



УДК 165.64(410.5)

ББК 87.3(4Вел)

«ПРИРОДА», «ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ», «РЫНОК»: БРИТАНСКИЙ ЭМПИРИЗМ XVII–XVIII ВЕКОВ В ПОИСКАХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УНИВЕРСАЛИЙ

Д.Р. Яворский

В статье излагаются результаты историко-философского исследования, посвященного выявлению социокультурного содержания понятий «природа», «здоровый смысл» и «рынок». Текст состоит из двух частей. В первой автор представляет читателю теоретический фундамент своего исследования, который им обозначен как «социально-философская теория фетишизма». Во второй части теоретические положения, заявленные автором, получают апробацию на конкретном историческом материале.

Ключевые слова: эмпиризм, английская философия, социокультурные универсалии, натурализм, Шотландская школа, духовная культура.

Трактовка философских и научных концептов как «превращенных форм» или «фетишей» социальной реальности, а именно она лежит в основе данного исследования, имеет солидную традицию и не нуждается в дополнительном обосновании в узких рамках статьи; критика или апология этого подхода – предмет особого обсуждения. И все же представляется целесообразным сделать ряд теоретических констатаций для того, чтобы привести в соответствие «оптики» автора и читателя ¹.

Социально-философская теория фетишизма (которую следует отличать от психологической и религиоведческой) опирается на специфическое понимание природы и происхождения человеческого общества: в отличие от животного коллектива, который существует в силу доминирования одной особи над другими, сообщество людей живет благодаря тому, что оно представлено в сознании его членов; и представлено оно не как простой агрегат индивидов, а как неделимое целое. Эта целостность, в свою очередь, существует в сознании благодаря символической репрезентации, когда какая-либо часть реально-

сти выделяется в качестве носителя существенных свойств социального целого, то есть фетишизируется. Коллектив как целое могут олицетворять люди (вождь, царь, президент), тотемные (священные) животные, предметы (эмблема, греб, флаг), слова (этнонимы, соционимы, такие как род, племя, клан, нация, человечество) и т. п.

Чем сложнее устройство общества, тем более изощренный характер принимает его символическая репрезентация. В социокультурных системах с высокой степенью дифференциации (сословной, профессиональной, классовой) коллективное целое может быть представлено в виде сложной комбинации образов и понятий, которая описывает универсум. К таким комбинациям можно отнести мифологические системы, религиозные, философские доктрины, фундаментальные научные концепции.

Особое внимание в этой связи привлекают универсалии, которые в свернутом виде содержат сведения о характере всей социокультурной системы. Как правило, именно к таким универсалиям («бытие», «Бог», «космос», «универсум», «природа» и т. п.) апеллируют в критических ситуациях носители культуры для обоснования ее единства, при этом не всегда распознавая их фетишистского характера ².

Редукция смысла отвлеченных понятий к социальной реальности как исследовательский прием, на наш взгляд, обладает высоким эвристическим потенциалом для понимания целого ряда явлений в истории философии, таких как смена философских парадигм (при их равноценности по критериям логической и эмпирической оснащенности), появление в философском обороте новых и забвение бытовавших категорий. При этом она не вынуждает исследователя отказываться от иных стратегий интерпретации исторического материала и служит дополнением к другим методологическим приемам. В данной статье предпринимается попытка применить этот подход для выяснения социокультурного содержания понятий «природа», «здравый смысл» и «рынок» в британской философии XVII–XVIII вв. и, тем самым, для обогащения знаний об этом периоде и этой линии в западноевропейской философской традиции.

Как видно, применяемая здесь исследовательская стратегия требует соотнесения изучаемых философских построений с культурно-историческим контекстом. Поэтому рассмотрение понятийного аппарата британского эмпиризма Нового времени следует начать с уточнения устоявшегося положения о том, что новоевропейская культура является целостной культурной формацией (гештальтом), пришедшей на смену средневековой. Последовательное расположение этих формаций на историческом векторе подразумевает как их преемственность, так и различие. Преемственность состоит в том, что обе культуры (или оба исторических этапа) реализуют разными способами одну – универсальную – модель социокультурной целостности. Речь идет, с одной стороны, об известном стремлении средневековой Католической церкви к вселенской духовной гегемонии, к построению христианского мира (*Pax Christiana*, *Christendom*), а с другой стороны, о не менее очевидной тенденции западноевропейской культуры Нового времени к распространению своего экономического, культурного и политического влияния на все открываемые ею территории. Однако эти социокультурные модели представляют собой различные способы решения проблемы универсализации (глоба-

лизации) и предлагают для этого разные средства. Поскольку в фокусе данного исследования находятся процессы, протекающие в сфере духовного производства, постольку внимание следует сосредоточить не на политических и экономических, а на символических средствах.

В средневековой Западной Европе символическая поддержка универсальных амбиций культуры обеспечивалась теологическими средствами. Символическая репрезентация социокультурной целостности *Pax Christiana* осуществлялась при помощи так называемого теоцентризма. Все сущее, в том числе и в социальном его измерении, рассматривалось как изначально (или по сути) единое, залогом чему является единство Бога, однократность миротворения, общность предка в лице библейского Адама и исторической судьбы всех народов. Важнейшую, если не центральную, роль в работе этой символической модели играло учение об Искуплении, которое подразумевало единство «человеческой природы», оскверненной первородным грехом, и уникальность Спасителя, чья жертвенная смерть и пролитая кровь восстанавливает поврежденную природу и создает условия для ее преображения. В рамках этой символической системы рознь между людьми предстает космическим дефектом, а не проявлением вечного закона (как это было, скажем, у Гераклита). В таком случае универсальные амбиции Католической церкви – как утверждалось, носительницы неповрежденной христианской традиции – суть онтологически и теологически обоснованное стремление к исправлению этого исторического дефекта.

Однако в период позднего средневековья универсальный проект западного христианства столкнулся с мощным и, как оказалось, роковым историческим вызовом. Прежде всего стало ясно, что силовое решение проблемы вселенской интеграции несостоятельно: крестоносное движение на Восток (как мусульманский, так и православно-христианский) иссякло, более того, на восточных рубежах Запад вынужден был перейти к обороне перед лицом турок-османов; присоединение православия к Риму под видом унии потерпело неудачу и высветило в исторической перспек-

тиве рождение нового субъекта европейской политики – России. Не оправдала надежд Римской церкви и попытка философов-доминиканцев унифицировать католическую теологию на основе христианизированного аристотелизма: многие западноевропейские университеты сошли с *via antiqua* Фомы Аквинского и стали на *via moderna* Уильяма Оккама. Сосредоточив основные ресурсы на внешней экспансии, Католическая церковь упустила контроль над состоянием дел внутри Западной Европы, что обернулось серией религиозных расколов: Великой схизмой 1378–1417 гг. и Реформацией. Медленно, но верно в сознание интеллектуальной элиты Запада стала проникать мысль о невозможности обосновать универсализм конфессиональными средствами и о необходимости искать символы единства за пределами теоцентрического лексикона.

В условиях упадка теоцентризма начинает формироваться новое консенсусное символическое поле – *натурализм*, центром которого стало понятие природы. Генератор этого поля – интуиция *единства природы*; на фоне этого единства взору открывается борьба культур, народов, государств, церквей. Вывод напрашивался сам собой: религий много – природа одна, религии разделяют – природа объединяет. Разумеется, эта интуиция появилась не в одночасье: в ожидании своего времени она ютилась на периферии интеллектуальной жизни средневековой культуры, в тени схоластического теоцентризма; и только эскалация межконфессиональных конфликтов побудила вывести ее на свет.

Под прикрытием ренессансного пантеизма натурализм отвоевывает себе плацдарм в поле европейской философии. Рождающееся естествознание формирует новую картину мира, основанную на импликациях единства природы, изотропности и изохронности ее законов. Правоведы и моралисты отделяют божественное от естественного в законах и нравах, а затем приступают к обоснованию автономии естественного. Художники и литераторы создают визуальный образ природы и наделяют его эстетическим содержанием. Философы, синтезируя достижения естествоиспытателей, правоведов, моралистов и художников, формируют новое понятие природы как совокупного сущего, отыскивают в

природе основания морали, религии, права, познавательной деятельности (подробнее об этом см.: [7]).

Народы Британских островов частично разделили судьбу континентальной Европы, частично столкнулись с неизвестными другим вызовами и шансами. Кризис принципов и символической модели единства, выработанных средневековой культурой, они в полной мере ощутили на себе в эпоху Реформации, когда по инициативе короля английская церковь разорвала каноническую связь с Римом, став, таким образом, обособленной, национальной – Англиканской. Помимо вызванного этим разрывом конфликта между сторонниками папской и королевской церквей, конфессиональная жизнь страны усложнилась появлением многочисленных приверженцев кальвинизма – пуритан, образовавших самостоятельные конгрегации и общины, которые враждовали и с католиками, и с англиканами, и друг с другом. Эта смута достигла кульминации в период Английской буржуазной революции 1640–1688 годов. Общность веры была бесповоротно утрачена и сменилась изнурительными, а в некоторых случаях и безысходными религиозными конфликтами. Стало ясно, что апелляции к религиозным ценностям и оперирование религиозной символикой не только не способствуют укреплению социальных связей, но напротив, провоцируют усиление разногласий и обострение противостояния.

В этой ситуации предпринимается попытка обойтись без символических посредников и прорваться к самой социальной ткани, к непосредственности межличностных взаимодействий, сумма которых давала бы в итоге социальное тело. Так возникает идея «общественного договора». Однако призрак основополагающего прямого социального действия ускользает в прошлое: «общественный договор» подобно мифическим космогониям описывает не наличное состояние, а время творения, к которому вернуться уже нельзя. Поэтому в поле зрения теоретиков общественных отношений снова начинают маячить символические посредники – социокультурные универсалии, способные, как могло показаться, вывести к скрытым основаниям социального единства.

Сначала новая британская философия, вслед за континентальной, обращается к символу «природа». Однако если континентальные мыслители, рассуждая о природе, имели в виду прежде всего совокупность универсальных антропологических характеристик, сближающих людей, а также общую для всех среду обитания, в английской философии природа предстает в виде антагониста человека. Так, у Ф. Бэкона природа уподобляется крепости, которую человек должен взять приступом, используя в качестве штурмового орудия науку [1, с. 239]. В философии Т. Гоббса природа представлена в понятии «естественного состояния», то есть состояния всеобщей вражды [2, с. 93–97]. Таким образом, природа способствует интеграции людей в основном как негативный, внешний фактор.

В поисках внутренних и позитивных факторов единства британская философия обращается к гносеологии, пытаясь ответить на вопрос, каковы формы восприятий и суждений, дающие всеобщее и необходимое знание. Нетрудно усмотреть здесь связь между гносеологической и социокультурной проблематикой: «знание», «истина», «идея» и другие гносеологические категории суть превращенные формы всеобщего в межчеловеческих отношениях, и в этой связи они могут рассматриваться как социокультурные интеграторы.

Задачу выявления форм всеобщности с самого начала крайне усложнил Дж. Локк, подвергнув критике концепцию «врожденных идей». Предложенное им решение проблемы интерсубъективности знания оказалось слабее критического потенциала его же собственной философии, чем остроумно воспользовались его последователи – Дж. Беркли и Д. Юм. Они разрушили до основания фундаментальные для новоевропейской философии онтологические и гносеологические концепты – субстанцию и субъект. В особенности деструктивной оказалась критика Д. Юмом концепции субъекта, которая показала несостоятельность посылки Локка об общности «человеческих умов».

В ситуации гносеологического кризиса, чреватого, как казалось, социальным распадом, британский эмпиризм обращается к понятию «здорового смысла» (*common sense*). Уже само выражение «*common*

sense» красноречиво свидетельствует о тех надеждах, которые с ним могли связывать интеллектуалы.

Детальную разработку концепция «здорового смысла» получила у философов так называемой Шотландской школы и, прежде всего, у ее основателя Томаса Рида [4]. Рид показал, что преодолеть радикальный скептицизм Д. Юма можно только путем критики, тех оснований эмпиризма, которые были заложены Локком. Главным дефектом локковского эмпиризма шотландский философ считал его исходную посылку о том, что восприятие субъектов реальности опосредовано «идеями». Эта посылка, по его мнению, ничем не обоснована, и в противовес ей можно с той же силой убедительности выдвинуть тезис о возможности непосредственного восприятия. И если обе посылки имеют равные права на истинность (это признавал сам Рид), то следует искать внешний по отношению к ним критерий. Таким критерием, согласно Риду, и является «здоровый смысл».

Здоровый смысл, согласно Риду, – то, чем всякий человек (в том числе и философ) руководствуется в повседневной жизни. Повседневность и здоровый смысл составляют необходимые условия существования философа, которые тот не может игнорировать. Рид остроумно замечает, что если бы скептик действительно сомневался в существовании субъекта (себя) и объекта (внешнего мира), то ему бы не пришло в голову изложить свои выводы на бумаге и тем более сообщать их другим [4, с. 89].

Т. Рид, конечно же, блестяще справился с опровержением скептицизма, но заплатил за это широтой философского взгляда. Он прав в том, что философ должен принимать во внимание условия своего собственного философствования. Но проблема заключается в том, что эти условия являются исторически и культурно ограниченными, они составляют ситуацию «здесь и сейчас». По этой причине философия «здорового смысла» рискует принять установки одной культуры за всеобщие, что и произошло, когда Т. Рид попытался сформулировать априорные (гносеологические и этические) положения «*common sense*».

В духовной (религиозной, политической, правовой) культуре Англии проблема всеоб-

жности как проблема проявленности целого в частях ставится в контексте проблемы индивидуальной свободы и поэтому в конечном счете рассматривается как вопрос о том, какая минимальная мера всеобщности необходима для сохранения социально-культурной целостности и какую максимальную меру всеобщности возможно допустить, чтобы не нанести ущерб автономии личности. Английская революция принесла в жертву свободе джентльмена королевскую власть и религию. В этой связи «здоровый смысл» нельзя рассматривать как произвольную конструкцию философов, даже учитывая то обстоятельство, что те некорректно выдавали сугубо философскую конструкцию за понятие естественного языка, в котором якобы выражена недостающая философам мудрость непосредственного знания о мире. На самом деле, в социальной практике «здоровый смысл» приобретает весьма строгие формы общественно приемлемого поведения, культивируемого при помощи воспитания и контролируемого в жестких рамках «хороших манер». В этой связи требовало объяснения то обстоятельство, что провал попытки дать философскую экспликацию «здорового смысла» не вызвал наступления его социальной дисфункции.

К разгадке тайны устойчивости социальных связей при отказе от их идеологической поддержки английская философия приступила с помощью идеи «невидимой руки», предложенной Д. Юмом и разработанной его учеником и душеприказчиком А. Смитом.

Хорошо видно, как решение этого вопроса вызревает в этике Смита. В трактате «Теория нравственных чувств» моралист задается вопросом о том, возможно ли общество без взаимной симпатии людей. Ответ, данный им, открывал новые горизонты: «Общество все-таки может в подобном случае существовать, как оно существует среди купцов, осознающих пользу его и без взаимной любви» [6, с. 101]. Сложное переплетение корыстных мотивов образует, по мысли Смита, систему с обратной связью, осуществляющую саморегуляцию общества: «Повидимому, какая-то невидимая рука заставляет их принимать участие в таком же распределении предметов, необходимых для

жизни, какое существовало бы, если бы земля была распределена поровну между всеми населяющими ее людьми» [там же, с. 185].

В прославленном трактате «Исследование о природе и причинах богатства народов» А. Смит называет имя обладателя этой «невидимой руки» – рынок. При этом, как верно замечает автор исследования по истории идеи рынка П. Розанваллон, английский экономист существенно трансформирует привычное для его современников понятие рынка: рынок оказывается уже не локализованным пространством обмена, заключения торговых сделок, а моделью общества как такового, «оператором социального порядка», причем не только в границах государства, но и на международной арене [5, с. 92–93].

Таким образом, поиски социокультурных универсалий в британской философии, пройдя через конструирование натуралистического дискурса и размышления о содержании здравого смысла, увенчались появлением своеобразной символической модели, где центральное место занял концепт «рынок», а жизнь общества на всех его уровнях и во всех сегментах стала рассматриваться по аналогии с рыночными отношениями.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Для более детального знакомства с теорией социального фетишизма и ее обоснованием см.: [3, с. 12–29].

² Это отнюдь не означает, что все богатое содержание этих универсалий можно редуцировать к одной только социальной функции – они полифункциональны, как и полисемантически.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бэкон, Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1977. – 567 с.
2. Гоббс, Т. Сочинения в 2 томах. Т. 2 / Т. Гоббс. – М. : Мысль, 1991. – 748 с.
3. Пигалев, А. И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого) / А. И. Пигалев. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2003. – 354 с.
4. Рид, Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла / Т. Рид. – СПб. : Лаб. метафиз. исслед. филос. фак. СПбГУ : Алетей, 2000. – 352 с.

5. Розанваллон, П. Утопический капитализм. История идеи рынка / П. Розанваллон. – М. : Новое лит. обозрение, 2007. – 256 с.

6. Смит, А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М. : Республика, 1997. – 351 с.

7. Яворский, Д. Р. «Природа» как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма в западноевропейской философии / Д. Р. Яворский. – Волгоград : Изд-во ФГО ВПО ВАГС, 2007. – 164 с.

«NATURE», «COMMON SENSE», «MARKET»: BRITISH EMPIRICISM OF 17TH – 18TH CENTURIES IN SEARCH OF SOCIOCULTURAL UNIVERSALS

D. R. Yavorskiy

The article applies to the results of historico-philosophic study devoted to the sociocultural content of notions «nature», «common sense» and «market». The article consists of two parts. The first part presents theoretical basis of the study which the author describes as a «sociophilosophic theory of fetishism». The second part applies theoretical propositions to the particular historic material.

Key words: *empiricism, English philosophy, sociocultural universals, naturalism, the School of Scotland, spiritual culture.*