

Турпетко А.С.

## ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ КАК ПРИНЦИП ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эта работа написана с целью показать, что здоровый смысл в аспекте рассмотрения его Шефтсбери, Смитом и Ридом соотносится с некоторыми принципами практической философии, благодаря сходности его с принципами философской герменевтики. Данная соотнесенность опосредована тем статусом, который *sensus communis* обретает в рамках философской герменевтики и тем особым отношением, что существует между философской герменевтикой и практической философией.

В статье Г.–Г. Гадамера «Классическая и философская герменевтика» явно прослеживается мысль о том, что практическая философия и герменевтика равны одна другой. По мнению Гадамера, герменевтика, мыслящая себя отдельно от практики, не имеет смысла. Универсальность герменевтики как искусства понимания зависит от того, насколько оно соответствует *sensus communis* [1, с. 108].

Между тем, само понятие здравого смысла кажется настолько неясным, что непонятым остается, как на нем может основываться практическая философия. Поэтому понятие здравого смысла нуждается в соответствующем прояснении.

Что такое здоровый смысл, кажется, знают все, потому что ощущают себя его носителями, во всех ситуациях стараясь поступать «здро́во». Но при этом люди, считающие себя обладателями здравого смысла, совсем не обращают внимания на механизм его действия, вследствие чего образуется многообразие «здоровых смыслов», что делает бессмысленным дальнейшее использование *sensus communis*. Все это приводит к необходимости разобраться в сущности этого явления, прибегая к помощи философских исследований, существующих в этой сфере. Последние универсализируют познавательное значение здравого смысла, относя его действие в область философского познания. Прояснение смысла *sensus communis* как философского понятия дает возможность использования его и как герменевтического принципа.

Во избежание недоразумений следует различать здоровый смысл как теоретическую установку и как жизненную позицию, зачастую неосознанную. Первая заключается в использовании определенных гносеологических принципов, каковые и будут рассмотрены ниже. Вторая характеризуется универсализацией опоры человека на здоровый смысл. Тем не менее, свойственное носителю здравого смысла несомненное, очевидное знание тесным образом связано как с теоретическими принципами, так и с их использованием.

Основоположником философии здравого смысла считают Т. Рида, однако понятие *sensus communis* используется уже в работах Шефтсбери, Попа, Аддисона, Джерарда, Смита, также оно анализируется у Юма, Канта и т. д. Истоки смысла этого понятия исследователи находят еще в Древней Греции: у Аристотеля, Эпиктета и Горация [4, с. 55–56]. Но именно Рид показывает, что здоровый смысл может (и должен) стать основой философской теории.

Отличительной чертой работ Шефтсбери, Смита и Рида является то, что в них исследователи обращаются к здоровому смыслу не как к предмету, но вспомогательному инструменту. Следует заметить, что даже в работе Э. Э. К. Шефтсбери, названной «*Sensus communis*» (1709), здоровый смысл выступает именно как принцип, а не объект исследования

Обратимся к предшественнику Рида, «здравомыслящему доктору Сми́ту», построившему концепцию нравственности на основании *sensus communis*. Труд А. Смита «Теория нравственных чувств» (1759) вполне мог, а, скорее всего, и был образцом для концепции Рида. Область нравственного поведения человека Смит считает основной сферой действия здравого смысла. Смит утверждает, что способность к нравственности, или, используя понятие Хатчесона, нравственное чувство, является врожденным качеством. На эту способность мы и должны обращать пристальное внимание в поиске и построении общих правил нравственности, мерила наших суждений в этой области, ведь «что удовлетворяет нашим нравственным способностям, то хорошо и справедливо и должно быть сделано; что оскорбляет их, то вредно и нехорошо» [6, с. 167]. «Только открывая в бесчисленном множестве случаев, что такое-то поведение нравится постоянно, а другое постоянно не нравится, мы составляем общие правила нравственности» [6, с. 309]. Последние, называемые еще и максимами, «подобно всем общим правилам, составляют результат опыта и индукции» [6, с. 308]. Смит подчеркивает, что на образовании правил посредством механизма, аналогичного индукции, человеческая природа не останавливается. Следующим шагом служит закрепление правила нравственности с помощью привычки и введение этого правила в обращение. Таким образом, правила выступают основой суждений человека относительно моральности тех или иных поступков.

В работе Смита мы видим основу теоретической установки здравого смысла, усвоенной и развитой впоследствии Ридом. Какова же эта основа? Она включает в себя три составляющие: факты (то, что нравится или не нравится), правила (образованные на основе фактов), и снова факты (соотносимые с полученными правилами).

В своей работе «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла» (1764) Т. Рид использует понятие здравого смысла в двух значениях. Во–первых, как судящую способность человеческого разума, противостоящую абсурду, который автор называет «разновидностью метафизического лунатизма» [5, с. 161]. Любые аргументы и доказательства неуместны, когда мы сталкиваемся с истинами здравого смысла, так как имеем дело с «естественным светом». Здоровый смысл позволяет человеку достоверно судить о вещах самоочевидных, он оберегает истину от покушений на ее место со стороны ложных философских теорий. И, во–вторых, – как совокупность изначальных принципов и верований, принимаемых без доказательств.

Как ученый Рид считал науку построенной правильным образом, если она имеет основанием принципы

природы, в том числе и человеческой. В установлении этих принципов призвана помочь «точная интерпретация» природы, а если предметом исследования является человек, то «анатомированием» им самим своего собственного разума [5, с. 93, 94]. Рид подчеркивает, что «язык Природы – универсальная наука», а Учитель – «опыт, просвещенный индуктивным принципом» [5, с. 326]. Причем знания о человеческой природе исследователь вообще не может получить, потому что может изучать только свой собственный разум.

Обратим внимание на следующие слова Рида: «Благодаря нашей природе мы имеем большую склонность к возведению отдельных фактов и наблюдений до уровня общих правил, и применяем такие общие правила для объяснения других действий или руководства ими в осуществлении этих действий» [5, с. 92]. Кажется, что выявление самих принципов человеческой природы происходит подобным образом: ум преобразует результаты наблюдений, открывая искомые принципы. Эти процессы можно представить схематично следующим образом. Существует такой принцип человеческой природы, который говорит, что ум, упорядочивая факты, приходит к правилам; с правилами в свою очередь соотносятся новые факты. Но как мы узнаем о существовании такого принципа? Только через обнаружение свидетельствующих об этом фактов. Таким образом, получается круг. В этом заключается усовершенствование данного гносеологического механизма Ридом по сравнению со Смитом. Вспомним, система последнего включала только связь «факты – правила – факты».

Можно заметить, что данный механизм действия *common sense*, описанный Ридом, сродни важнейшему принципу герменевтики, именуемого герменевтическим кругом, заключающемуся в понимании целого на основании отдельного, а отдельного – на основании целого [2, с.55]. Единственным отличием установки здравого смысла от герменевтического круга является апеллирование Смита и Рида как представителей гуманистических наук о духе к естественнонаучным методам. Эта позиция и стала спустя два века предметом критики основоположников герменевтики Коллингвуда и Гадамера.

Действительно, Рид не скрывает симпатии к принципам Ньютона, и особенно Бэкона (Коллингвуд называл метод последнего «допрашиванием природы»), но непонятным остается то, почему подобная ориентация является ложной (Коллингвуд и Гадамер не аргументируют свою позицию [3, с.199]). По всей видимости, протест вызвал именно характер правил, получаемых посредством индукции. Правила эти являются эмпирическими, ибо образованы с помощью соответствующего метода. И с этим нельзя не согласиться. Тем более, что Смит и Рид прямо указывали как на свою опору на «правильную индукцию». Смит подчеркивал: «в нашем исследовании мы имеем в виду не право, ..., а самые факты. Мы не рассматриваем вопроса о том, на каких основаниях безусловно совершенное существо может одобрять наказание за дурные поступки, но каким образом такое слабое и такое несовершенное существо, как человек, естественно и на самом деле одобряет его» [6, с. 93].

Однако в утверждении эмпиричности правил здравого смысла не стоит быть столь категоричным. Общие правила нравственности, по словам Смита, являются лишь вторым мерилем в суждениях относительно нравственности человеческих поступков, первым же, несмотря ни на что, остается представление о безусловном совершенстве, идеале.

Но сосредоточим внимание на другой особенности здравого смысла, составляющей основу жизненной позиции, что выстраивается в человеке, следующему *sensus communis*.

Обратимся к истоку здравого смысла. Таковым является язык, данный природой. Язык представляет собой совокупность искусственных и естественных знаков. Первые образуются в результате соглашения, «обозначают, но не выражают» [5, с. 143], вторые же имеют основой саму выражаемую посредством их природу. Рид выделяет три класса естественных знаков. В первом «связь с обозначаемой вещью устанавливается природой, но обнаруживается лишь опытом». Во втором связь «устанавливается не только природой, но открывается нам посредством принципа, минуя рассуждение и эксперимент». Знаки же, составляющие третий класс, вызывают эту связь «благодаря естественной магии и сразу дают нам представление и вызывают веру в нее» [5, с. 151]. Подытоживают рассуждение следующие слова исследователя: «Как первый класс натуральных знаков, ..., есть основа истинной философии, второй – основа изящных искусств, или вкуса, так последний является основой здравого смысла – частью человеческой природы, которая никогда не объяснялась» [там же]. Смысл знаков состоит в том, чтобы, будучи указателями, приводить разум к означаемым вещам. Таким образом, разум как бы «перескакивает» со знаков на вещи, теряя при этом видение посылок своего заключения. В данном случае мы имеем дело с особым рода суждениями, выводящими заключение «из предпосылки, которая лишь молниеносно промелькнула в сознании, и которая никогда не становилась предметом рефлексии» [5, с. 219]. Суждения эти сходны с действием привычки, но ответить на вопрос, благодаря чему она возникает, можно только однозначно: привычка необходима. Т. Рид сравнивает привычку с фокусником, незаметно подменяющим одно другим. В этом случае уместным будет вопрос: «но следует ли нам признавать лишь только то, что можно доказать рассуждением?» [5, с. 156]. Рид отрицательно отвечает на него. Аналогичным был бы и ответ Гадамера.

Такая черта здравого смысла отразилась и на характере гуманитарных наук. Так, Гадамер замечает, что в науках о духе осознанному выводу, подкрепленному использованием различных методов, предшествует «неосознаваемое заключение». Сходство рассмотренной выше гносеологической установки здравого смысла, выделяющейся своей неполной обоснованностью, и принципом герменевтического круга столь ярко, что нельзя не обратить на него внимания.

Тем не менее, постоянное ориентирование на здравый смысл как жизненную позицию имеет некоторые недостатки. Неоднозначность и спорность такой позиции проиллюстрировал уже Шейфебер. По его словам, «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 до-

пускал, 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» [7, с. 286]. По словам Шефтсбери, проблема заключается в невозможности однозначного определения, «какой смысл или чей смысл считать общим и здоровым» [7, с. 287]. По его убеждению, человечество еще не до конца поняло суть этого явления, чем и вызваны недоразумения при его использовании. Однако кое-что уже открыто, о чем свидетельствует, например, отождествление здравого смысла с любовью ко всему человечеству [7, с. 314]. Шефтсбери прямо пишет, что здравый смысл означает «чувство общественного блага и общего интереса, любовь к общине, естественные привязанности, гуманность, обязательность и тот вид воспитанности, который происходит из справедливого ощущения общих прав всех людей и естественного равенства всех, кто принадлежит роду человеческому» [7, с. 93].

По-видимому, причиной относительности здравого смысла является все та же пресловутая посылка, неосознанно мелькающая в сознании в момент нашего суждения. При герменевтическом отношении к подобно-го рода явлениям ее бы следовало назвать предрассудком, поставить под вопрос и ввести в игру понимания, но не перестанет ли тогда здравый смысл быть самим собой?

#### Источники и литература

1. Г.–Г. Гадамер. Класична і філософська герменевтика // Істина і метод.– К.: Юніверс, 2000. – Т. II. – С. 86–108.
2. Г.–Г. Гадамер. Про круговий цикл розуміння // Істина і метод.– К.: Юніверс, 2000. –Т. II. – С.55–62.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 482 с.
4. Милютин Ю. Е. Философия здравого смысла Томаса Рида // Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 3–85
5. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. – СПб.: Алетей, 2000. – 352 с.
6. Смит А. Теория нравственных чувств. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
7. Шефтсбери. Sensus communis // Эстетические опыты. – М.,1982. – С. 273–329.

#### Цветков А.П.

#### «ПРОРОК» А.С.ПУШКИНА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ

Недавний двухсотлетний юбилей великого русского поэта вызвал необычную духовно-интеллектуальную мобилизацию не столько среди профессиональных литературоведов-пушкинистов, сколько среди отчаянных любителей-беллетристов. Последние представили весьма широкий спектр истолкований его творчества – от экзальтированно-мистических (Пушкин – пророк России на все времена) до геокультурных (Пушкин – поэт русских и тюрок, Пушкин – тайный мусульманин и пр.). Во всяком случае, стало ясным, что наше евразийское пространство – не сиротливая и бездуховная пустыня, и что именно Пушкин показал: «Пророки есть в отечестве своем!».

По вполне понятным причинам, философские, эстетические и мистические мотивы пушкинского «Пророка» занимали в этих изысканиях одно из центральных мест, при этом доминирующим тезисом (в той или иной мере изысканно интерпретированным) оставался классический стереотип о роли поэта в обществе, якобы и раскрывающий замысел этого поэтического произведения. (Ведь ясно же, что «Пророк» Пушкина – не про туриста, заблудившегося в пустыне.) Однако, при всем разнообразии мнений, аналитики исходили из семантики текста, почти не пытаясь использовать его семиотику. Данная работа является попыткой философской интерпретации «Пророка», с обращением не только к традиционной семантике, но и к семиотике текста. Именно семиотика текста позволяет утверждать, что самое выдающееся произведение великого поэта скрывает не столько тайну рождения поэта-пророка, сколько тайну духовного рождения человека вообще. В этом случае следует указать на тот якобы странный факт, что Пушкин, несмотря на дружбу с Гоголем и Киреевским, ничего не знал о таком духовном феномене русской культуры как Оптина пустынь с ее старцами, о святителе Тихоне Задонском и в особенности о преподобном Серафиме Саровском, своим великом современнике. Как могли не встретиться два солнца России?

Такой парадоксальный факт, видимо, объясняется присущими поэту особой духовной автономии и духовной экстерриториальности, которые, в данном случае, позволили ему направить свой поэтический («Поэзия есть Бог в святых мечтах земли», – сказал друг Пушкина Жуковский) и профетический («и виждь, и внеми!») дар на создание бинарного образа: «поэта-пророка» (семантика текста) и «человека-пророка» (семиотика текста). То есть, в первом случае образ в какой-то степени соотносится с личностью Пушкина, во втором – с личностью человека вообще. Здесь уместно обратить внимание на эту степень соотношения личности поэта с образом поэта-пророка. Известна мысль Юнга о том, что существуют произведения, с которыми автор себя идентифицирует, повинувшись действию собственного бессознательного, которое подчиняет руку писателя. Несомненно, такое случается, однако по отношению к пушкинскому «Пророку» это правильно лишь отчасти.

В.Ходасевич, указывая на это произведение поэта, отмечает, что оно «с незапамятных времен сделалось источником великого соблазна. В «Пророке» видели и видят изображение поэта, для чего, в сущности, нет никаких данных. Пророк – лишь один из пушкинских героев, гениально постигнутый, но Пушкину не адекватный. Конечно, для такого постижения надо было как бы носить пророка в себе. Пушкин его и носил, но лишь в том смысле, как носил в себе Онегина и Татьяну, Моцарта и Сальери... «Пророк» – отнюдь не автопортрет и не портрет вообще поэта. О поэте у Пушкина были иные, гораздо более скромные представления, соответствующие разнице между пророческим и поэтическим предстоением Богу. Поэта Пушкин изобразил в «Поэте»,