⁵. Руководствуясь идеей о глубокой зависимости истории от других форм знания и культуры, Хейзинга стремится изгнать из исторической науки, как ее понимают его коллеги из среды университетской профессуры, дух догматизма и самодовольства, изоляции от живой жизни, закрывающей исторической науке «дверь в культуру», пренебрежения к достижениям смежных наук.

Так, выступив против схоластических дефиниций предмета истории¹⁶, Хейзинга в статье «Об определении понятия истории» (1929) обосновывает собственное понимание проблемы: «История – это духовная форма, в которой культура отдает себе отчет о своем прошлом»¹⁷.

Сформулированные Бернхеймом, Бауэром и другими определения предмета истории Хейзинга считает непригодными уже потому, что под выдвинутые ими критерии научности, необходимые для современного познания, не подходит большинство историков прошлого, таких как Геродот, Григорий Турский, Жуенвиль, Виллани, Мишле (хотя более или менее подходят Фукидид и Макиавелли). Подобные определения «оставляют в сенях дома истории» не менее подлинны самоотчеты других культур, которые в другие эпохи вполне выполняли свою функцию рассказа истории. В минувших культурах такой формой самоотчета были миф, повествование у примитивных племен, хроника, песни трубадуров и т.д.

Иными словами, Хейзинга стремится дать такое определение истории, которое позволило бы охватить – со времен возникновения цивилизации – всю практику осознающей себя, повествующей о себе в самых различных формах культуры (по определению Хейзинги, отнюдь не всякое прошлое есть для его носителя история: «прошлое лишь в той мере может стать для культуры историей, в какой оно вразумительно для нее»)¹⁸.

Хейзинга одним из первых воплотил в своих теоретических принципах идею, которая стала доминантой *Kulturgeschichte* и других форм исторического исследования в XX веке: идею обусловленности исторического познания той культурой, к которой принадлежит историк. «Придание формы прошлому» в качестве сути истории, историописания – всегда производится в соответствии с миропониманием данной культуры, в соответствии с традицией.

Однако если к культурным эпохам в истории следует подходить с их собственными критериями, то в чем в таком случае заключается нравственная ценность исторического познания, которой Хейзинга придает огромное значение? Ее ученый видит в том, что историческое познание, как и другие виды знания, выражает ориентированность человека, человеческой цивилизации на истину (и в этой вере в возможность достижения подлинного знания, истины – глубокое, сущностное отличие позиции Хейзинги от чреватого нигилизмом релятивизма его времени): история, пишет Хейзинга, так же приобщает человека к истине, как философия, как естественные науки. Нравственный смысл истории – в расширении горизонта субъекта познания: историка, общества, культуры, поскольку истинный и единственно надежный прогресс человеческой цивилизации заключается в избавлении от предрассудков, пристрастий, неизбежных ввиду ограниченности культурной зоны, в которой существует то или иное общество.

Нельзя понять взгляды Хейзинги на задачи историка, не уяснив себе его отношение к нравственному сознанию, его веру в нравственную миссию историка. Хейзинга подчеркивает:

«Сила и ценность этого духовного стремления (постичь мир в прошлом и через прошлое – Г.Т.) и его продукта, истории, заключена в отличающей их совершенной серьезности. Это абсолютная потребность: перейти к истинному познанию действительно случившегося, даже если мы осознаем недостаточность средств»¹⁹. Однако нравственный смысл истории заключается не только в этой познавательной ценности, но и в том, отмечает Хейзинга, что мы постоянно применяем к прошлому понятия добра и зла, и это прекрасно выразил Буркхардт, говоря о прагматической ценности истории: «стать не столько умными (в другой раз), сколько мудрыми (навсегда)».

Определяя историю как орган культуры, Хейзинга оценивает ее как науку в самой высокой мере общественную. История всегда – в гуще жизни²⁰, она и писалась всегда там, где данный исторический период имел свой духовный центр: это агора, монастырь, королевский двор, кабинет, издательство и т.п. Поэтому ее поворот к школе, ее превращение в академическую дисциплину (прежде всего в Германии в XIX веке) он рассматривает как определенный урон, поскольку история оказалась лишенной непосредственного контакта с жизнью культуры – национальной и мировой. Хейзинга исходит из зависимого характера исторической науки. В отличие, например, от естественных или филологических наук она никогда не может быть самодостаточной, она должна опираться на все иные области знания и культуры.

Взгляды Хейзинги на задачи и характер историографии отличались до тех пор несвойственной исторической науке демократичностью, абсолютным непризнанием какой-либо элитарности либо эзотеричности исторического знания. Поскольку, по Хейзинге, историческое знание – это культурное самосознание, самоотчет общества, то если такое знание перестает быть доступным широким кругам общественности, всей образованной публике, оно теряет смысл²¹.

Хорошо чувствуя наличие общей почвы с социологией, Хейзинга с ней размежевывается, подчеркивая, что структура

и функции социальных феноменов, неизменно остающиеся в центре внимания исследователей, являются для социологии лишь парадигмами, тогда как «история культуры рассматривает явления в их собственном характерном значении»²². Историк культуры «не стремится вывести из этих явлений общие правила для познания общества»²³. Хейзинга ищет путь от бесстрастия статичности (неприемлемой для него ни научно, ни морально) к серьезности историзма. Динамика истории – это «драматургия форм человеческого существования»; эта динамика носит либо эпический, либо драматический характер. Именно она в XX веке, по Хейзинге, переживает глубокий кризис.

Возникновение и распространение новейших методов исследования, прежде всего количественных, основанных на математизации метода исторического познания, Хейзинга объясняет изменением характера исторической действительности, вытеснением событий и действий индивидов безличностными экономическими процессами²⁴. История становится бесформенной, поскольку в истории динамичны не процессы – динамичны действия, прежде всего борьба за власть. Важное доказательство эмпирико-драматической сути истории Хейзинга видит в отличавшей ее до самого последнего времени способности быть воплощенной в изобразительном искусстве²⁵. В истории главное, по Хейзинге, ее наглядность: историю надо себе представить зрительно, прежде чем ее объяснять или подыскивать для этого соответствующую концепцию. Теперь же сам исторический процесс теряет свою постижимость в образах (с чем всегда была связана сущность истории как нарратива): некогда цветущее дерево осуждено на засыхание²⁶.

Итак, в определенном смысле Хейзинга «слишком» в истории; сам его концептуальный аппарат словно не приспособлен к охвату современности. Круг понятий, кристаллизовавшихся в его опыте историка, как бы замыкается, не включая в себя исторического опыта XX века, отторгая его (по Хейзинге, это век абсурда и заблуждений, опасного крена мыслей и по-

литики в сторону иррационализма; этот век мог погубить цивилизацию, в которую он внес, если не считать технических достижений, так мало)²⁷. Этот опыт Хейзинга не присоединял к привлекавшей его внимание истории тысячелетий человеческой цивилизации. Несомненный исторический пессимизм проявлялся в самой исторической концепции ученого, в консервативном характере многих его суждений об эпохе.

Не случайно в западной литературе о Хейзинге часто возникает вопрос: Хейзинга, историк, принадлежащий двадцатому веку, – современник нам или не современник? Так, например, известный итальянский историк Дж. Кантимори в своей серии критико-библиографических очерков «Историки и история» делает снисходительную поправку к суждениям тех, кто спорит с Хейзингой: они, замечает он, видят в нем своего современника; а между тем с ними говорит человек другой эпохи, другой культуры, которая для него – единственная, при том что он видит ее уходящей в прошлое. (Конечно, за этими словами нельзя не признать доли справедливости²⁸). Более осмотрительно высказывался О. Капитани: «Я бы рискнул назвать Хейзингу не-современным, если бы не боялся быть неправильно понятым...»

Очевидно, здесь недостаточно одних лишь споров о методе. Важно подчеркнуть и другое. Хейзинга – один из немногих мыслителей XX века, кто в тяжелый период реакции 30–40-х годов неизменно сохранял верность критериям и ценностям позитивной, *рационалистической* философии и историографии. Между тем вера в возможности истории подтачивалась и разрушалась не только позитивизмом и социологией; она опровергалась с противоположной платформы философскими направлениями, заявившими о несостоятельности историзма, научного и объективного, к которому тяготел XIX век. С этих позиций на историю повели страстное наступление философия жизни и экзистенциализм. Э. Гуссерль, отождествив исторический подход с релятивизмом, отказал ему в способности постижения сущностного, то есть в возможности быть подлинным знанием; против исторической науки выступили

П.Валери, Ш.Пеги, Г.Марсель. Последний, в частности, отмечал: «Если и существует контакт человечества с прошлым, он осуществляется не через историка». Между тем именно в этот период буржуазная философско-историческая мысль вступила в полосу опаснейшего кризиса; некоторые из ее радикальных тенденций предшествовали распространению идеологии фашизма. Давая в 1935 году диагноз эпохи в книге «В тени завтрашнего дня», Хейзинга, в отличие от большинства современных ему западных идеологов, видит причины кризиса не в «болезни рационализма», якобы подточившего многовековую культуру Запада, а в чуме охватившего общество иррационализма. Иррационализм в политике, в международных отношениях привел к действиям на грани безумия, ко все возрастающей угрозе войны. Хейзинга, наследник традиций Гуго Гроция, подвергает резкой критике концепции международного права, «внеморального государства» Г.Фрейера, К.Шмидта и других идеологов нацизма, он изобличает природу псевдонаучных политических и правовых доктрин фашизма, нелепые и опасные идеологические домыслы.

Двадцатый век, подчеркивал Хейзинга, сделал историю как никогда прежде орудием лжи на уровне государственной политики; никакая восточная деспотия в своих фантастических «свидетельствах» не обращалась с историей так, как это делает современное государство. «Здесь взгляд намеренно затуманен демагогическим смещением религии, мифологии и науки»²⁹. «Историческое сознание нашего времени, – не уставал предупреждать Хейзинга, – должно быть бдительным, дабы не были воздвигнуты от имени истории кровожадные идолы, которые поглотят культуру!»³⁰.

Быть бдительным – все, что делалось Хейзингой-ученым, делалось под этим знаком. Хейзинга считал невозможным быть историографом настоящего, но как историк ставил на службу современности всю свою огромную эрудицию, опыт исследователя судеб мировой цивилизации. Тезис об «абсолютной серьезности» обращения специалиста к истории вы-

ражает непоколебимую веру Хейзинги в миссию историка, в его ответственность перед будущим. Именно этим объясняется факт, что по острейшим политическим вопросам своего времени Хейзинга занимал позицию, ничего общего не имеющую с отстраненностью, «нейтральностью», приспособленчеством. Главным среди этих вопросов для него всегда оставался вопрос о войне. Взгляд на войну одного из самых выдающихся историков XX столетия особенно поучителен; Хейзинга не устает в своих трудах подчеркивать не только бесчеловечность войн, уже грозящих самому существованию цивилизации, но и их абсолютную абсурдность: «...Вера в средства, чья бесполезность очевидна как божий день, не заслуживает иного названия, как предрассудок»¹¹.

Вера в возможность эффективной войны в современных условиях, по Хейзинге, самое распространенное и самое страшное заблуждение. Всеобщая воинская повинность и обязательная военная служба, тяжелое государственное бремя, а также совершенствование средств ведения войны, писал Хейзинга, уже сделали войну бессмысленной. Если успехи техники начиная с середины XIX века внушали веру в эффективность таких средств, то с конца столетия, по мере того, как баснословно росла их разрушительная мощь, эффективность оказалась сведенной к нулю. «Человечество более не в силах выносить современную войну, которая может только искалечить его, но не может дать мира»¹², – предупреждал Хейзинга в 1935 году. На протяжении всей своей деятельности Хейзинга разоблачает такие порождения политического сознания, как расизм, «гипернационализм», фашизм, как дикая, опасная абсурдность милитаристских упований.

Итак, возвращаясь к полемике вокруг трудов и позиции Хейзинги, можно признать обоснованность некоторых упреков в его адрес. Например, того, что в своих исследованиях, в том числе и по западноевропейской истории, Хейзинга часто ориентируется на факторы непервостепенные (Э.Гарин, Д.Кантимори¹³), и ряда других; однако лишен смысла упрек,

будто он «ни на чьей стороне – только на своей, только на стороне независимой культуры» (Моранди). Сказать так – значит превращать в абстракции понятия, имевшие совершенно конкретное историческое содержание: «только на своей стороне» антифашист Хейзинга оставался в нацистском концлагере, а «только на стороне независимой культуры» был в эпоху, когда, по меткому определению самого Хейзинги, культура оказалась «надолго загнанной в тюрьмы Европы».

Хейзингу не удалось заставить замолчать. В концлагере и в ссылке, как уже отмечалось, он написал работу «Поруганный мир», содержащую критику эпохи и очерки политической истории, права, сравнительно-исторический анализ понятий «культура» и «цивилизация». В этот же период им написана книга «Культура Голландии в XVII веке», ставшая примером замечательного синтеза в исследовании различных сторон культуры, жизни и общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Это книги «В тени завтрашнего дня» («In de schaduwen van morgen», Haarlem, 1935) и «Поруганный мир» («Geschonden Wereld», Haarlem, 1945). Предисловие к французскому изданию работы «В тени завтрашнего дня» написано Г.Марселем.

²Не случайно выдающийся американский социолог, историк и теоретик культуры Льюис Мамфорд оказался под большим воздействием идей Хейзинги. В связи с предпринятой им самим критикой современных технократических структур, Мамфорд с восторгом встретил и развил тезис Хейзинги о возникновении культуры на основе игры; как и для Хейзинги, для Мамфорда «по ту сторону» технизированной цивилизации вырисовывались антропологическая утопия, картины счастливой символизации окружающего, вечной поэзии, эротической игры в условиях вечного мира. В этом же направлении утверждал приоритет игры, воображения, свободно принятых правил и Г.Маркузе, противопоставляя естественное игровое начало авторитарному принуждению со стороны ор-

ганизационных структур государства. Однако необходимо заметить, что сам Хейзинга был далек от столь радикальной политизации своей концепции.

¹Например, швейцарский историк К.Кёстер, биограф Хейзинги и автор вводной статьи к собранию его работ по теории, считает, что Хейзинга творчески, самобытно воспринял идеи немецкой юго-западной школы. При этом, однако, сами историки на Хейзингу сколько-нибудь значительного влияния не оказали, хотя он восхищался Буркхардтом, высоко ценил А.Пиренна. (См.: *Köster K. Jochan Huizinga (1872–1945). Oberursel, 1947*).

²Так, один из важных факторов падения Бургундского герцогства Хейзинга усматривал в своеобразии личности Карла Смелого, в его стремлении любой ценой воплотить в своей жизни рыцарский идеал, в обусловленных безрассудной отвагой политических просчетах. Очень существенную роль Хейзинга отводил случайности.

³Хейзинга предостерегает от свойственного XX веку чрезмерного увлечения эстетическими впечатлениями, тенденции судить об историческом прошлом по сохранившимся произведениям искусства. Он подчеркивает противоречивость следа, оставленного «бургундско-фламандским веком» французского Средневековья, связывая это с глубоким жанровым различием свидетельств: одну картину рождают в нашем воображении уцелевшие шедевры живописи, совсем другую показывают нам хроники и поэты. Это возвышенная серьезность и глубокий покой братьев Ван Эйк и Мемлинга на фоне жестокости, мстительности, гордыни и ужасающей нужды, создаваемом жалобами поэтов и хронистов, – словно живопись, а с нею – народная песня «относились к зоне мира на краю этого кромешного ада...». В действительности все они были сторонами одной системы, одного мировоззрения (*Huizinga J. Le Déclin du Moyen Age. P., 1933* – Перевод произведения на французский язык был сделан Й.Хейзингой).

⁴Очевидно, с этим связаны адресованные Хейзинге упреки

в «антиисторизме» и «социологизме» в духе КЛампрехта, хотя сам Хейзинга занимал резко критическую позицию в отношении позитивистского учения Лампрехта, его упрощенческого, схематичного подхода к задаче типологизации эпох.

⁷См. Блок М. Апология истории, или ремесло историка. М., 1986, 2-е изд. Прим. и статья А.Я. Гуревича.

⁸*Huizinga J. La scienza storica. Introduzione di O. Capitani. Roma – Bari, 1974, P. XXIII.*

⁹Говоря о судьбе раннего произведения М.Блока, А.Я. Гуревич отмечает, что «Короли-чудотворцы», с их специфической, новой проблематикой – «широким, интенсивным изучением ментальности», ритуала, верований, символов, фольклора – встретили холодный прием среди историков, «большинство которых тогда еще не было подготовлено к такого рода постановке вопроса», хотя ныне представители «новой исторической науки» ссылаются в первую очередь именно на эту работу Блока (См. Гуревич А.Я. М.Блок и «Апология истории», в указ. соч., с. 211). Тем более неудивительно, что, по единодушному мнению коллег Хейзинги, в «Осени Средневековья» речь шла «не об истории».

¹⁰Баткин Л.М. справедливо подчеркивает значение выделения Хейзингой игровой стороны культуры для разработки семиотического и системного подходов к культуре. (См. Баткин Л.М. Йохан Хейзинга. – СИЭ, т. 15. М., 1974, с. 564–565).

¹¹*Capitani O. Introduzione., p. X.*

¹²*Huizinga J. Wege der Kulturgeschichte. Studien. München, 1930, S. 56.*

¹³Критики упрекали Хейзингу в том, что он «принял Шпенглера слишком всерьез»; но он действительно принял Шпенглера всерьез и как культуролог не мог иначе, совсем по-иному он отнесся к шпенглеровской идее истории. Главный порок ее Хейзинга справедливо видит в том, что Шпенглер «бездумно проделал путь, который ведет от морфологии к мифологии» (*Ibid.*, S. 58).

¹⁴За период, истекший со времени этой борьбы, утверждает Хейзинга, история беспечно продолжала свой путь, не смущаемая требованиями методологического порядка, которым она по своей природе никогда не могла достаточно удовлетво-

ритель. Ее суть не изменилась, характер ее продукции остался тем же (См. *Huizinga J.* Op. cit., S. 22). Так, вопреки всем дебатам, вопреки Лампрехту, социологии, главным делом истории к началу XX в., пишет Хейзинга, оставались констатация и описание единичного и особенного, независимо от того, будут это называть наукой или нет. Этот подход вскоре получил ценную поддержку из лагеря философии: Риккерт и Виндельбанд подтвердили самостоятельную ценность методов *Geisteswissenschaften*, которые могут быть не точными и не строго понятийными.

¹⁵Много позже Хейзинги Ф.Бродель, ведущий представитель следующего поколения школы «Анналов», писал: «Историки нового типа внимательно следят за всеми науками о человеке. Именно это делает границы истории такими расплывчатыми, и интересы историка – столь широкими» (Цит. по кн.: *Барз МА.* Категории и методы исторической науки. М., 1984, с. 7).

¹⁶В частности, данных Э.Бернхеймом (немецкий историк, много занимавшийся проблемами методологии исторического исследования), Бауэром и другими.

¹⁷В сб.: *Huizinga J.* Im Bann der Geschichte. Leiden, 1941, S. 104.

¹⁸*Ibid.*, S. 102.

¹⁹*Huizinga J.* Op. cit. S. 100.

²⁰И в этой связи всегда существовала реальная проблема: трудность вычленения «собственно исторического» из повседневной жизни, трудность обособления истории в качестве самостоятельной дисциплины из сферы обыденных интересов, обыденного мышления.

²¹Хейзинга порицает массово-популяризаторские тенденции в распространении знаний, но это связано с его неизменной критикой западной массовой культуры. По его глубокому убеждению, история уже сама должна быть понятной, связной, доступной каждому образованному человеку.

Хейзинга, чья эрудиция и профессионализм историографа не имеют себе равных, в принципе считает профессионализм в истории далеко не всегда обязательным. История – область от-

крытая, доступная всем, и в ней надо поощрять даже скромный опыт любителей прошлого; дилетант в истории, отмечал Хейзинга, фигура желанная. В то же время, положительно относясь к скромному опыту неспециалистов, Хейзинга непримирим к создателям беллетризованных форм изложения истории, к проникновению в историю «тroyанского коня эстетики» (из современных ему писателей это прежде всего А. Моруа).

²²*Huizinga J. Wege der Kulturgeschichte*, S. 56.

Не надо, однако, думать, что Хейзинга не ценил достижений социологической мысли (в том числе и идей позитивизма XIX в.) как определенного вклада в историческую науку.

²³*Ibid.*

²⁴Конечно, пишет Хейзинга, люди – участники экономических процессов, но они не выступают в этих процессах в качестве субъектов; образ человека отступает на задний план. Сейчас лишь при политических поворотах человек целиком вновь оказывается в фокусе истории. Видя в современной Америке (речь идет об Америке 1930-х годов) страну исключительно экономических процессов, Хейзинга утверждает, что истории как таковой в ней больше не существует.

²⁵Жанр исторической картины, пережившей свой расцвет в первой половине XIX века, перестал служить отражением исторической действительности. Наше коллективистское сознание, полагает Хейзинга, препятствует восприятию процессов как сцен с действиями индивидуальных персонажей.

²⁶Не потому ли, говорит Хейзинга, наш неистребимый исторический инстинкт все больше устремляется на периферию восточины Клио – в археологию, этнографию, религиоведение, историю искусств – науки, которые, без сомнения, относятся к истории, но все же не являются историей.

²⁷Правда, отмечает С.С. Аверинцев в статье, прекрасно воссоздающей облик ученого, «профессиональное внимание историка ко всей противоречивой феноменологии конкретного материала не позволяло ему успокоиться на представлении о тотальном упадке, на безапелляционных формулах, подменяющих ре-

альный кризис некоей разновидностью апокалипсического мифа. Весь «темперированный» склад мысли Хейзинги исключал увлечение «Schlagwörter» (Аверинцев С.С. Культурология Йохана Хейзинги. – «Вопросы философии», 1969, № 3, с. 173).

²⁸См.: Cantimori D. *Storici e storia. Metodo caratteristiche e significato del lavoro storiografico*. Torino, 1971, p. 360. Надо отметить, что вклад итальянских историков в изучение наследия Хейзинги весьма значителен и интересен.

²⁹*Huizinga J. Im Bann der Geschichte*, S. 58.

³⁰*Ibid.*

³¹*Huizinga J. Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*. Paris, 1939, p. 195.

³²*Ibid.*, p. 193.

³³Впрочем, Кантимори, как и вышеназванные историки, восхищается принципиальностью, большим мужеством ученого, проявленным в дни, когда «тьнь завтрашнего дня стала мраком над его родной страной сегодня».

СОЧИНЕНИЯ

Herfsttij der middeleeuwen. Studie over levens-en gedachtenvormen der 14 en 15 eeuw in Frankrijk en de Nederlanden. Haarlem, 1919; *Erasmus*. Haarlem, 1924; *Homo ludens*. Haarlem, 1938; *Mein Weg zur Geschichte*. В., 1947; *Осень Средневековья*. М., 1988; 1995; *Homo Ludens. В тени завтрашнего дня*. М., 1992; *Homo Ludens. Статьи по истории культуры*. М., 1997.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С.С. Культурология Йохана Хейзинги. – Журнал «Вопросы философии», М., 1969, № 3; *Тавризян Г.М.* Освальд Шпенглер, Йохан Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989; *Тавризян Г.М.* Позднее Средневековье как культурная эпоха и проблема Возрождения в трудах Й.Хейзинги. – В книге: *Историко-философский ежегодник 1988*. М., «Наука», 1989; *Kaegi W.* *Das historische Werk Johan Huizingas*. Leiden, 1947; *Köster K.* *Johan Huizinga. 1872–1945. Oberursel*, 1947.

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕТРАДИ



ФИЛОСОФЫ ДВАДЦАТОГО ВЕКА

КНИГА ВТОРАЯ

Редактор А.А. Алексеевский

Организация печатных процессов М И Попова

Художественное оформление и макет И В Балашов
Художественно-технический редактор И Э Орловская

Обработка иллюстраций А.Е. Ванин

Корректор О Э Манько

Подготовка иллюстраций и компьютерная верстка –
издательство «БЕЛЫЙ БЕРЕГ»

Книга написана при поддержке РГНФ Проект № 01-03-00118

Философы двадцатого века. Книга вторая – М Издательство
«Искусство XXI век», 2004, 383 с илл

ISBN 5-98051-014-1

В книге западная философия минувшего столетия рассматривается через призму интеллектуальных биографий ее крупнейших теоретиков. Характеризуется творчество Т. Адорно, А. Айера, М. Бубера, А. Гелена, Н. Гудмена, Д. Деннета, У. Куайна, Э. Левинаса, Х. Патнема, Б. Рассела, Р. Рорти, Х. Сьюбири, П. Тиллиха, М. Унамуно, Й. Хейзинги.

Для научных работников, аспирантов и студентов специализирующихся в гуманитарных дисциплинах, а также широкого круга читателей, интересующихся проблемами современной философии и культуры.

Подписано в печать 26.04.2004. Формат 84x108/32

Гарнитура Garamond. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Тираж 2000. Заказ 1298

ООО Издательство «Искусство XXI век»
103626 Москва, Б. Черкасский пер. 15-401
Тел./факс (095) 925 91 78

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости»
105005 Москва, ул. Фр. Энгельса 46

ISBN 5-98051-014-1



9 785980 510145 >