

ИДЕИ И ВРЕМЯ

Л.И. Яковлева

ПОНЯТИЕ ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА И ТРАДИЦИЯ, ЕГО КОНСТИТУИРУЮЩАЯ

1. Полевое исследование, или Наблюдение философа

Как-то в смешанной студенческой и аспирантской аудитории будущих журналистов лектор пропагандировал свои взгляды о необходимости для России ее собственной «идеи», которая, однако, не должна выдумываться, а в ее формулировании надо исходить из уже существовавших укладов жизни. Их же в России было всего два: царский и советский. Предложил в качестве эксперимента проголосовать, кто за какой. В это время в аудитории, как пишут в ремарках пьес, «повисла неловкая пауза». Ни одна рука не поднялась, ни одна. Растущее напряжение разрядило робкое восклицание: «А нельзя ли предложить третий вариант, что-нибудь с позиции здравого смысла?» Слушатели с облегчением вздохнули: может быть, и правда есть другой путь развития современной России? После лекции я спросила у девушки, внесшей рацпредложение, что она знает о спасительном средстве, читала ли что о здравом смысле? Нет, ничего не знает, а сказала так, по наитию.

Вот уже несколько лет я провожу подобный эксперимент в разных молодежных аудиториях — школьников, студентов и аспирантов. Просьба проголосовать, какой путь предпочесть для России: очень старый или даже не очень забытый, всегда вызывает тревожное напряжение. И редко поднимается чья-то рука, поддерживающая один из вариантов. Оба пути, пройденных Россией, о которых молодежь знает уже понаслышке, одинаково вызывают неприятие. Понятно, почему предложенная альтернатива тревожит: неужели нет выхода из исторических тупиков?

В это время молодежь разных возрастов, как правило, в любом из них считающая себя умнее взрослых, по определению отсталых от жизни, смотрит на меня по-детски жалобно, ища защиты. Ведь взрослый человек должен что-то придумать, найти-таки выход как спасение. И всегда наступает эмоциональное облегчение, в глазах появляется надежда, когда я предлагаю строить российское общество исходя из здравого смысла. Может быть, это удастся и нам, коль скоро удалось западному сообществу. Мои неискушенные собеседники утешаются надеждой, зато я

в этот момент внутренне напрягаюсь, который раз, — когда вслух, когда внутренне, — вопрошая себя: не обманываю ли их? Я-то уже знаю про сложность прохождения философского этапа пути обретения здравого смысла. Но я не знаю, возможна ли победа здравого смысла в России. Есть ли условия для такой победы, есть ли силы у интеллигенции, у общества? И я не знаю, пожалуй, главного: как можно обрести то, чего нет, то, для чего, возможно, нет предпосылок. Господи, и не про российский ли здравый смысл в сказках сказано: пойти туда, не знаю куда, принести то, не знаю что?

2. Состояние темы

Если дать краткую характеристику современному состоянию понимания здравого смысла, то уверенно можно утверждать, что оно неопределенно, поскольку не определены ни понятие, ни область его применения. Масштаб разнобоя мнений столь же велик, что и в начале XVIII в. Практику апеллирования к нему и ее итог красочно описал в 1709 г. Э. Шефтсбери. Он фактически подытожил дискуссии о морали и религии, где судьей был назначен здравый смысл. Итог оказался в общем-то неутешительным для авторитета самого судьи. «Вы знаете, — обращался Шефтсбери к своему другу, — что мы довольно долго говорили о морали и религии. А среди самых различных мнений, которые высказывали и поддерживали в споре разные стороны, то одна, то другая сторона с большой готовностью апеллировала к здравому, всем нам данному, смыслу. И каждый допускал, чтобы другие взывали к здравому смыслу, и каждый был готов подвергнуться такому испытанию. Однако всякий был уверен, что этот здравый и всем нам данный смысл покажет правоту его мнения. Но когда результат был сопоставлен и все дело рассмотрено открытым судом, то оказалось, что ни к какому окончательному суждению прийти нельзя. Стороны, правда, далеко не потеряли своей готовности взывать к здравому смыслу при первом же удобном случае. Никто бы не стал подвергать авторитет суда сомнению, однако один господин, тонкий ум которого выше всяких подозрений, выразил пожелание, чтобы ему объяснили, что же это такое, этот здравый и всем нам данный смысл: — Если под словом "смысл" мы разумели мнение и суждение, а под "здравостью" суждение всего человечества или его значительной части, то трудно было бы обнаружить... в чем же заключается предмет здравого смысла. Ибо то, что отвечает смыслу одной части человечества, противоречит чувству и смыслу другой. А если бы большинству надлежало определять, что такое здравый смысл, то его понятие менялось бы вместе с людьми. То, что сегодня здравый смысл, завтра станет ему противно»¹.

Действительно, с позиции здравого смысла заявлялись прямо противоположные философские конструкции. Так, например, к нему апеллировал Дж. Беркли, обосновывая подлинное существование идей, а не вещей; активно оппонирующие ему шотландские философы Рид, Битти и др. критиковали «идеизм», также опираясь на него, обосновывая существование вещей как абсолютно очевидное. В XVII—XVIII вв. социально-политические теории о разумно устроенном обществе строились тоже исходя из понятия здравого смысла и основанной на нем методологии. Хорошо известно, что предложенные модели существенно разнились, и их ряд представлял собой почти весь спектр логически возможных конструкций. Т. Гоббс был апологетом абсолютистского устройства государства, Дж. Локк отстаивал модель ограниченной монархии, Ж.Ж. Руссо был рапсодом демократии, а Ш.Л. Монтескье полагал, что для разных типов общества более подходит свой тип государственного устройства, адекватный условиям его существования.

И в философской литературе, и в практике повседневного общения здравый смысл отождествляют с разными семантическими и логическими образованиями, которые сами по себе могут сочетаться в какой-либо смысловой точке, а могут вообще никак не корреспондировать друг с другом. Что же связывают с ним — «интуитивное знание» (с VI в. понимаемое как самоочевидное), «общее согласие», «общий смысл», «общее чувство» (причем имеется в виду не только прямой перевод, но и отсылка к Аристотелеву учению о душе), «общий разум», «здравое суждение» (понимаемое как логическая способность подводить частное под общее), «здравый (здоровый) рассудок», «здравомыслие», «естественный свет разума», «трезвый ум» (по Гельвецию, ум, не обремененный эмоциями)?²

В связи с этим следует сказать о наличии проблемы перевода. «Common sense», «good sense» (англ.) и «le sense commun», «le bon sense» (франц.) можно перевести одним словосочетанием: «здравый смысл», а можно дать прямой перевод: «общее чувство», «хорошее чувство», «правильное мышление». Данное обстоятельство затрудняет адекватное понимание переводного текста. Сложность состоит еще и в том, что не всегда ясно, используется словосочетание парадигмально или оно только фигура обыденной речи.

Ярким примером указанной проблемы может служить перевод начала Декартова «Рассуждения о методе». Это известнейшее произведение в латинском варианте начинается со слов «bona mens» (английский вариант выбрал «good sense»), русский же перевод звучит так: «Здравомыслие есть вещь, справедливее всего распространенная в мире...» При этом, как правило, здравомыс-

лие отождествляется со здравым смыслом. Можно, конечно, и не делать этого. Но в нашей, пусть и зыбкой системе ментальных координат, когда склейка все-таки существует, не различаются, с одной стороны, способность познания как потенциальная возможность и, с другой стороны, ее актуализированный результат. Здравый смысл невозможен без «хорошего мышления», здравомыслия, но они не одно и то же. Здравомыслящий человек в данном контексте противопоставляется дебилу, здравый смысл же противопоставляется нонсенсу, абсурду.

В советской философии фирменными были словосочетания «обыденный здравый смысл» и «обывательский здравый смысл», спускающие здравый смысл в структуру обыденного сознания, которое рассматривалось как более низкое по отношению к научному познанию, высокому и благородному³. Прямым законодателем такого истолкования здравого смысла и его места в структуре познания в советской философии был, разумеется, В.И. Ленин. Своими учителями по данному вопросу, как и по многим другим, он выбрал немецких философов (ах, если бы французских и английских, может, история России вместе с ним пошла бы «другим путем»), в первую очередь Гегеля. Конспектируя его труды, Ленин выписал из них только негативные, принижающие эпистемологический статус здравого смысла высказывания. Итоговым определением оказалось, что «обывательский здравый смысл» — это совокупность «предрассудков своего времени», которые наука и особенно философия призваны преодолеть⁴.

Вероятно, первым значительным немецким философом, кто однозначно связал здравый смысл с обыденным сознанием, или общим рассудком, противопоставленным метафизике, был И.Кант. В «Прологеменах ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть как наука» он иронично-пренебрежительно отозвался о нем: «Ибо что такое здравый смысл? Это общий рассудок, насколько он судит правильно. А что такое общий рассудок? Это есть способность познания и употребления правил *in concreto*, в отличие от спекулятивного рассудка, который есть способность познания правил *in abstracto*. Так, например, здравый рассудок едва ли будет в состоянии понять то правило, что все, что происходит, определяется своей причиной, и, уж конечно, никогда не достигнет понимания этого правила в его всеобщности; он потребует примера из опыта и, когда услышит, что это есть то же самое, что и он.мыслил, например, по случаю разбитого окна или пропажи какой-нибудь вещи, — тогда он поймет закон причинности и признает его. Таким образом, общий рассудок познает свои правила (хотя они присущи ему действительно *a priori*) только при опытном их подтверждении, понимание же их *a priori* и независимо от опыта принадлежит спекулятивному рассудку и совершенно выходит из кругозора обыденного рассудка»⁵.

Кант выступил с критикой шотландской школы здравого смысла, которая понимала его в целом в духе традиции, сложившейся во франко-саксонской философии. Однако шотландцы в еще большей степени акцентировали внимание на том, что носителем здравого смысла является в первую очередь простой человек. И именно апелляция к человеку как решающему аргументу должна обезопасить философию от бессмыслицы. Философия с позиции здравого смысла для них — это взгляд на мир глазами простого человека. Этот социо-гносеологический постулат позволяет поставить шотландцев в ряд других представителей «наивного реализма». Такое утрирование одного из аспектов понятия здравого смысла прямыми оппонентами, вероятно, стимулировало Канта в свою очередь на одностороннее его понимание, побудившее исключить его из структуры метафизики. Конечно, одной из причин была также и собственная теоретическая установка немецкого мыслителя, связанная с определением синтетических суждений и их роли в метафизике.

Однако недооценка Кантом и другими немецкими философами здравого смысла была также обусловлена социальным контекстом, что прозорливо заметил Гадамер: «В то время как в Англии и в романских странах понятие здравого смысла еще и сегодня не только служит критическим паролем, но и обозначает общее качество граждан государства, в Германии сторонники Шефтсбери и Хатчесона уже в XVIII веке не приняли социально-политического содержания, подразумевающегося в "здравом смысле". Школьная метафизика и популярная философия XVIII века, в какой бы сильной степени они ни были ориентированы, поучаясь и подражая, на ведущие страны Просвещения, то есть на Англию и Францию, не смогли с ними сродниться: *для этого отсутствовали как минимум общественные и политические условия* (курсив мой. — Л.Я.). Понятие здравого смысла было принято, но при этом его полностью лишили политической значимости, и оно потеряло свое собственно-критическое значение. Теперь под здравым смыслом понималось всего-навсего теоретическая способность суждения, которая выступила наряду с нравственным сознанием (совестью) и вкусом. Так это понятие было подчинено схоластике...»⁶

Потребность в обращении к здравому смыслу как одной из познавательных способностей, потенциально имеющейся у каждого человека, обусловлена социальной потребностью людей в общении. Особенно он востребован в ситуации необходимости договариваться и самоорганизовываться. Не случайно в постсоветской философии, во-первых, усиливается интерес к «здравому смыслу», а во-вторых, формируется более благосклонное к нему отношение, связанное с развитием таких праксеологических дис-

циplin, как социология, политология, управление. Кроме того, поколеблена «святость» и доказательная непогрешимость научно-го познания. Все вместе это размывает границу между наукой и повседневной жизненной практикой. Здравый смысл уже начинает представлять как совокупность всяческих добродетелей, связанных с житейской мудростью⁷.

3. Методология подхода

Итак, пониманий того, что же такое здравый смысл, множество. Составить из них одно понятие простым суммированием, очевидно, невозможно. Ситуация осложнена тем, что интересующее нас понятие проходит контрапунктом через тысячелетия и используется совершенно различными философскими направлениями. Традиции, бытующие на значительном промежутке времени, имеют неприятное свойство «расплываться», сочетая свои идеи с идеями иных подходов, утрачивая смысловые и логические связки, приобретая новые коннотации, обусловленные, в частности, инкорпорированием в новую языковую и культурную среду. Из одного материнского корня могут исходить внешне несхожие интеллектуальные схемы. И чем более длительно историческое существование традиции, тем труднее ее реконструировать.

Таким образом, возникает проблема определения пути конструирования искомого понятия. Она же в свою очередь ставит вопрос о критерии, позволяющем отобрать философские подходы, в его отношении комплементарные друг другу. На этом пути могут, с одной стороны, отсекаются тексты и ходы мысли, выступающие под знаком здравого смысла и отождествляемых с ним словосочетаний, но не вписывающиеся в определенный мыслимый контекст, с другой — привлекаться тексты, в которых хотя и отсутствует знакомый знак, зато обнаруживается совпадение вычисляемых интенций.

Понятие, конструирующее конкретное мыслимое содержание, по функции суть интеллектуальное средство, взыскиваемое той или иной задачей. Это может быть фундаментальная структурная задача, неустранимая из жизни людей, поскольку обусловлена самим характером их существования. При рациональном познании она проблематизируется, т.е. переформулируется в серию с той или иной степенью взаимосвязанности проблем, каждая из которых требует своих интеллектуальных, в том числе понятийных средств. Магистральная традиция, как правило, конституируется самой жизненной задачей, так что обнаружить ее можно именно благодаря тому, что она ее явно формулирует и четко ставит философские проблемы. Соответственно выбираются корреспондирующие учения и тексты. Их анализ может позволить «выудить» черты конструируемого понятия, определить область

его применения. Извлечение тех или иных понятийных характеристик, разумеется, в конечном счете зависит от авторских теоретических предпочтений и резонов.

4. Социальные и гносеологические корни здравого смысла.

Традиция как лейтмотив

Первоначальнейшая, витально важная задача, взыскующая здравый смысл, — это необходимость мирного сосуществования людей на одной территории, будь-то квартира, лаборатория, строительная площадка, трамвай, Отчизна или Земной шар. Уже эта скромная задача предполагает способность достижения договоренностей. Когда же ее расширяют до требования организации «справедливого общества», доставляющего «всем своим членам удовлетворение их физических потребностей», обеспечивающего «им безопасность, свободу, обладание их естественными правами»⁸, как это было сформулировано просветителями XVIII века, то это уже предполагает использование метода договаривания.

Решение общих задач возможно только при наличии хотя бы минимально согласованных ценностей, принципов, правил, норм общежития и социальных практик. Такой «социальный минимум» суть духовный фундамент, который делает возможным возникновение сообщества и эффективное (да и вообще нормальное) его функционирование.

Теократические и деспотические общества, к тому же являющиеся, как правило, традиционалистскими (черпающими легитимацию в традиции), вопросов об условиях и способах своей организации не ставят. Наиболее остро и явно эти вопросы обнаруживаются в демократических обществах, где взаимоотношения людей не опосредуются мыслящей себя сакральной властью и исходящими от нее директивами, а наоборот, сама власть должна зависеть от избирателей, где люди остаются наедине друг с другом и могут задумываться о своем совместном социальном бытии.

Воистину рациональное решение проблемы сосуществования людей требует философских усилий. В западной культуре впервые она была сверхотчетливо, собственно философски артикулирована древнегреческими мыслителями. Второй подход к ней был сделан римской философией (стоиками, Цицероном), третий — английской и французской философией XVII—XVIII вв.

Несчастье России среди прочего принесло и то, что вопрос об условиях совместного существования людей на Богом данной им территории, рационально поставленный и рационально, в позитивистском духе (еще до оформления самого позитивизма) решенный-таки западной философией в XVIII в., русской религиозной философией был переиначен в гностически-мифологичес-

ком духе: «Что Бог задумал о России». Будто кто-то, мыслящий себя не иначе как пророком, познав мысли Бога, может переформулировать их в «русскую идею», определяющую миссию всей нации среди других народов. Западная же философия нашла решение задачи на пути рационального согласования самими людьми базовых жизненных ценностей и норм общежития, а не подчинения своих судеб чьей-то воле, тем более существование Главного Субъекта которой не очевидно, следовательно, вызывает споры вместо согласия, что противоречит исходному условию задачи.

Сегодня, может быть, впервые по-настоящему остро чувствуется необходимость обнаружения способов идентификации россиян, того, что консолидирует нас в единый народ, несмотря на многочисленные различия и разногласия: национальные, конфессиональные, политические, региональные, социальные, поколенческие. Быть может, опыт западной философии, сделавшей Запад ни много ни мало единой цивилизацией, послужит нам хоть каким-то уроком.

В философском (как, впрочем, и в любом системно-практико-логическом) дискурсе задачи и вопросы, ставящиеся жизнью, переформулируются в цепочку проблем. Задача организации человеческого общежития стягивает социальную и гносеологическую проблематику в единый узел, так что они могут быть «двумя сторонами одной медали», а могут и расходиться, образуя самостоятельные линии дискурса, однако сохраняя глубинное сродство.

Постановку указанной жизненной задачи и ее проблематизацию в гносеологическом и социальном ракурсах впервые осуществили софисты, поставившие вопросы «ребром». Их инициативу подхватил Сократ, дополнивший перечень проблем и предложивший свои решения. Хорошо известно разделение софистами бытия на два мира — природы и общества. В отличие от существующей по необходимым законам природы, общество живет по правилам, установленным людьми, поэтому необязательным. Каков гносеологический, а следовательно, социальный статус человеческих установлений? Являются ли они всеобщими, а значит, обязательными для исполнения всеми? Коль скоро все люди разные и мнения их о мире не совпадают, то «судьи кто» в оценке правомочности и тем более истинности предлагаемых социальных норм? Здесь не может помочь даже ссылка на богов, поскольку о них самих нельзя вынести достоверных суждений, ведь у каждого народа свои боги. Памятно Горгиево «нисхождение» риторического для софистов вопрошания: существуют ли общие нормы, если да, то познаваемы ли они, но если и это возможно, то выразим ли результат познания средствами разума? Вердикт, вынесенный софистами, ведущий к полному разрушению рациональных основ человеческого общежития, также хоро-

шо известен: «Человек есть мера всех вещей...». Неудивительна поэтому ненависть к софистам античной общественности, особенно афинских демократов.

Сократ, стремясь обосновать возможность существования общеобязательных норм поведения, дополнил круг проблем. Во-первых, метафизической, или онтогносеологической проблемой: где существуют нормы как идеалы? Во-вторых, собственно гносеологической: благодаря какому методу их можно познать, да таким образом, чтобы они всеми были восприняты достоверными? В-третьих, социально-политической: при каких условиях и как возможна реализация норм в земных условиях? На Аристотелевом языке первая проблема с третьей связана формулой перехода потенциального в актуальное. В-четвертых, психолого-социальной: что побуждает людей организовываться и, отказываясь от естественной свободы, соблюдать правила?

«Спор Сократа с софистами» — это не просто несколько страниц из учебника по истории философии. Он воспроизводится в основной своей конфигурации с той регулярностью, с какой возникает потребность рационального определения пути объединения людей. Для Запада он имеет непреходящее цивилизационное значение: из этого «горчичного зерна» Запад, собственно, и стал произрастать. Учение Сократа о предзнании — один из «корешков» традиции, в которой здравый смысл концептуализируется. Ответ Сократа о существовании идеалов в умопостигаемом мире, которые человек может обнаружить только в собственной душе, будет удерживаться традицией, конституируя и сохраняя его в определенных границах на протяжении нескольких тысячелетий. Указание на связь здравого смысла с душой человека служит знаком, позволяющим опознать традицию в различных концептуальных вариациях. Так, Гегель, обсуждая проблемы непосредственного знания, справедливо сближал с ним такие используемые в западной культуре и философии, казалось бы, разные понятия, как вдохновение, откровение сердца, содержание, вложенное в человека природой, здравый смысл, инстинкт, врожденные идеи, естественный разум, а также Цицеронов *consensus gentium* (согласие всех народов). Особенно он подчеркнул значение теории припоминания Платона и учения Декарта о «*cogito ergo sum*» в понимании содержательного наполнения здравого смысла⁹.

От Сократовых ответов, как, впрочем, и от выделенных им проблем, нельзя отмахнуться и сегодня. Также важны еще два учения Сократа. Во-первых, учение о диалектическом методе, представляющем собой прием достижения общего согласия, консенсуса. Во-вторых, учение об истинном мнении, причем как в гносеологическом, так и в социальном ракурсе: люди могут пользо-

ваться правдоподобным знанием, которое, собственно, есть общее для них знание, полученное в ходе диалектической дискуссии, благодаря чему оно является необходимым условием организации совместной жизни.

В дальнейшей истории традиции две линии — социальная и гносеологическая — часто расходились, поэтому может казаться, что существуют несколько независимых подходов понимания здравого смысла. При гносеологическом развороте дискурса под разными наименованиями здравый смысл определяется в первую очередь формально, т.е. устанавливается, что он есть «по определению», выясняются или декларируются условия его существования и приемы обнаружения. Во вторую очередь приводятся конкретные примеры здравых смыслов, выводятся методические и практические следствия. При социальном развороте предлагаются конкретные системы нравственных норм и черт характера, которым должны следовать и которыми должны обладать нормальные, а значит, здравомыслящие граждане.

Среди тех, кто развивал гносеологическую линию, можно назвать Аристотеля, Декарта, Локка, Лейбница, Беркли, Рида и других шотландцев, Мура, Гадамера. Среди философов, интересовавшихся более конкретными социальными условиями, — римских стоиков, Цицерона, Шефтсбери, Гоббса, Вико, Монтескье. Отдельно как своеобразное ответвление от линии социальной следует выделить религиозную линию, тяготеющую к мистицизму. Ее можно обнаружить у Тертуллиана, Августина, средневековых мистиков, Этингера (о котором рассказал Гадамер). Кредо данного интеллектуально-религиозного течения — Бог, обнаруживаемый очевиднейшим образом каждым верующим в собственной душе, и есть объединяющая их нить.

- Сократову борьбу с софистами продолжили Платон и Аристотель. Они поставили точный диагноз познавательной ситуации, которая сложилась в философии их времени и которая будет постоянно воспроизводиться в ее истории. Так, в третьей главе «Второй Аналитики» Аристотель выделил противоположные подходы по проблеме возможности познания в зависимости от отношения к существованию его первоначальных, исходных посылок: «Некоторые считают, что нет знания, так как необходимо знать первые [посылки], другие же — что знание возможно, но что для всего есть доказательства. Ни одно из этих мнений не истинно и не необходимо. В самом деле, те, кто предполагает, что вообще нет никакого знания, считают, что [доказательство] вело бы в бесконечность, ибо нельзя последующее знать на основании предшествующего, для которых нет первых [посылок] (в чем они правы, ибо пройти бесконечное невозможно). Если же на чем-то останавливаются и начала существуют, то они неизвестны, так как для них нет доказательства, в чем, по их мнению, только и

состоит знание. ... Другие согласны, что знание имеется, а именно... через доказательство. Но ничто, мол, не мешает, чтобы для всего было доказательство, ибо доказательство можно вести по кругу, то есть одно можно доказать из другого и обратно. Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т.е. те, из которых исходит доказательство, — *останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном* — то это *неопосредственное* необходимо *недоказуемо* (курсив мой. — Л.Я.). В «Метафизике» Аристотель также говорит о первых началах познания как об абсолютно достоверном знании. Научное познание возможно только благодаря наличию таких не опосредствованных доказательствами начал, их существование надо просто принять.

Ответ Сократа и Платона на вопрос, благодаря чему и как возможно совместное познание, содержится в их теории припоминания. Ответ Аристотеля иной. В девятнадцатой главе «Второй Аналитики» он так сформулировал проблему: «...каким образом начала становятся известными и какова [у людей] способность познавать их», врожденно ли знание первоначал или нет. Философ по своему обыкновению решил поставленный им вопрос диалектически: и врожденно, и не врожденно. Врожденна способность к познанию, но не само знание. Способность познания начал — это наведение: «Итак, ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение, что именно таким образом восприятие порождает общее». Таким образом, процесс познания общего начинается с чувственного восприятия, поскольку именно оно является первичным звеном наведения. В качестве конкретного бесспорно достоверного начала Аристотель называл закон исключения противоречия: про одну и ту же вещь нельзя одновременно утверждать, что она есть и что ее нет. Список очевидных истин, служащих аргументом против радикального скептицизма, на протяжении долгих веков открывал именно Аристотелев закон.

Через две тысячи двести лет Кант подверг критике саму основу традиции, противопоставив ей свое представление об основаниях метафизики, могущих сделать ее объективной: «Эти ложные друзья здравого смысла ... употребляют обыкновенно следующую уловку: должны же, наконец, говорят они, быть какие-нибудь положения, достоверные непосредственно, которые не только не могут быть доказаны, но о которых вообще нельзя дать отчета; так как иначе никогда не придешь к концу в основаниях своих суждений. Однако говорящие таким образом не могут привести в пример таких положений, непосредственно

достоверных для здравого смысла (кроме закона противоречия, который недостаточен для синтетических суждений), не могут привести ничего, кроме математических аксиом, как-то: дважды два четыре... Но эти суждения не имеют ничего общего с метафизикой...»¹⁰.

Несмотря на несхожесть учений о познании Сократа и Аристотеля, исходящих из различных метафизических установок, в них есть и фундаментально общее, определившее традицию. В гносеологическом аспекте положение о существовании первой ничем непосредствованной достоверной ступеньки познания необходимо, дабы, во-первых, положить предел дурной бесконечности вопрошания, во-вторых, обосновать возможность организации общего (интерсубъективного, в этом смысле объективного) процесса познания. Но, пожалуй, главный аспект социальный: общность познания, доступного всем в каждом из своих звеньев, только и может обеспечить необходимое условие (но, разумеется, недостаточное) сознательного и добровольного объединения людей. Другими словами говоря, всех представителей традиции объединяет социальный пафос — желание демократизировать процесс познания благодаря философскому обоснованию доступности его каждому и тем самым открыть дорогу демократизации социальной жизни.

Лейтмотив понимания здравого смысла как первоначального, исходного знания, доступного всем и в первую очередь простым людям, соединяющего их духовно, пронизал религиозную культуру начиная со Средневековья. Благодаря данному обстоятельству традиция сохранилась, хотя и в трансформированном виде. Ее гениально использовал в качестве своей методологии доказательства бытия Божия Тертуллиан: «1. <...> Я прибегаю к новому свидетельству, которое, впрочем, известнее всех сочинений, действенное любого учения, доступнее любого издания, оно больше, чем весь человек, — хотя оно и составляет всего человека. Откройся нам, душа! <...> Я взываю к тебе, — но не к той, что изрыгает мудрость, воспитавшись в школах, изощрившись в библиотеках, напивавшись в академиях и аттических портиках. Я обращаюсь к тебе — *простой, необразованной, грубой, невоспитанной, какова ты у людей, которые лишь тебя одну и имеют, к той, какова ты на улицах, на площадях и в мастерских ткачей. Мне нужна твоя неискушенность* (курсив мой. — Л.Я.). <...> Я прошу у тебя то, что ты привносишь в человека, то, что ты научилась чувствовать или от себя самой, или с помощью Творца твоего, каков бы Он ни был. <...> 2. <...> Ты ведь утверждаешь, что существует лишь один Бог, и лишь Его ты называешь Богом... Не скрыта от тебя и природа того Бога, Которого мы проповедуем. "Бог благ", "Бог благоворит", — вот твой голос. <...> Но если ты

благословение Божье обращаешь в проклятие, то, как и следует, вместе с нами признаешь всю власть Его над нами. <...> 5. *Эти свидетельства души чем истиннее, тем проще, чем проще, тем доступнее, чем известнее, тем естественнее, а чем естественнее, тем божественнее* (курсив мой. — Л.Я.). <...> А что душа может составить себе представление о Верховном Наставнике, об этом можно судить по той душе, которая есть в тебе. *Вчувствуйся в ту* (курсив мой. — Л.Я.), которая сделала тебя способным чувствовать...»¹¹ Данный отрывок отчетливо выявляет основной посыл традиции в понимании здравого смысла: он существует в душе каждого человека, но наиболее ясно проявлен в душе простой, незамутненной знаниями, предрассудками.

Правда, Тертуллиан понимал, что в делах веры не все так просто, как хотелось бы. И есть ситуации, требующие преодоления учений язычников и еретиков или заблуждений самого обыденного разума, тогда здравого смысла оказывается недостаточно и необходимо прибегнуть к профессиональной помощи. Можно обратиться к философии, но лучше — к учению самого Христа. В работе «Воскресение плоти» Тертуллиан утверждал: «Для суждения о делах Божьих вполне довольно природного здравого смысла, — но только во свидетельство истины, а не в помощь лжи, ибо должно быть соответствие, а не противоречие Божественному установлению. Ведь кое-что известно и от самой природы, — например: многие знают о бессмертии души, все — о нашем Боге». Далее же Тертуллиан вынужден прибегнуть к критикуемой им диалектической риторике, ведь он, с одной стороны, восхвалял здравый смысл, проявляемый в афоризмах и метафорах обыденной речи, которые можно истолковать синоптически с христианским вероучением, однако, с другой стороны, поскольку в этом же пласте народной мудрости встречаются идиомы и афоризмы, противоречащие установкам христианства, он вынужден ограничить зону его действительности. «Но когда говорят: "мертвое — мертво", "живи пока живешь" или "со смертью все кончается, даже сама смерть", тогда я вспоминаю, что Бог объявил сердце толпы пеплом и саму мудрость мира сего назвал глупостью...» В следующем отрывке он дал свое определение здравого смысла, указывая в то же время на его недостаточность: «Ведь природный здравый смысл внушается самой простой, единоклассицизмом и искренностью мнений, и он считается тем надежнее, что определения его истинны, открыты и всем известны. Божественный разум, напротив, обитает в сердцевине, а не на поверхности, и часто не совпадает с тем, что всем видно»¹².

Гадамер в обзоре представлений о здравом смысле, бытующих в истории философии, привел, в частности, взгляды швабского пиетиста Этингера, по которому «здравый смысл имеет дело...

сплошь с вещами, которые все люди ежедневно видят перед собой, которые сплавивают воедино все общество, которые касаются как истин и фраз, так и установлений и форм постижения этих фраз...»¹³. Гадамер указал, что Этингер считал здоровый смысл первопричиной знания, которое есть «живое постижение вещей путем непосредственного прикосновения и осмотра тех из них, которые суть простейшие...»¹⁴, что он видел в нем «источник всякой истины, главный путь откровения». Любопытно, что, по Гадамеру, швабский пиетист направил понятие здравого смысла против рационализма, однако среди философов, на которых опирался Этингер, он назвал Вольфа, Бернулли, Паскаля, Бэкона, Мопертюи, Фенелона¹⁵, которые, надо отметить, вполне могут быть отнесены к рационалистам. Такая сбивка в идентификации интеллектуальных истоков свидетельствует, в частности, о том, что понятие здравого смысла, взятое в абстрактно-формальных характеристиках, может успешно функционировать и в рационалистических, и в религиозно-мистических построениях. Это также говорит в пользу того, что понятия интеллектуальной интуиции и мистической интуиции (а также чувственной интуиции) исходят из корневым образом общих, праобщих потребностей — социальной и ментальной, вызывающих их к жизни. Традиция, на которую опирался швабский пиетист, явно более глубокая и многомерная. Однако для него она, скорее, была повернута более близкой религиозному сознанию стороной, составной частью которой было творчество Тертуллиана. Другим значительным продолжателем этой линии был Августин, который переформулировал Сократово учение о припоминании в учение об иллюминации и поддержал Тертуллианово учение о существовании Бога в душе каждого человека, где верующий может обнаружить Его как нечто абсолютно очевидное, и что этот поиск требует особых рефлексивных усилий. Далее в разных вариациях схожие идеи высказывались представителями мистико-религиозных течений, которые часто называют «религиями сердца».

В метафизике Декарта можно обнаружить достаточно цельное учение о здравом смысле, его месте и роли в познании¹⁶, хотя мы не найдем его четко сформулированным. Среди четырех значений «здравого смысла», которые можно усмотреть в текстах Декарта, продуктивными и соответствующими традиции являются два: здоровый смысл, понимаемый как интуитивное знание, и здоровый смысл, понимаемый как метод познания. По определению здоровый смысл — это интуитивное, т.е. самоочевидное знание, не требующее никаких доказательств, существующее у каждого человека. Декарт предложил начинать процесс познания именно с такого рода самоочевидных истин, что зафиксировав в первом правиле своего метода. Излюбленным примером существования

самоочевидных истин у него было «*cogito ergo sum*». Данную сентенцию он, вероятно, считал столь же достойной почитания в веках, что и Аристотелев логический закон исключения противоречия. Правильная, разумная, стандартизированная процедура познания, строящая рассуждения очевидным методическим образом из очевидной начальной посылки, — суть метода здравого смысла. Свой метод Декарт считал универсальным, поскольку его надо использовать во всех областях познания. В XVII—XVIII вв. картезианский метод действительно был наиболее востребован философами совершенно различных направлений и идеологических лагерей.

Для демонстрации существования традиции и ее воздействия на адептов показателен пример творчества неаполитанского философа начала XVIII в. Джанббатиста Вико, который в автобиографии противопоставил свои взгляды Декарту и картезианству в целом. Однако это противопоставление — факт в большей степени психологический, чем методологический. Собственная методология Вико ближе картезианству, чем ему бы того хотелось. Неаполитанец не только в силу своих психологических особенностей, но и вследствие региональной и культурной удаленности читал самого Декарта фрагментарно. Но главное, что хочется подчеркнуть, на его творчестве все же сказалось давление общей культурной атмосферы XVIII в., которая в основном была картезианской. Так, методом Философии Вико называл геометрический метод, понимая его в картезианском духе¹⁷, а то, что он называл Филологией, дополняет Философию. В этом смысле Вико развивал методологию Декарта, обогащая и приспособлявая ее к новым предметным областям, относимым к гуманитарным. Дефиниция здравого смысла, которую дал Вико, прекрасно иллюстрирует существование традиции, причем еще в единстве ее светской и религиозной линий: «XII. Здравый Смысл — это суждение без какой-либо рефлексии, чувствуемое сообща всем сословием, всем народом, всей нацией или всем Родом Человеческим. <...> XIII. Единообразные Идеи, зародившиеся у целых народов, не знающих друг о друге, должны иметь общее основание истины. Эта Аксиома — великое Основание: она устанавливает, что Здравый смысл Рода Человеческого есть Критерий, *внушенный нациям Божественным Провидением* для определения Достоверного в естественном Праве Народов; нации убеждаются в нем, усваивая субстанциональное Единство Такого Права, с которым все они согласны при различных модификациях»¹⁸. Здесь мы видим обоснование общечеловеческих ценностей и естественного права в религиозном ключе: через указание на Божественное Провидение, действующее в душах людей единообразно, но применяясь к историческим и культурным обстоятельствам.

Томас Рид, основатель шотландской школы здравого смысла, с воодушевлением Дон Кихота обрушился на «новый скептицизм» в лице Беркли и Юма, вновь с предельной остротой поставивших проблему границ познания и существования общих понятий. Рид точно прочувствовал его опасность не только и не столько для научного познания, сколько для моральной философии и общего жизненного тона людей, поскольку такая философия противоречит, по его убеждению, здравому смыслу простых людей. Он прозорливо установил связь воззрений своих соотечественников с картезианством, с учением о *cogito*, к которому отнесся очень критически, справедливо указывая, что оно ведет в предельном своем понимании к субъективизму: «Очевидно, что естественным следствием этой системы является скептицизм относительно всего, за исключением существования наших идей и их необходимых связей... Ибо если идеи будут признаны исключительными объектами мышления и не имеющими другого существования помимо того, когда мы сознаем их, то необходимо следует, что у мышления нет объекта, который имел бы длительное и постоянное существование. Тело и душа, причина и следствие, пространство и время... — все оказалось не существующим благодаря короткой дилемме. Либо эти вещи являются идеями ощущения или рефлексии, либо нет: если они — идеи ощущения или рефлексии, то они не имеют другого существования, кроме того, когда мы сознаем их; если же они не являются идеями ощущения или рефлексии, тогда они слова, лишенные смысла. Ни Декарт, ни Локк не представляли следствия из их системы, касающейся идей. Епископ Беркли первый открыл это»¹⁹. Нетрудно заметить: вполне картезианское понимание.

Философское кредо самого Рида — исходить из здравого смысла: «Я полагаю, что немного мудрости во многих парадоксах идеальной философии, которые *просто* разумному человеку (курсив мой. — Л.Я.) кажутся явно абсурдными, но адепты принимают их за глубокие открытия. Со своей стороны, я решил всегда считаться с требованиями здравого смысла...»²⁰ Под здравым смыслом он понимал «определенные принципы... которым устройство нашей природы заставляет нас верить и которые мы вынуждены принимать в повседневной жизни, не будучи способными дать им обоснование...»²¹

Проблему того, откуда берутся первоначала нашего познания, Рид решил традиционно и просто — от Природы и Бога: «Такие первоначальные и природные суждения есть часть содержания, которым Природа наполнила человеческий разум. Они есть дар Всемогущего не в меньшей степени, чем наши понятия или простые представления. Они служат тому, чтобы направлять нас в обычных житейских делах, в которых наша способность к рассуждению оставила бы нас в потемках. Они — часть нашей консти-

туции; *и все открытия нашего рассудка основаны на них* (курсив мой. — Л.Я.). Они составляют то, что названо здравым смыслом человечества; а то, что... противоречит любому из этих принципов, есть то, что мы называем абсурдным. Сила их есть здравый смысл, который часто обнаруживается у тех, кто не силен в рассуждениях»²².

В отношении первоначал «образованный и необразованный, философ и поденщик равны»²³, однако у простого человека перед философом может быть и преимущество, так как его разум не замутнен философскими предрассудками. Рид эмоционально отчитывает современную ему философию: «Я презираю Философию и отказываюсь от ее руководства, — позвольте моей душе пребывать со Здравым Смыслом»²⁴; или: «Из этого неравного поединка между Здравым Смыслом и Философией, последняя всегда будет выходить и с бесчестьем, и с потерями. Она не сможет процветать до тех пор, пока это соперничество не прекратится, и эти вторжения не будут остановлены, а сердечная дружба не будет восстановлена: ибо на самом деле Здравый Смысл не содержит в себе ничего философского и не нуждается в помощи философии. Но, с другой стороны, Философия <...> не имеет другого корня, кроме принципов Здравого Смысла; она вырастает из них и питается ими. Отлученная от этого корня, она теряет репутацию, ее жизненные силы иссякают, она умирает и разлагается»²⁵.

Рид, хотя и не очень явно, но принимал свое преемство от Декарта, однако и ему было интереснее его критиковать, поскольку именно Деркатово учение стало идейным вдохновителем «идеальной (идеистической)» философии, доведшей философию до абсурда, особенно Беркли и Юмом. Рид убежден, что вместе с ощущениями, порожденными внешними вещами, человеку дана и вера в их существование, не требующая никакого доказательства. Декарт же виновен перед философией тем, что наиболее очевидно существующим признал когитальный мир, в то время как существование материального мира признал проблематическим.

Другой недостаток картезианства — «любовь к простоте», упрощение философской системы, выстроенной из одного принципа *cogito*. Необходимо же выявить множество принципов здравого смысла и разбить их на типы, виды: «Ясное объяснение и перечисление принципов здравого смысла — один из главных пробелов в логике»²⁶. Так, Рид поделил первоначала на два вида: необходимые и контингентные истины. Необходимые истины неизменны, не зависят ни от каких обстоятельств. Таковы, например, математические аксиомы. Контингентные истины относительны, они констатируют несомненные факты, реальность существования вещей. Рид выделил двенадцать контингентных истин: 1) все, что мы сознаем, существует; 2) осознаваемые мной мысли принадлежат «моему разуму», «моей личности» и т.д.²⁷

Отсчет времени возникновения социальной линии традиции, использующей понятие здравого смысла, как правило, начинают со стоиков и Цицерона²⁸. Например, Шефтсбери ссылаясь на римских классиков — Горация, Ювенала, Цицерона. Однако сама справедливость требует признать и здесь первенство Сократа. Его учение о добродетелях важно не только в деле спасения души, но и для гармоничной жизни общества. Римляне творчески развили Сократов подход, применив его в построениях об идеал-реальном римском государстве и достойном его римском гражданине. Стоики принимали как очевидное причастность человека разумной природе, мировому логосу, благодаря абсолютности которого возможно, хотя бы потенциально, человечество, объединяемое общими законами природы, в том числе природы человека, общими законами разума и разумными законами общества. Также принималась общеантичная рационалистическая установка о связи добродетели с разумом: разумный человек благоразумен, значит, добродетелен. У стоиков вычитывают учения о природном равенстве людей, естественном праве, в том числе праве на жизнь, человеколюбию, гражданственности.

Шефтсбери в «Sensus communis» поставил задачу установить достоверное знание об условиях существования цивилизованного общества и тем самым ответить «господину, тонкий ум которого выше всяких подозрений», усомнившемуся в наличии общего, всем нам данного здравого смысла. Поддержку своих взглядов Шефтсбери черпал в римской поэзии: «Dulce et decorum est — таков был единственный довод. Приятно и мощно — благо и честно. А что довод такой был весьма замечательным и вполне отвечал здравому смыслу, в этом я постараюсь убедить вас»²⁹. Характер ответа Шефтсбери ставит его в один ряд значительных западных моралистов: «"Здравый смысл"... означает... чувство общественного блага и общего интереса, любовь к общине, к обществу, естественные привязанности, гуманность, обязательность и тот род воспитанности, который происходит из справедливого ощущения общих прав всех людей и естественного равенства всех, кто принадлежит к единому роду человеческому»³⁰. Шефтсбери с негодованием отверг представление Гоббса о «волчьем» характере отношений людей в естественном состоянии: «Значит, вера, справедливость, добропорядочность и добродетель должны были существовать уже в естественном состоянии — или же их не могло быть вообще. Гражданский союз или содружество никогда не могли бы поступать правильно или неправильно, *не будь уже заранее правильного или неправильного* (курсив мой. — Л.Я.)»³¹.

Гоббс, Локк, Монтескье, Руссо — философы, чьи проекты правильно устроенного общества сыграли в той или иной степени

выдающуюся роль в становлении либеральной демократии Запада, — эксплицитно могли не пользоваться понятием здравого смысла или его аналогами, но на самом деле их учения интимнейшим образом связаны с ним в различных его коннотациях благодаря применению метода Декарта.

5. Вместо послесловия

Итак, философская традиция, начатая Сократом, продолженная Платоном и Аристотелем, поддержанная стоиками и Цицероном, далее переданная по эстафете через средневековых философов — Тертуллиана, Августина, мистиков к Декарту и другим представителям XVII—XVIII вв., определила, что для совместного познания и жития люди должны обладать общими для них первоначальными знаниями, ценностями, нормами, в коих они не должны сомневаться. Такой тип очевидного знания есть у любого человека, каждый человек может его обнаружить в себе.

Однако благодаря чему существует столь бесценный дар, позволяющий людям понимать друг друга и кооперироваться? Разными мыслителями на этот вопрос давались оригинальные концептуальные ответы. Но на протяжении двух тысячелетий общей метафизической предпосылкой была нерелеферируемая картина мира, основной характеристикой которой был взгляд на него как на разумно устроенный. Человек же вписывался в него на правах его лучшей части, пропитываясь его разумностью, в том числе благодаря наличию в голове каждого неких общих начал, врожденных идей, здравых смыслов, позволяющих осуществить объективное познание. В субъект-объектной схеме отношений человека к миру, возникшей в метафизике Декарта, человек оказался отличным от мира, и тогда остро встал вопрос о «посюсторонности нашего мышления», о возможности его объективного познания, о критерии истинности знания. Декарт «обогнул» эту проблему, сохранив Бога в роли «гаранта истинности». В такой картине мира разум человека мыслится универсальным, а человечество от природы единым.

Однако уже в XIX в. наука и философия серьезно поколебали уверенность в столь прекрасно устроенном мире. Вновь встают вопросы, некогда поставленные софистами, а в XX в. воспроизведенные в новом культурном пространстве постмодернистами: возможны ли общие нормы и ценности, каким способом они могут быть обнаружены или построены, каков их гносеологический социальный статус, в какой форме и где они существуют, какими средствами они могут быть донесены до каждого человека?

Духовная спираль сделала очередной виток в исторической перспективе, вернув «все на круги своя», а значит, опять есть потребность в философской работе со всей ее серьезностью.

Философскому разуму сегодня не до игр. Цена его работы — жизни. В России же так было всегда, ее историческое время не приходило. Сегодня главная болевая точка ее социального бытия — может ли состояться российское общество, обрящет ли оно свои здравые смыслы?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Шефтсбери Э.* Sensus communis, Или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа // Шефтсбери Э. Эстетические опыты. М., 1975. С. 286–287.

² Разнобой использования «здравого смысла» можно обнаружить в обзоре Х.-Г. Гадамера «Истина и метод» (М., 1988. С. 61–77).

³ Типичность ситуации в монографии П. В. Чельшева «Проблема обыденного сознания и здравого смысла в истории философии» (М., 2002).

⁴ См.: *Ленин В.И.* Избр. соч.: В 10 т. Т. 5. Ч. II. Философские тетради. М., 1986. С. 216, также 233, 242.

⁵ *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть как наука. М., 1934. С. 281.

⁶ *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 69.

⁷ См., например, *Агафонов Р.Ю.* «Здравый смысл» как метод критического мышления // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докл. и выст. Г/ Рос. филос. конгресса: В 5 т. Т. 1. М., 2005. С. 656.

⁸ См.: *Гольбах П.А.* Система природы. Ч. I. Гл. XII.

⁹ См.: *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 2 т. Т. 1. Наука логики. 61–78.

¹⁰ *Кант И.* Указ. соч.

¹¹ *Тертуллиан.* О свидетельстве души // Тертуллиан. Избр. произв. М., 1994. С. 84–87.

¹² Там же. С. 190–191.

¹³ Цит. по: *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. С. 69.

¹⁴ Там же. С. 70.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Более развернутый анализ метафизики Декарта, выявляющий учение о здравом смысле и вытекающие из него эпистемологические и социальные следствия, «уроки», дан автором в публикациях: Яковлева Л.И. Здравый смысл: уроки Декарта и практика словопотребления в России // Здравый смысл: Материалы Международной конференции гуманистов. М., 1998; Она же. Метод здравого смысла и «науки не о природе» // Современный исторический процесс: истоки, перипетии, перспективы. Йошкар-Ола, 1999; Она же. Очерки по философии Нового времени // Хрестоматия по западной философии XVII–XVIII веков. М., 2003.

¹⁷ *Вико Дж.* Основания новой науки об общей теории наций. Л., 1940. С. 36.

¹⁸ Там же. С. 76.

¹⁹ *Рид Т.* Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2000. С. 341.

- ²⁰ Там же. С. 126.
- ²¹ Там же. С. 118.
- ²² Там же. С. 345.
- ²³ *Милютин Ю.Е.* Философия здравого смысла Томаса Рида // Там же. С. 61.
- ²⁴ *Рид Т.* Указ. соч.
- ²⁵ Там же. С. 101.
- ²⁶ Там же. С. 346.
- ²⁷ *Милютин Е.Ю.* Указ. соч. С. 62—65.
- ²⁸ См., например: *Гадамер Х.-Г.* Указ. соч. С. 66.
- ²⁹ Начало фразы из Горация ["Dulce et decoram est pro patria mori..."] «Сладостно и пристойно умереть за Родину» (Шефтсбери. Указ. соч. С. 300-301. Примеч. С. 528).
- ³⁰ Там же. С. 302.
- ³¹ Там же. С. 305.