

№ 2(7)/2011

Российская Академия Наук
Институт Философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2011

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,
чл.-корр. РАН *Н.И. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат мед. наук *М.А. Пронин*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),
академик РАН *В.С. Степин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Доган Гёкмен.</i> Здравый смысл онтоэпистемологии Адама Смита в контексте картезианского скептицизма и агностицизма Юма.....	5
<i>А.А.Ивин.</i> Классический стиль мышления Нового времени.....	24
Письмо <i>Карла Поппера</i> Н.С.Юлиной от 1 сентября 1988 г.	40

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>Т.Б.Длугач.</i> Еще раз об априоризме Канта.....	45
Философия – это то, что структурирует человеческое бытие. Беседы с <i>Люком Бриссоном</i>	59
<i>Е.А.Самарская.</i> О трансформациях масс в поздних индустриальных обществах.....	78

ФИЛОСОФИЯ И РУССКАЯ ИСТОРИЯ

<i>В.В.Мильков.</i> Кирик Новгородец: грани творчества.....	91
<i>М.С.Киселева.</i> Интеллектуалы в православных монастырях конца XVI – XVII вв.	124
<i>В.К.Кантор.</i> О сошедшем с ума разуме. К пониманию контр утопии Е.И.Замятина «Мы».....	137

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>В.М.Карелин.</i> Опыт демаскировки гонений	157
Аннотации	167
Summary	170
Об авторах.....	173

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Doğan Göçmen</i> . Adam Smith's Common Sense Ontoepistemology in the Context of Cartesian Scepticism and Humean Agnosticism.....	5
<i>A.A. Ivin</i> . The Classical Mode of Thinking in the Modern Age	24
<i>Popper's</i> Letter to N.S. Yulina from 1 September 1988	40

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>T.B. Dlugach</i> . Rethinking Kant's a priori doctrine	45
Philosophy is What Structures the Being of Humans: an interview with <i>Luc Brisson</i>	59
<i>E.A. Samarskaya</i> . On Certain Aspects of the Transformation of Masses in Late Industrial Societies	78

PHILOSOPHY AND THE HISTORY OF RUSSIA

<i>V.V. Milkov</i> . Quiricus (Kirik) of Novgorod and His Work	91
<i>M.S. Kiseleva</i> . Intellectuals in Orthodox Monasteries at the Turn of the 17 th Century	124
<i>V.K. Kantor</i> . When reason goes out of mind. Towards the Understanding of Zamiatin's Dystopian Novel <i>We</i>	137

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>V.M. Karelin</i> . An Essay at Demasquing Persecution (a review).....	157
Summary	170

ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ ОНТОЭПИСТЕМОЛОГИИ АДАМА СМИТА В КОНТЕКСТЕ КАРТЕЗИАНСКОГО СКЕПТИЦИЗМА И АГНОСТИЦИЗМА ЮМА

Адам Смит не написал ни одной большой работы, специально посвященной вопросам эпистемологии, т. е. главные интересы его лежали скорее в области практической, нежели теоретической философии. Однако его труды пронизаны эпистемологической проблематикой, пусть и не выступавшей на переднем плане, а его «Эссе на философские темы» (*Essays on Philosophical Subjects – EPS*)¹ можно считать программной попыткой внести ясность в некоторые вопросы современной эпистемологии. Потребность в осмыслении современной эпистемологии для Смита, как и для Канта, была продиктована вызовом, который был брошен обществу распространением картезианского скептицизма и агностицизма Юма. Однако Смит выбирает совершенно другой путь к решению проблемы. В этом исследовании я намерен рассмотреть эпистемологию Смита, во-первых, в контексте декартовского скепсиса относительно значимости чувственного восприятия для теории познания и, во-вторых, в контексте агностицизма Юма, отрицавшего существование врожденных идей. Цель данной работы – представить основные эпистемологические принципы Смита.

1. Теория чувственного восприятия Смита, направленная против оснований картезианского скептицизма

Один из вопросов, который интересует Декарта в «Размышлениях», касается проблемы происхождения знания. Здесь он формулирует важные положения критики философии здравого смысла, исходя из способов ее представления, предложенных Аристотелем в работе «О душе». Аристотель показывает, как внешние и внутренние чувства могут служить развитию чувства реальности, и таким образом создает теорию восприятия, которую можно назвать теорией восприятия здравого смысла, исследующей проблему включения чувственного восприятия в теорию познания. Декарт выступил с критикой эпистемологического проекта Аристотеля по двум взаимосвязанным направлениям: первое относится к чувственному восприятию, второе – к значимости вторичных качеств для эпистемологии. Его критика достигает высшей точки, когда он предлагает считать врожденные идеи источником всех идей, предшествующими любому возможному опыту. Представляется, что своей эпистемологической теорией Смит отвечает на оба эти критические положения и стремится разработать новый подход к априоризму.

¹ *Smith A. Essays on Philosophical Subjects / Eds.: W.P.D.Wightman, L.G.Bryc. Liberty Fund: Indianapolis, 1982.*

1.1. Декартова критика теории восприятия здравого смысла

Достигнув в своих размышлениях уровня «мыслящего “я”», Декарт приходит к заключению, что разум (и его интуиция) является единственным надежным источником знания. Он применяет этот принцип к «телам, которых мы касаемся и которые мы видим»². Рассмотрим, говорит он, не «тела вообще, так как восприятие общего является более сложным случаем», рассмотрим конкретное тело из воска. Когда воск свеж, он сладок на вкус и пахнет цветами; его цвет, форма и размер – определены; его тело – холодное и жесткое; и, если воск в таком состоянии проскальзывает между пальцами, то он производит звук. Теперь поднесите его к огню: вкус его теряется, запах улетучивается, меняется его цвет, его форма и размеры, и, в конечном итоге, он разрушается. И это уже теперь не жесткий и холодный кусок воска, а теплая жидкая масса, которую в руках держать трудно и которая, если и застревает между пальцами, то никакого звука уже не издает. Теперь скажите мне: тот ли это самый кусок воска?»³ – спрашивает Декарт. И отвечает: да, это тот же самый кусок воска. А что теперь можно сказать о его формах и качествах, которые мы только что ощущали нашими внешними чувствами (обычно определяемыми как первичные и вторичные качества)? Они все изменились, но тем не менее воск остался воском. Если мы рассмотрим внимательно воск, прошедший через определенные изменения, и абстрагируемся от всех тех внешних качеств, которые ему не принадлежат, останется только «нечто легко растягивающееся, гибкое, легко поддающееся воздействию»⁴.

А что значит быть «гибким» и «изменяющимся»? Что теперь возникает в моем воображении? Так ли, что теперь мне кажется, что данный кусок воска может менять форму из шарообразной в квадратную, из квадратной – в треугольную? Ничего подобного. Я начинаю понимать, что воск способен на бесчисленное количество изменений, однако мое воображение не в состоянии определить это самое бесчисленное множество возможных изменений. Из чего следует, что это также и вне моего воображения – пытаться определить гибкость или пределы изменяемости воска⁵.

«А что означает быть растянутым? – продолжает Декарт. – Известны ли мне пределы растяжения, если способность к растяжению возрастает по мере его плавления и еще увеличивается при его кипении, то есть от воздействия на него теплом? Я был бы неспособен прийти к определенному выводу, предположив, что растяжение воска возможно еще и во многих других направлениях, пути к которым моему воображению уже совсем неизвестны. Таким образом, я должен согласиться с тем, что и моему воображению познание природы этого куска воска также недоступно, и единственное, что в состоянии это познать – это только мой разум»⁶.

В этих двух цитатах в суммированном виде представлена аргументация Декарта против философии здравого смысла. По его мнению, нельзя утверждать, что наши внешние чувства воспринимают нечто, т. к. они доставляют нам только изменчивые и ненадежные данные. Кроме того, и воображению,

² *Descartes R. Meditations // The Philosophical Writings of Descartes. Cambridge, 1984. Vol. 2, 20. § 30.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid. § 3.*

⁵ *Ibid. 20/1. § 31.*

⁶ *Ibid.*; «тело из воска», заимствовано из работы Аристотеля «О душе» (ср. например: *Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Ф.Асмус. Т. 1.М., 1975. II, 412b 5–10; также: Descartes R. Meditations. Vol. 59. § 86 и 59n.*

также описываемому как общее чувство, нельзя приписать способность восприятия, т. к. оно допускает бесконечное количество сходных изменений. Наше «*inspecto*» (интуиция разума), таким образом, есть то единственное, о чем можно сказать, что оно обладает восприятием⁷, и где до всякого опыта обнаруживаются общие идеи вещей.

1.2. Ответ Смита на картезианскую критику чувственного восприятия

В своей эпистемологической теории Смит отправляется от чувственного восприятия. Он проводит различия между внешними и внутренними чувствами. При помощи внешних чувств мы воспринимаем внешние предметы, в то время как наши внутренние чувства нам помогают, с одной стороны, обработать данные, доставленные внешними чувствами, а с другой – воспринимать себя в отношении внешних воспринимаемых объектов. Такая позиция сближает Смита с теорией восприятия Аристотеля, разворачивающейся на сновании широкого и узкого понятия жизни. Чтобы провести различие между этими понятиями, Аристотель говорит, с одной стороны, о способности к питанию, с другой стороны, об ощущении и утверждает, что способность к питанию⁸ является условием поддержания жизни как таковой, и способностью этой обладают как растения, так и животные. А вот осязание свойственно только животным. «Одни животные, – заявляет он, – обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание»⁹.

Подобно Аристотелю и в отличие, например, от Томаса Рида, Смит признает осязание неотъемлемым качеством живой природы. И Рид придавал осязанию важную роль, но самым «благородным» из пяти чувств считал зрение¹⁰. Смит же полагал, что ощущение не связано с каким-либо определенным органом, но скорее «распределяется по всем частям тела, исключая волосы, ногти на пальцах рук и ног»¹¹. И в отличие от Рида Смит делает вывод, что именно ощущение «сущностно характеризует живую природу и существование и неотделимо от нее»¹².

По мнению Смита, между нашими внешними и внутренними чувствами существует важное различие. Внешние чувственные восприятия всегда сопровождаются внутренними. Таким образом, если мы вдыхаем, видим, прикасаемся к предмету или ощущаем его вкус, мы осознаем этот предмет. Но это наше осознание предмета есть в то же время самовосприятие и самосознание. Так, если мы вдыхаем приятный запах, в нас пробуждается аппетит. И, реагируя на такой сигнал извне, наше внутреннее чувство ведет нас в направлении к нужному нам объекту. Поэтому, говорит Смит, запах не только возбуждает аппетит, но ведет к объекту, который только и может этот аппетит вознаградить¹³. То есть наши внешние чувства и ощущения всегда сопровождаются внутренними и потому направляют их.

⁷ *Descartes R. Meditations. Vol. 21–23. § 30–34.*

⁸ См.: *Аристотель. О душе. 413a20–413b5.*

⁹ Там же. 414a 1–5.

¹⁰ *Reid Th. Philosophical Works / Ed. W.Hamilton. Edinburgh, 1895 (reprinted Hildesheim, 1967. Vol. 1. P. 132.*

¹¹ *Smith A. Of the External Senses // EPS. 135. § 2.*

¹² *Ibid. 150. § 49.*

¹³ *Ibid. 165. § 80.*

Однако этого нельзя сказать о наших внутренних ощущениях, ибо они не нуждаются в том, чтобы их сопровождали. Они могут влиять, формировать и направлять наши внешние чувства, но не должны ими сопровождаться. Когда мы голодны, например, нам едва ли удастся воспринимать и тот объект или объекты, которые могут удовлетворить наше чувство голода.

Такая асимметрия между внешними и внутренними чувствами происходит оттого, что внутренние ощущения являются прежде всего скорее самовосприятиями, чем восприятием внешнего объекта. Смит обращает на это внимание, когда говорит, что «слово чувство (*feeling*), которым мы часто пользуемся как синонимом *ощущения*, имеет на самом деле значительно более широкое значение и часто употребляется для того, чтобы определить как наши внутренние, так и внешние чувства (*affections*). Мы чувствуем голод и жажду, мы чувствуем радость или печаль, мы чувствуем любовь или ненависть»¹⁴.

Таким образом, если мы, например, чувствуем голод или жажду, то мы ощущаем наше тело в определенном состоянии, действующем на наше сознание, но мы не обязательно воспринимаем в то же самое время какие-либо внешние объекты; эти внутренние чувства могут направлять нас к внешним объектам, но мы не испытываем ни чувства голода, ни жажду оттого, что воспринимаем внешние объекты. Действительно, «запах приятной пищи», например, может «вызвать или отвратить аппетит»¹⁵, но мы не испытываем чувство голода оттого, что мы чувствуем запах приятной пищи. Мы голодны лишь потому, что «желудок пуст»¹⁶. Тот же самый принцип используется в приложении к высоким чувствам: если мы чувствуем потребность в радости или любви, то чувствуем, что наше сознание в определенном состоянии оказывает воздействие на тело. Но если мы испытываем потребность в удовлетворении таких наших внутренних желаний, мы никогда не воспринимаем «объекты», которые могли бы удовлетворить эти наши чувства.

1.3. Реакция Смита на отрицание Декартом вторичных качеств

Вопрос деления на первичные и вторичные качества всегда был предметом противоречивых дебатов. Смит в этом вопросе в основном остается нейтральным, хотя среди его высказываний по этому поводу можно найти некоторые критические замечания. Он не отрицает разделения на первичные и вторичные качества в явной форме, но и не развивает аргументы в пользу того или другого. Однако поскольку это различие предполагает оценочность суждения от того, что вторичные качества не так важны, как первичные, он склонен полагать, что подходить к данному разделению следует с ценностно нейтральной позиции и «говорить» о вторичных качествах «более точно», как об иных «классах ощущений»¹⁷. Это могло быть одной из причин, по которой Декарт отказался признать за вторичными качествами какую-либо важность.

Смит считает, что вторичные качества не менее важны, чем первичные. И в своей эпистемологической теории он критикует и упрощенность феноменологического подхода Юма, и чистый универсализм Декарта. Его целью было разработать диалектическую теорию эпистемологии, которая приняла бы в расчет как универсальный, так и феноменологический аспекты. Поэто-

¹⁴ *Smith A.* Of the External Senses. 140. § 19.

¹⁵ *Ibid.* 164. § 78.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* 144. § 25.

му, проводя различие между первичными и вторичными качествами, он указывает, что первичные качества «в действительности неотделимы от идеи или понятия, и цельную субстанцию невозможно было бы представить без них. Никакие другие качества или атрибуты, похоже, не могут быть включены тем же способом в эту нашу идею или понятие твердости»¹⁸. Однако в то же самое время он говорит и о том, что «было бы поспешным утверждать, что твердая материя как таковая не обладает иными качествами или атрибутами. Но именно такой поспешный вывод был сделан, и на нем настаивали как на аксиоме философы с весьма высокой репутацией»¹⁹. Первая из этих фраз Смита кажется направленной против чисто феноменологического подхода Юма, а вторая – критикой универсализма Декарта. Согласно же позиции Смита, нельзя утверждать, что вторичные качества не относятся к качествам субстанции. Скорее, разумная эпистемологическая теория должна признавать их важность наравне с важностью первичных качеств.

1.4. Подход Смита к априоризму с позиций теории здравого смысла

Один из решающих и самых противоречивых вопросов в эпистемологической теории относится к спорам об априоризме, и во внутреннем, и внешнем вариантах. Нужны ли какие-либо предпосылки эпистемологической теории? И если да, то как они должны выглядеть? Так как Смита довольно часто ошибочно относят к эмпирической традиции, то можно было бы ожидать отрицания им любой формы априоризма. Однако Смит, отрицая традиционные подходы к априоризму, предлагает рассматривать априоризм в его двух формах: через полагание априорности внешних объектов, с одной стороны, а с другой – в инстинктивном ощущении как самоощущении. Дэви утверждает, что «шотландская демократия развивается на базе двусоставного взгляда на человека как на существо, чьи познавательные способности зависят от определенного баланса между инстинктивным *a priori*, обнаруживающимся путем интроспекции и рефлексии над известным и неизвестным, и фактами *a posteriori*, обнаруженными в результате систематического наблюдения и экспериментов над другими»²⁰. Отношение Дэви к «инстинктивному *a priori*» как «познавательному инструменту» указывает на то, что я называю внутренним априоризмом, а его точкой зрения на «факты *a posteriori*, обнаруженные в результате систематического наблюдения и экспериментов» обозначено то, что я называю внешним априоризмом. Можно спорить о том, распространяется ли обобщение, произведенное Дэви, на всю шотландскую философию, но позиция Смита в отношении априоризма оно соответствует.

1.4.1. Подход Смита к внешнему априоризму

Если следовать Смиту, то мы воспринимаем внешние объекты как внешние нам и не зависящие от нас. Нашим осязанием, органами вкуса и зрения мы ощущаем формы, силу, цвет и вкус внешних тел. При помощи чувства прикосновения и вкуса мы можем ощутить характер поверхности внешних объектов, их жесткость или мягкость, твердость или жидкость; при взгляде на предмет мы можем определить основные черты поверхности

¹⁸ Smith A. Of the External Senses. 137. § 13.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Davie G.E.. The Social Significance of the Scottish Philosophy of Common Sense // The Scottish Enlightenment and Other Essays. Edinburgh, 1991. P. 63.

предмета; однако для того, чтобы обнаружить, каковы предметы в ощущении (how they really feel), мы должны к ним прикоснуться. Так по вкусу мы определяем кислоту или горечь предмета, его сладость, или его терпкость. При взгляде на внешний предмет и прикоснувшись к нему, мы можем приблизительно обозначить его размеры – согласно Смиту чувство осязание трехмерно, а нашему зрению доступно только два измерения. Более того, при помощи зрения мы ощущаем «цвет и его изменения»²¹, отражающиеся поверхностью внешних объектов, также можем определить наше положение, т. е. перспективу или дистанцию до объектов нашего внимания. Неясную информацию о перспективе и направлении к объектам мы можем получить и благодаря слуху и обонянию, ощущению запахов, но до той поры, пока мы не воспользуемся зрением, информация будет оставаться для нас неясной. Но что бы мы ни воспринимали нашими внешними органами чувств, мы все равно ощущаем внешние объекты как «все постороннее нам, понимая их как независимое от нас»²².

1.4.2. Подход Смита к внутреннему априоризму

Обсуждение вопросов внутреннего априоризма обычно ведется под рубриками «врожденные идеи» и «*tabula rasa*». Первое означает веру в то, что «врожденные идеи» (идеи, предворяющие рождение и опыт) заложены в уме человека и лишь вспоминаются им при столкновении с соответствующими тем воспоминаниям объектами. Вторым (*tabula rasa*) утверждает обратное, а именно, что таких идей в уме нет, и он похож скорее на чистый лист бумаги и образует идеи от внешних объектов.

Смит ищет возможные пути к созданию новой модели для рассмотрения вопроса внутреннего априоризма. Он отклоняет обе указанные теории, потому что обе они хотя и исходят из противоположных предпосылок, но равным образом сводят прояснение вопросов эпистемологии к исследованию ума, а познающих субъектов превращают в пассивную воспринимающую сторону: первая тем, что признает установленные *a priori* категории, предворяющие восприятие; вторая тем, что отвергает факт некоторой заинтересованности познающих субъектов в объекте, к которому они подходят. Оспаривая обе вышеизложенные теории, Смит, с одной стороны, обращает внимание на тот факт, что познающие субъекты, направляясь к объекту своего внимания, никогда не бывают наивными, а с другой, стремится показать, что исследование вопросов, касающихся внутреннего априоризма, не может быть сведено к исследованию ума. Обсуждая вопрос о существовании категорий *a priori*, «предпонятий» в его терминологии, Смит рассматривает человеческое существо в целом, со всеми его функциями и возможностями, обсуждает этот вопрос в связи со внешними и внутренними чувствами, в связи с интеллектуальными и телесными способностями. Он не ограничивает свое обсуждение только примерами взрослых людей или только наблюдениями за человеческими существами, как это обычно имело место в теориях эпистемологии. И избирая такой путь исследования, Смит приглашает нас к дискуссии о сравнительном сходстве и различиях между человеческими существами и животными (включая и «молодое» животное, и дитя человеческое)²³. И, естественно, при таком подходе к анализу внутреннего априоризма Смит не может согласиться

²¹ *Smith A.* Of the External Senses. 149. § 47.

²² *Ibid.* 136. § 8; ср. также: 142 и 143. § 22, 23 и 24.

²³ *См.*: *Ibid.* 161–165. § 70–80.