

МЕТОДОЛОГИЯ ФУНКЦИОНАЛЬНОГО ПРАГМАТИЗМА И СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ЛИНГВИСТИКА. ПОПЫТКА ДЕМИФОЛОГИЗАЦИИ ВЗГЛЯДОВ И. КАНТА, В. ДЖЕМСА И Ф. ДЕ СОССЮРА

О моей Критике чистого разума будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна.

И. Кант

Я должен признать, что название «прагматизм», предполагающее отношение к действию, было выбрано неудачно и сыграло на руку данному заблуждению (что прагматизм есть призыв к действию — О.Л.). Но ни одно верно подобранное слово не защитит теорию от критиков, если они столь слепы по отношению к существу исследования.

В. Джемс

Очень забавно наблюдать, как лингвисты поочередно высмеивают то взгляды А, то взгляды Б, потому что своим смехом они как бы хотят показать, что владеют истиной, на самом же деле именно полное отсутствие основополагающих истин до сих пор характерно для лингвистики.

Ф. де Соссюр

Проблема

Николай Крушевский однажды высказал мысль, что науку называют не по методу (форме, средству), а по объекту (содержанию, цели). Иное дело философия науки или методологический подход. Их обычно называют именно по тому формальному средству, методическому приему, концептуальному орудию, а также по тем базовым понятиям которые принимаются методологом (философом) в качестве объяснительного принципа своей концепции. Такими объяснительными онтологическими принципами в методологии, о которой пойдет речь в данной статье, являются «человек», «опыт», «деятельность», «цель» и «функция». В этом смысле данная концепция может быть охарактеризована как антропоцентрическая, апостериорная, деятельностная, реляционистская и телеологическая.

Отрывки из работ И. Канта, В. Джемса и Ф. де Соссюра были избраны мною в качестве эпиграфов не случайно. Не случаен и выбор самих авторов. Данная работа имеет целью обратить внимание одновременно на два методологических момента в вопросе гуманитарного познания. Во первых, взгляды всех троих в значительной степени созвучны и созвучие это получает здесь свое терминологическое определение – функциональный прагматизм. А во-вторых, вокруг каждого из этих мыслителей за годы, прошедшие со времени их смерти, создано столько научно-философских мифов, что разговор о любом из них необходимо начинать с выяснения, о каком именно Канте, Джемсе и Соссюре будет идти речь.

Мифы вокруг неординарно мыслящих философов и ученых плодятся и будут плодиться всегда. Проблема не в том, что Кант, Джемс и Соссюр так и не написали главного труда жизни, по которому можно было бы однозначно судить об их методологической ориентации, а в том, что наша реалистическая привычка связывать научную теорию или философскую концепцию с отдельным и конкретным текстом, не позволяет нам увидеть концепцию за суммой наличествующих высказываний (книг по частным вопросам, статей, выступлений, записок, тезисов, черновых заготовок, дневниковых заметок или

маргинальных помет). Нас приучали верить явленному факту, верить непосредственно данному. При этом нет необходимости думать, достаточно просто смотреть и видеть очевидное. Мы требуем текста, позитивного эксплицированного знания. Нам нужны дефиниции и однозначные декларации. Мы хотим откровений, потому что публичный образ жизни приучил нас к феномену душевного стриптиза. Реализму нужен только непотаенный смысл. Позитивистская аналитическая культура прошлого столетия, возведшая на пьедестал Его Величество Язык, и слышать не желает о невербальном, внетекстовом, внеязыковом смысле. Поэтому-то нам так лень вчитываться, вслушиваться и всматриваться, думать, искать и сопорождать концепцию на основе того, что есть. Нас пугает необходимость интерпретации, самостоятельного конструирования, необходимость досоздавать концепцию Канта за Канта, Джемса – за Джемса и Соссюра – за Соссюра.. Нас пугает возможность быть обвиненными в сверхинтерпретации. Но еще более нас пугает необходимость и неизбежность создавать собственные интерпретации концепций наших предшественников, а в итоге – создавать собственные концепции. Нам легче поверить в то, что предшественник думал именно то, что сказал/написал (или то, что сказали/написали за него его ученики и оппоненты). Сложнее понять, о чем он думал, что имел в виду, говоря так, а не иначе. Многие, под страхом быть уличенными в догматизме, оправдываются тем, что нам все равно не дано понять того, о чем думал наш предшественник. А значит, мы вольны игнорировать его точку зрения и можем интерпретировать его слова вообще как заблагорассудится.

Итак, перед нами две проблемы: созвучие взглядов Канта, Джемса и Соссюра и обоснование выбора этих фигур. Я сосредоточусь на второй.(первая решится сама собой по ходу анализа). Выбор трех имен из ряда тех, кому я приписываю функциональный прагматизм в качестве методологии, не случаен. Это ключевые имена в становлении функционального прагматизма как методологии или даже как парадигмы (в куновском смысле термина). Этот список мог бы (и должен бы) быть расширен (Потебня, Боудэн де Куртенэ, Матезиус, Н. Трубецкой, Выготский, Малиновский, Ф.К. С. Шиллер, Дьюи, Мид). Нельзя сказать, чтобы их роль в процессе социализации функционального прагматизма была не столь велика, сколь роль этих троих. Не это руководило мной в моем выборе. Имена Канта, Джемса и Соссюра стали символами определенных широко известных идей, а именно трансцендентализма, прагматизма и структурализма. И все эти три идеи так и остались для большинства просто ярлыками – слишком много различных интерпретаций им было дано за годы их бытования в научно-философской среде.

И последнее. В статье много цитат. Может показаться, что слишком много. Но можно ли развеять мифы о философах (ученых) и убедить кого-либо в сходстве их взглядов, не прибегая к текстам и опираясь только на собственные спекуляции? Будучи сторонником дедукции, в этом случае я, тем не менее, предпочитаю остенсивный путь.

Иммануил Кант

Имя Иммануила Канта неизменно ассоциируется у тех, кто знаком с его творческим наследием (а в еще большей степени, у тех, кто знает о нем лишь понаслышке – из учебников и энциклопедий), с его тремя Критиками. Традицией стало делить творчество Канта на две части: докритическую, лейбницеанско-вольфовскую (иногда ее еще называют догматической, очевидно вспоминая слова Канта из Прологомен о пробуждении от догматического сна) и собственно критическую. Я полагаю, что это весьма упрощенный взгляд на становление кантианской функционально-прагматической концепции человеческого опыта, не учитывающий тенденций к постепенному нарастанию психологизма, антропологизма и прагматизма:

начиная с работ «раннего» периода [я имею в виду Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма (1762), Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного (1764), Опыт о болезнях головы (1764), Грезы духовидца, проясненные грезами метафизики (1766), О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного

мира (1770), хотя начала критического дуализма мира вещей «в себе» и мира человеческого опыта были намечены Кантом уже в первом его философском труде – в его диссертации «Новое освещение первых принципов метафизического познания»],

через собственно критические работы [Критика чистого разума – это не что иное, как антропология и функциональная методология познания, Основа метафизики нравственности и Критика практического разума – по сути антропология и функциональная методология этики, а Критика способности суждения – антропология и функциональная методология эстетики],

вплоть до существенных концептуальных сдвигов а сторону прагматизма в период после написания третьей критики [Религия в пределах только разума, Метафизика нравов и основной прагматический труд посткритического периода Антропология с прагматической точки зрения (1798)].

Канта читать трудно. Читать вообще нелегко. А читать творчески еще труднее. Читать, творя целостный смысл концепции и пытаюсь увидеть за деревьями лес. Как писал Мераб Мамардашвили в Кантовских вариациях, «в отдельном философском термине нет того, что есть в аккорде, в котором мы и должны брать кантовскую мысль, – только тогда она может быть адекватно понята нами» (Мамардашвили 1997, лекция 1). Я не стремлюсь к «адекватности», но связность («аккордность») мне кажется весьма сильным аргументом для осмысления кантовских текстов.

Я полагаю, что кантовские Критики – не обособленные следы революционного перелома во взглядах философа, а вполне логичное звено в постепенной эволюции антропологии Канта от метафизики к антропологическому функционализму и прагматизму. Их можно и следует рассматривать как инструмент для понимания общей тенденции ее развития. Критики – не изложение концепции Канта, как их обычно представляют, а просто обширный предварительный комментарий к его антропологии. Не думаю, что главной целью жизни и творчества Канта было создание критической теории Разума и Рассудка. Это не цель, а средство. Объектом его творческого интереса был человек в целостном его понимании, человек познающий (со-знающий), чувствующий (со-чувствующий), действующий (со-действующий) в меру и в границах своих возможностей (своего возможного опыта). Кант не был «глашатаем» Разума, как его часто представляют, не был он ни метафизиком-рационалистом, ни, тем более, сциентистом. Он (по крайней мере, со времени диссертации) был по преимуществу философом-гуманитарием, антропологом-прагматистом, этиком и социальным психологом (работы по философии естествознания появлялись с каждым годом все реже, их вытесняла этическая и психологическая проблематика). Но, будучи человеком скрупулезным и методичным, он сначала создал концептуальный и терминологический аппарат своего учения – Критики. Они были необходимы как концептуально-методологический словарь или путеводитель к главной книге, так и не написанной Кантом. Введением к этой книге, ее расширенным конспектом можно было бы считать последний опубликованный философом большой труд – Антропологию с прагматической точки зрения. Человек в этой работе предстает как целостная этнокультурная система, органическое единство самых разнообразных функций: от психо-познавательных и эмоционально-чувственных, до этико-эстетических и цивилизационно-преобразовательных. «Под занавес» XVIII века европейской науке и философии был предложен шанс системного понимания человека как культурного полифункционального микросоциума. Кантовед В. А. Жучков отметил, что «именно в понятии культуры находит свое логическое обобщение и систематическое завершение критическая философия Канта в целом. Именно в нем проясняется исходный замысел и задачи „коперниканского переворота“, благодаря ему устанавливаются внутренние и необходимые связи между различными и отделенными частями и понятиями учения Канта, а главное обнаруживается его реальное мировоззренческое значение, подлинно общечеловеческий и глубоко гуманистический

смысл. [...] именно понятие культуры является тем пока не до конца понятым звеном, в котором спрятан ключ к осмыслению общемировоззренческого содержания кантовского наследия» (Жучков). Послушаем самого Канта: «Учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или физиологической, или прагматической. Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что делает из человека природа, а прагматическое – исследование того, что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (Кант 1999, 1283). Поиск физических причин человеческого, по Канту, «ни к чему не ведет». Антропология имеет смысл только тогда, когда она ориентирована на цель – расширение человеческих способностей, т.е. когда это прагматическая антропология; «рассматриваемая как мироведение». Но прагматической антропология становится только когда «изучает человека как гражданина мира» (все – там же, 1284).

Часто говорят, что в соотношении онтологии и гносеологии Кант существенно сдвинул акценты в сторону гносеологии. Но как это следует интерпретировать: аспектуально или концептуально? Я думаю, концептуально. Канта интересовали не столько сам объект и сами процедуры познания (т.е. не столько собственно гносеология), сколько возможные границы, принципы, условия и цели человеческого познания (методология или метагносеология), но в гораздо большей степени – потенции и принципы человеческого мироведения в целом (т.е. антропология). Шеллингианец Вильгельм Якобс определил различие между трансцендентализмом и метафизикой именно по линии «возможность – действительность» (Якобс 1994). Метафизика – это аподиктическая философия сущности действительного мира как он есть сам по себе вне познающего субъекта. «Возможное» же, – по словам В. Джемса – это «нечто меньшее, чем действительное, и большее, чем совершенно недействительное» (Джемс 1995, 90). Кант разработывал понятийный аппарат антропологии, ее методологию, понимаемую в смысле дисциплины, для которой подошел бы более термин «гносеологическая онтология» или «онтология гносеологии». М. Мамардашвили совершенно замечательно уловил этот момент: «Итак, существование – нечто, называемое неопределенным сознанием, или X, – не определено в отношении своих категориально фундаментальных онтологических характеристик. Знание некоторых последних атрибутов вещей, или онтологическое знание, исключено. Онтологией является только то, что можно получить внутри опыта, как узлы ткани самого опыта, а не какие-то объекты помимо или вне опыта. Кант, конечно, прежде всего онтолог» (Мамардашвили 1997, лекция 13).

Интересно, что Кант, искавший всю жизнь основания возможности «всякой будущей метафизики» стал жертвой этой самой метафизики, поскольку был понят своими ближайшими последователями превратно – не в терминах «возможности», а в терминах «действительности». У М. Мамардашвили я прочитал интересную фразу: «После Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. [...] Среди многих предрассудков, мешающих нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, – предрассудок рассматривать Канта как ступеньку к чему-то» (Мамардашвили 1997, лекция 1). Миф о классическом немецком идеализме (Кант – Фихте – Шеллинг – Гегель – Новалис) – едва ли не самый популярный миф о Канте. Не вдаваясь в подробности (касающиеся существенных расхождений во взглядах Шеллинга и Гегеля), можно отметить, что здесь представлены, как минимум, три принципиально отличные философии и методологии: прагматический антропологизм (Кант), субъективный идеализм (ранний Фихте) и объективно-идеалистическая метафизика (Шеллинг, Гегель, Новалис). Попутно замечу, что «действительность» становится «большим местом» не только в метафизике, но и в субъективном идеализме или феноменализме. Правда, их интересует различная «действительность» (субъективная или объективная). Однако и те, и другие, так же как и метафизики, хотят знать всю правду о своей «действительности». Практически все последователи Канта: от Фихте, Гегеля, Когена и Риккерта (в бо-

льшей степени) до Фриза и Нильсена (в меньшей) не выдерживали «напряжения» основной мысли трансцендентализма – идеи о непознаваемости мира вещей в себе наряду с признанием его в качестве фактора, конституирующего содержание нашего опыта. Отсюда общее для них всех желание убрать это напряжение либо за счет упразднения мира вещей в себе, либо за счет нивелирования принципа его непознаваемости. Не удивительно, что Б. Рассел (как феноменалист) назвал понятие вещи в себе «неуклюжим элементом кантовской философии» (Рассел 1995, 598).

Канту довольно часто приписывают то, что привнесли в его концепцию абсолютисты и неокантианцы. Профессор Самарского госуниверситета В. А. Конев во вступительном слове к круглому столу Научной конференции Философия Иммануила Канта и проблемы культуры, проходившей в Самаре 20-21 апреля 1999 года, связывая трансцендентальные идеи Канта с по-гегелевски интерпретируемой идеей Интернета, заявляет: «Трансцендентализм исходит из того, что мысль по природе своей всеобща — она ничья [...] Трансцендентализм исходит из того, что мысль для своего существования не нуждается в человеке как конкретном индивиду, она сама субстанциональна [...] Трансцендентализм исходит из того, что развитие мысли есть ее самоопределение, которое выражает логика мысли». Это уже даже и не трансцендентализм в марбургской интерпретации, или монадология, а чистый абсолютный идеализм гегельянцев. Антропоцентризм – неизменная инвариантная черта кантовской концепции. Обратим внимание на следующий пассаж: «Рассудок служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка. Задача разума - сделать систематическим единство всех возможных эмпирических действий рассудка; подобно тому как рассудок связывает посредством понятий многообразное [содержание] явлений и подводит его под эмпирические законы. Но действия рассудка без схем чувственности неопределены; точно так же само по себе неопределено и достигаемое разумом единство в отношении условий, при которых рассудок должен связывать в систему свои понятия, а также в отношении степени, до которой он должен устанавливать эту связь» (Кант 1964, 3, 566-567) и далее «Разум никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него — к своему собственному эмпирическому применению; следовательно он не создает никаких понятий (об объектах), а только упорядочивает их и дает им то единство, которое они могут иметь при максимальном своем рассмотрении, т.е. в отношении к целокупности рядов; рассудок обращает внимание не на эту целокупность, а только на ту связь, посредством которой повсюду возникают ряды условий согласно понятиям» [выделено Кантом] (там же, 552). О какой мысли, не нуждающейся в человеке как конкретном индивиду, говорит проф. Конев? Божественной? Но ее Кант не принимает во внимание в своей концепции, поскольку она выходит за пределы возможного человеческого опыта. О т.н. «виртуальной реальности» компьютерного мира? Но где у компьютера «схемы чувственности», о которых писал Кант? Только наивный человек может принять физическое бытие электронной технологии за «мысль», «образ» или «чувство». Возможно, мой аргумент покажется несколько грубым и примитивным, но для того, чтобы физические сигналы, передаваемые по сети, стали просто «информацией», их следует гуманизировать, очеловечить, превратить в световые точки, из которых должны быть сложены картинки в виде букв или иконических знаков. Только в этом случае они могут побудить человека к порождению чувства или мысли. Везде, где Кант оговаривает проблему мышления (даже как порождение априорных синтетических суждений), появляется цепочка: (наш) разум – (наш) рассудок – чувственность – действительный опыт – возможный опыт, иногда обобщаемые понятиями «Я», «мыслящее Я», «субъект мышления», «душа», «индивид», а Я для Канта лишь обозначение предмета внутреннего чувства. Очень интересно в этом смысле определение: «субъективное условие всякого нашего возможно-го опыта есть жизнь» (Кант 1993, 48). Считает ли проф. Конев, что Интернет можно определить как особую форму жизни? В таком случае и краску на скалах, дощечках,

бумаге, холсте, намагниченную пленку и т. п. тоже будем считать жизнью и мыслью? Пусть так (я не отрицаю, что такой способ спиритуалистического мышления вполне возможен и имеет право на существование), но это совершенно чуждо кантовскому трансцендентализму. Из кантовских текстов не так уж сложно вывести идею органической, биосоциальной сущности этого мыслящего Я, а значит, его человеческую сущность. Сложности в определении «мыслящего Я» как человека в текстах Канта возникают только в том случае, если мы ограничиваемся анализом его Критики чистого разума и Прологомен. Выходя в область этической и эстетической проблематики, тут же убеждаешься, что ни о каком ином «мыслящем Я», кроме человека, Кант никогда не говорил. В Прологоменах об этом сказано достаточно ясно: «[...] можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное [...] можно доказать постоянство души лишь при жизни человека (этого доказательства от нас, конечно, не потребуют), но не после его смерти (а это-то, собственно, нам и нужно), а именно на том общем основании, что понятие субстанции, поскольку оно должно рассматриваться как необходимо связанное с понятием постоянности, можно так рассматривать лишь исходя из основоположения возможного опыта и, следовательно, только для опыта» (там же) [выделено мной – О.Л.].

Идея мира вещей в себе, равно как и идея чистых понятий разума или категорических императивов чистой этики – это не излишества, не украшения, а сама суть всего кантовского типа рассуждения. В пределах онтологической антропоцентрической доктрины «чистота» и закономерность трансцендентального понятия становится синонимом собственно человеческого упорядочивающего мир начала, тогда как эмпирия тут и сейчас бытия – это случайность и стихия, чуждые гуманизму. Непонимание этого ведет к приписыванию Канту несущественных для него тем и проблем. Сартр, отстаивая центральное положение экзистенциалистской метафизики – примат экзистенции над эссенцией, писал: «Человек является носителем человеческой природы. Эту человеческую природу, являющуюся концепцией человека, находим у всех людей, а это значит, что каждый человек является частным примером общего понятия: человек У Канта из этой всеобщности следует, что дикий человек, человек природы, в равной степени как и человек цивилизованный, попадают под ту же дефиницию и обладают теми же основополагающими признаками. И вот здесь сущность человека предшествует той исторической экзистенции, которую мы встречаем в культуре» (Sartre 1999, 60). Явное непонимание кантовской мысли. Вряд ли где-то в его работах можно найти место, в котором конкретный человек (как реальный феномен мира вещей в себе) признавался бы «частным примером общего понятия: человек». Это сродни выниманию реальных кроликов из метафизических цилиндров, мастером чего был, по словам Поппера, Гегель. Манера смешивать идеи (трансценденталии) и предметы (вещи в себе) появилась в философии именно «с легкой руки» Гегеля, Канту же это было несвойственно. Мераб Мамардашвили написал по этому поводу, что «как выражается Кант, [...] философия под знаки никогда не может подставить предмет *in concreto*, то есть наглядный, независимо от операции рассудка выделенный и данный предмет» (Мамардашвили 1997, лекция 5). Кант не был ученым. Он был философом. С методологической же точки зрения понятие конкретного человека является частным случаем общего понятия о человеке. Сам Сартр употребляет в обоих случаях слово «человек», а значит, мыслит эти два случая как разные инстансы одного и того же. В противном случае следовало написать, что Кант считает питекантропа (или обезьяну) и человека частными примерами «человека вообще». Поэтому упрек технически (формально) слаб. Но есть во всем этом более серьезное и глубокое непонимание. Общее понятие «человек», будучи трансценденталией, в кантовой философии неотделимо от сознания мыслящего это понятие человека (в частности, самого Канта), а следовательно не является (не становится явлением), не существует в том смысле, в каком может существовать конкретный человек. Они не сопоставимы ни

в каком плане: ни в диахроническом, ни в синхроническом, ни в системном, ни в структурном, ни в функциональном. Конкретный человек сам по себе (как вещь в себе) не присутствует ни в чьем опыте. Присутствовать в чьем-либо опыте он может лишь как этот человек для меня, т.е. только будучи подведенным под общее понятие о человеке вообще. То же касается и знания самого себя: «[...] я все же познаю себя только так, как я сам себе являюсь, а не как вещь в себе» (Кант 1999, 1305). И этим кантианство отличается от картезианства. Для того, чтобы мыслить некое явление мира как человека, я уже должен знать, что существуют люди, знать, что такое человек и уметь определять некий воспринимаемый объект (например, себя самого) как человека. Что же касается понимания или непонимания Кантом генетической иерархии конкретных людей (как вещей в себе или как феноменов для нас), то тут Кант, в отличие от Гегеля, совершенно последователен и однозначен: мир вещей в себе существует до и независимо от нас. Иное дело, что мы воспринимаем и мыслим его в форме мира вещей для нас. И это не фантазмы и не привидения, это просто наш способ видения мира. В этом смысле Канта можно было бы смело назвать апостериористом.

Опять обращусь к лекциям М. Мамардашвили: «Каждый раз, ставя вопрос, что такое мир, мы, по Канту, должны понимать, что возникает он в ситуации, когда уже многое случилось. Или другими словами: если мы нечто называем миром, то мы имеем дело с некоторым уже случившимся соединением. С таким событием извлечения опыта, когда этот опыт необратимо превратился в извлеченное знание. Для Канта это событие как бы предшествует такому рассуждению о мире, которое рассматривало бы его в свете трансцендентного вмешательства или проявления в мире некоторого трансцендентного действия, вторгающегося независимо и помимо случившегося в мире соединения» (там же). Кант не обсуждал проблемы происхождения человека и человечества, не исследовал их генезиса. Его интересовала панхроническая сущность синхронически уже существующего в опыте. При этом сущность не «в себе», а в ее человеческом измерении. В этом он предвосхитил и на сто лет опередил системный анализ Э. Дюркгейма и феноменологическую редукцию Э. Гуссерля. Однако они оба потеряли главное в трансцендентальной критике Канта – антропоцентризм и гуманизм или, говоря проще, потеряли человека. Прямыми последователями Канта можно бы было считать тех, кто отстаивал одновременно динамику и систему, т.е. функциональность. А это, без сомнения, Я. Бодуэн де Куртенэ и Ф. де Соссюр.

Если бы при жизни Канта назвали субъективистом и априористом, он, вероятно, сильно бы удивился. Сам он считал себя, судя по всему, объективистом и апостериористом, поскольку искал основания познания в действительном (т.е. свершившемся) опыте. Мераб Мамардашвили по этому поводу отметил: «Как ни покажется это странным, но Кант, которому приписывается сведение всего к субъективности, сведение субъекта к заранее заданным рамкам субъективности, в действительности был занят прямо обратной проблемой. Каково то пространство, какова сфера действия, в которой мы можем говорить о чем-то как происходящем в мире?.. Кант говорит о том, что понятиями мир не задан, хотя он описывается именно в этих понятиях» (Мамардашвили 1997, лекция 11). Объективное для Канта – это то, что не создается, а обнаруживается в опыте, в актах объективации. Иначе говоря, это содержание опыта. Во времена Канта субъективизм (индивидуализм) называли идеализмом. Этот подход был совершенно чужд Канту: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а что остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в воззрении, суть только представления мыслящих существ, не имеющие вне их на самом деле никакого соответствующего предмета. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства. Следовательно я признаю во всяком случае, что вне нас существуют тела, т.е. вещи, хотя сами по себе совершенно нам неизвестные, но о которых

мы знаем по представлениям, возбуждаемым в нас их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, - название, означающее. таким образом, только явление того для нас неизвестного, но тем не менее действительного предмета. Можно ли назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (Кант 1993, 59-60).

Но является ли объективизм Канта объективизмом в его современном смысле? Очень часто трансцендентализм Канта смешивают не только с абсолютизмом Гегеля, но и с феноменологией Гуссерля, полагая, что Гуссерль был прямым продолжателем Канта. Как мне кажется, суть принципиального отличия этих двух концепций состоит именно в центральном объекте их интереса. Гуссерля интересует сущность как таковая. Неважно чего: человека, мира, вещей, идей, чувств, ситуаций опыта. Канта же интересует человеческое измерение существования и сущности, их гуманитарная форма, их антропологическая возможность: «для Канта реально существующим является такой мир, частью которого может быть и является хотя бы одно действительно мыслящее существо (в его сознании тогда возможны и имеют смысл термины „ существование” , „ необходимость” и тому подобное). [...]о существующем можно говорить о таком мире, в котором мы являемся частью в качестве явления „ человек” , а не ноумена. Это такой мир, внутри которого мы возможны в качестве явления, или эмпирической стороны некоторой логической личности Я» (Мамардашвили 1997, лекция 10).

Еще один источник мифологизации взглядов Канта – разделении трансцендентального (закономерного) и собственно эмпирического (или, говоря словами Канта, патологического, случайного). Здесь, как мне кажется, важен аспект стабильности, инвариантности. Эмпирическое есть изменчивое, всякий раз иное, новое. Трансцендентальное как вышедшее за пределы изменчивого и случайного (патологического) есть собственно человеческая попытка не только классифицировать мир нашего опыта и квалифицировать его элементы «для нас», но и стабилизировать эту ситуацию таким образом и для того, чтобы упорядочить свой возможный опыт, чтобы планировать свое будущее, чтобы скоординировать свои действия с действиями себе подобных. Только инвариант опыта (каковым является трансцендентальное) создает форму мира нашего опыта, понятийную сетку нашей картины мира. Все это имеет самое непосредственное отношение к проблеме разведения языка и речи, как оно понимается в функциональном прагматизме. Без четкого разделения Кантом трансцендентного мира вещей в себе и мира вещей для нас, возможно, не появились бы прагматическая концепция познания Джемса и антропоцентрическая концепция языковой деятельности (langage) Ф. де Соссюра. Без кантовского же разделения мира вещей для нас на трансцендентальную и собственно опытную части у Джемса, возможно, не появилась бы идея дуализма фактов (потока сознания) и принципов, а у Соссюра не возникла бы идея размежевания языка (langue) и речи (parole).

Одной из центральных проблем функционального прагматизма является проблема антропологической телеологии, т.е. проблема соотношения деятельности и цели, а также цели и средств ее достижения. Данный тип телеологии иногда смешивают с телеологией объективной метафизики как идеей целеположенности бытия как такового, т.е. наличия в мире объективной цели, предустановленной гармонии или фатума. В нашем случае проблема цели рассматривается в пределах человеческого бытия и практически совпадает с понятием ценности, но не ценности в себе, а ценности для нас. Если подходить к данной проблеме по-кантовски, следовало бы прежде всего отметить, что наивысшей целью-ценностью здесь может быть признана только конечная сущность, наиболее предельное понятие данной концепции – человек. Кант неоднократно подчеркивал в своих этических работах (но мысль эта пронизывает всю его философию), что только человек может и должен рассматриваться как чистая цель, т.е. цель, которая не «отягощена» семантикой средства. Все остальное может быть в той или иной мере рассмотрено как средство. Относительно человеческого бытия гипотетическое и запредельное (трансцендентное) понятие мира вещей в себе можно рассматривать как место

или источник содержания опыта, но не как реальную цель. Даже Бог рассматривается в трансцендентализме как этическая и антропологическая ценность: «[...] понятие высшего мыслящего существа есть только идея, т.е. объективная реальность этого понятия должна состоять не в том, что оно прямо относится к предмету (так как в таком значении мы не могли бы обосновать его объективную значимость); оно есть только упорядочиваемая согласно условиям наибольшего единства разума схема понятия вещи вообще, служащая только для того, чтобы получить наибольшее систематическое единство в эмпирическом применении нашего разума, так как мы как бы выводим предмет опыта из воображаемого предмета этой идеи как из основания или причины его» (Кант 1964, 3, 570-571) [выделено мной – О. Л.]. Среди всех объектов нашего опыта только человек не может рассматриваться в трансцендентальной философии как средство.

Но это на уровне жихнедеятельности в целом. Иначе обстоит дело на уровне соотношения составных человеческого бытия, т.е. на уровне соотношения трансцендентального сознания (упорядочивающей рефлексивной деятельности) и опыта здесь и сейчас бытия. Кант однозначно утверждает, что не трансценденталии, а именно опыт является полноценной целью бытия человека. Это содержание бытия. Трансцендентальное сознание возможно и необходимо только для опыта. Оно не может существовать само по себе. У него нет для этого субстрата – содержания. Понятийная сетка картины мира, способность суждения, способность восприятия, способность эмоционального чувствования, способность волеизъявления, способность общения (язык) – все это лишь формальные факторы жизнедеятельности, но не само человеческое бытие. Поэтому мы вправе рассматривать соотношение трансценденталии и опыта одновременно в терминах формы и содержания, а также средства и цели. Опыт – это цель и содержание бытия, а целенаправленная упорядочивающая опыт деятельность является лишь средством, т.е. формальным фактором.

Но нельзя упускать из вида, что опыт становится целью лишь тогда, когда обретает форму, т.е. когда подвергается упорядочивающему воздействию со стороны сознания. Чистый опыт, о котором писал Джемс, – это поток сознания, в который мы погружены здесь и сейчас, но в пределах этого потока мы никак не можем быть кем-то, а следовательно, не можем быть. Вернее, мы ничего не можем знать, чувствовать, ощущать и т. д. в этом нерасчлененном континууме здесь и сейчас бытия. Для того, чтобы стать действующим, чувствующим, сознающим, переживающим, желающим, общающимся лицом, мы должны выйти за пределы этого потока, т.е. осуществить акт трансцендентальной рефлексии и выделить в нем субстанции (предметы, явления, существа), процессы, ими совершаемые, и установить между ними взаимоотношения. Читаем у Канта: «[...] явления должны быть подведены, во-первых, под понятие субстанции, которое, как понятие самой вещи, служит основанием всякому определению существования; во-вторых, под понятие действия относительно причины, поскольку в явлениях находится временная последовательность или происхождение; наконец, насколько сосуществование познается объективно, т.е. чрез опытное суждение, — явление подводится под понятие взаимности (взаимодействия); таким образом, в основании объективных, хотя и эмпирических, суждений лежат принципы а priori, т.е. возможность опыта, насколько он соединяет предметы в природе по существованию» (Кант 1993, 88) [выделено мной – О. Л.]. Иначе говоря, мы должны как-то оформить этот поток, расчертить (употребляя современную метафорику – «отформатировать» пространство нашего опыта). И средством этого «форматирования» могут быть только перечисленные выше способности. Таким образом, трансцендентальное сознание в рамках данного подхода может и должно рассматриваться не как цель, а как средство. Целью же становится именно опыт. Однако средство, как следует из представленных выше рассуждений, играет здесь конституирующую роль. Опыт – место приложения трансцендентального сознания, его материал. Но без акта этого приложения опыт не может быть конституирован и квалифицирован как опыт. Его просто нет как вещи для нас. Без акта очеловечения он был бы просто

вещью в себе, которая никогда не стала бы ни объектом наблюдения, ни объектом рефлексии. «Опыт, стало быть, возможен только при условии заранее принятого допущения об отнесенности всех явлений к рубрикам рассудка, т.е. во всяком созерцании как таковом есть величина, во всяком явлении — субстанция и акциденция. В изменении явления — причина и действие, в его целом — взаимодействие» (Фрагменты 1997).

Вспомним еще раз упрек Сартра, высказанный в адрес Канта при дефинировании экзистенциализма как «признания, что существование предшествует сущности вещи (экзистенция предшествует эссенции)» (Sartre 1999, 59), а именно упрек в том, что у Канта «сущность человека предшествует той исторической экзистенции, которую мы встречаем в культуре». О какой исторической экзистенции говорит Сартр? Всякий разговор или всякое рассуждение о культуре, об истории, об экзистенции, сущности или человеке должны быть предупреждены актом понимания того, что есть «культура», у которой может быть «история», и что есть «человек», который может «экзистировать» и которому можно приписать какую-то «сущность». Только обладая концептуальным аппаратом, можно рассуждать подобным образом. Кант об этом писал так: «[...] других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять» (Кант 1964, 3, 292). О каком же предшествовании говорит Сартр? Филогенетическом? Онтогенетическом? Функциональном? Это проблема курицы и яйца. Может ли существовать нечто, не имеющее сущности? Но если это «нечто» существует, т.е. если ему приписывается предикат существования, оно автоматически, одновременно с определением его как существующего обретает форму «нечто». Сущность не может выводиться из существования, но и существование (как таковое) не может быть приписано «ничему» (поскольку как только мы это сделаем, это будет значить возникновение такой сущности, как «ничто», что успешно проделал в свое время М. Хайдеггер).

Заканчивая обзор функционально-прагматической концепции Канта, подчеркну, что само понятие существования (вне его отношения к понятию сущности) в свете трансцендентальной концепции должно быть оговорено особо. Можно ли говорить о существовании как таковом, т.е. об объективном существовании, существовании вне фиксирующего этот факт субъекта? Существует ли наш мир для еще нерожденного ребенка? Существуют ли дом, родственники, игрушки, система образования, добро и зло для только что родившегося ребенка? Существует ли бином Ньютона и периодическая система Менделеева для дошкольника? Существует ли философия языка для учащегося средней школы? Существует ли для нас прошлое (секунду назад) и будущее (через секунду)? Существовала ли Америка в мире средневекового человека? Существовал ли Нептун до его открытия? Существует ли еще не открытая десятая планета в Солнечной системе? Существует ли четвертое измерение? Существует ли (и существовал ли) язык аборигенов острова Пасхи? Существует ли загробный мир? Есть ли жизнь на Марсе? Как говорил Заратустра? Мы придем к победе коммунистического труда? Что находится по ту сторону принципа удовольствия?

Польский логик Яцек Ядацки предложил отличать существование и бытование. Это очень неплохое предложение, однако оно имеет чисто технический характер, поскольку бытование можно определить (это все, что присутствует в нашем бытии как объект сознания или чувства, т.е. как элемент картины мира, как условие наличия содержания сущности), а вот определение существования вызывает методологические трудности. С точки зрения кантианства можно было бы приписать существование только предметам чувственного опыта, и тогда бытование оказывается более широкой категорией, конституирующей существование, ведь для того, чтобы быть признанным существующим, нечто сначала должно быть признано бытующим. Но это не онтологическая, а чисто эпистемологическая постановка вопроса. В онтологическом же (или, может быть, мето-

дологическом?) аспекте данная проблема (проблема соотношения экзистенции и эссенции) может быть решена только системно, т.е. панхронически.

В. Вундт, возможно, сам того не подозревая, очень точно уловил связь трансцендентализма с прагматизмом: «В отличие от субъективного и объективного идеализма трансцендентальный признает бытие, соответствующее миру явлений, теоретически непознаваемым, но необходимо требуемым ради практических интересов и поэтому по своему содержанию определяемым ими» (Вундт 1998, 305) [выделение мое – О. Л.].

Вильям Джемс

Второй интересующей меня фигурой, творчество которой вызывает массу разногласий и противоречивых мнений, является Вильям Джемс. Специально перед написанием этой статьи я бегло просмотрел, что помещено в русскоязычном Интернете под рубрикой «Вильям Джемс» со всеми возможными и распространенными вариантами имени (Уильям) и фамилии (Джеймс). Впрочем, любой просмотр Интернета может быть только беглым. Удивительная вещь: философ-прагматист, психолог-функционалист, создатель теории радикального эмпиризма и автор теории «потока сознания» «проходит» в русской традиции в основном как теолог, автор прагматической концепции религиозной веры. А ведь Джемс, в сущности, просто в более популярной форме воспроизвел на языке психологии конца XIX века нравственно-этическую концепцию религиозной веры Канта. Равно как и Кант, Джемс перенес теологическую проблематику в область прагматической антропологии и практической этики. Но не только ее. Было бы немалым упрощением сводить философский постулат «воли к вере» только к теологической проблематике. Идея Джемса гораздо объемнее. Речь идет о воле человека к вере в окружающий мир, в веру его в общественные и нравственные установления (в том числе в Бога), вере в рациональность познания, вере в красоту, вере в собственное предназначение, наконец, о вере в смысл жизни, своей и других. Акцент в этой формуле очень часто делают на объекте веры, в то время как он здесь нерелевантен. Человеку, по мнению Джемса, характерно именно воление к вере (неважно, сознательное или подсознательное). Это дает ему смысл, цель и надежду на будущее.

Однако в разгар позитивизма откровенно антропоцентрические и психоидеалистические взгляды Джемса в России, где традиционным способом мышления был метафизический идеализм, были восприняты именно как теософские. Русские переводы Джемса появились в печати в 1896 (Психология), 1904 (Воля к вере), 1910 (Многообразие религиозного опыта и Прагматизм) и 1913 (Существует ли сознание). «В России начала века, – пишет Александр Эткин, – Джемса ценили не только за новые способы описания человеческого опыта, но за непривычный интерес к нему, позитивную его переоценку, своего рода ревалвацию. На этот раз, апология духовного опыта - утверждение его ценности, автономии, многообразия - давалась от имени академической науки» (Эткин 1998). Из всех опубликованных в России книг Джемса популярность обрела (и не случайно) именно одна – Многообразие религиозного опыта. У Эткина находим этому следующее объяснение: «Усилия русских популяризаторов Джемса сыграли свою роль в том, как сильно изменилась академическая обстановка к началу 1910-х годов. Интерес к религиозным вопросам приобрел специально-научный статус и легализовался в качестве занятий фольклором, этнографией, психологией. Мистицизм сомкнулся с народолюбием, унаследованным от предыдущих поколений интеллигенции, и с профессиональными навыками академической работы. Мистическая традиция оказалась полем для нового использования в трудах историков, в публицистических сборниках, в новом искусстве и, конечно, в философии. В свете исторического богатства джемсианских примеров обнаружилось, что кантовские категории описывают человеческий опыт не полно и не интересно» (там же). Именно метафизики-идеалисты создали традицию противопоставления взглядов Канта и Джемса, опираясь одновременно на дурно понятое кантианство и столь же дурно понятый прагматизм. Философы и ученые в очередной раз ста-

ли жертвами языка: Строгий академический стиль методолога Канта, в глазах мистиков-эстетов конечно же не шел ни в какое сравнение с сочным эссеистическим стилем психолога Джемса, рассуждающего на темы практической религии и морали.

Для современного русского массового «потребителя» культуры Джемс – прежде всего теоретик религиозного опыта. Иначе обстоит дело с восприятием прагматизма на Западе. Здесь прагматизм устойчиво ассоциируется с утилитаризмом, а теория чистого опыта и потока сознания – с наиболее крайними формами сенсуализма и неореализмом. Возможно, злую шутку с Джемсом сыграли термины «прагматизм» (постоянно вызывающий реакцию в виде понятий о выгоде, пользе, удобствах, корысти) и «радикальный эмпиризм» (где «эмпиризм» расшифровывается как «чувственный опыт», а слово «радикальный» как бы говорит само за себя). Произошло то же, что с Кантом. Из целостной концепции, каковой является функциональный прагматизм Джемса, вырываются отдельные эпизоды и возводятся в ранг самостоятельных концепций. Центральная же идея радикального эмпиризма – «поток сознания» – может быть успешно осмыслена только в случае ее рассмотрения в одной системе с идеями прагматической истины, психических функций и воли к вере. Такое целостное рассмотрение творческого наследия Джемса не оставляет места для спекуляций ни на темы метафизики, ни на темы феноменализма или сенсуализма. Джемс не раз сам обращал внимание на то, что его позиция отличается и от идеализма гегельянцев («рационализма»), и от феноменализма позитивистов («эмпириков»). С наследием Джемса произошла та же метаморфоза, что и с наследием Канта. Из прагматизма было выхолощено все наиболее ценное, а именно его гуманистическое социально-этическое начало. Прагматизм, смешавшись с бихевиоризмом, постепенно вырождается в обычный эмпирический утилитаризм. Элементы позитивизма и феноменализма были привнесены в теорию Джемса уже ближайшим его последователем – Джоном Дьюи. Смесь прагматизма (в форме операционизма и инструментализма) с бихевиоризмом и позитивизмом становится «официальной» доктриной американской педагогики и социальной психологии. С этим понятием начинают связывать успехи и недостатки культурно-социальной жизни Америки. Слова «прагматизм», «прагматик», «прагматический» стали употребляться как упрек в меркантильности, расчетливости и корыстолюбию. Но имеет ли концепция Джемса что-либо общее с этим, широко распротраненным представлением о прагматизме?

Джемс создал вполне целостную концепцию, гносеологическая часть которой получила название прагматизма, а онтологическая – имя радикального эмпиризма. В литературе устойчиво закрепилась мысль, что это крайняя форма эмпиризма как концепции чувственного опыта, признающего только здесь и сейчас бытие в его сенсорной ипостаси. Следовало бы ожидать, что радикальному эмпиризму должны быть чужды понятия системности, единства и целостности. Читаем статью «Мир чистого опыта»: «Радикальный эмпиризм, напротив, одинаково благосклонен к единству и разобщенности. Он не находит оснований для того, чтобы что-нибудь из них считать иллюзией. Каждому из них он отводит сферу, в которой они могли бы служить объяснительными принципами, и признает, что некие реально действующие силы с течением времени все более укрепляют позиции именно единства» (Джеймс 1997, 376). Как же решается проблема соотношения субъекта и объекта (человека и мира) у Джемса? Напомню, что у Канта:

объект и субъект совмещены в пределах бытия человека

различие между ними прагматическое и зависит от аспекта рассмотрения

«Не осознание определяющего Я, а только осознание определяемого Я, т.е. своего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть объект» (Кант 1964, 3, 373)

«Я мыслю самого себя ради некоторого возможного опыта, абстрагируясь еще от всякого действительного опыта, и замечаю отсюда, что могу сознавать свое существование также вне опыта и вне его эмпирических условий. Следовательно, я сме-

единство опыта обеспечивается человеческой способностью к синтезу

познание ограничено содержательно прагматикой опыта, а формально – трансцендентальными способностями

шиваю возможное абстрагирование от моего эмпирического определенного существования с мнимым сознанием возможности обособленного существования моего мыслящего Я и воображаю, будто познаю субстанциальное в себе как трансцендентальный субъект, между тем как [в действительности] я мыслю только единство сознания, лежащее в основе всякого определения как одной лишь формы познания» (там же, 386) «[...] только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место» (там же, 291), «Рассудочные понятия мыслятся также а priori до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях, поскольку они необходимо должны принадлежать к одному возможному эмпирическому сознанию» (там же, 347-348) «[...] каким образом возможно было бы на основании того единства сознания, которое известно нам только потому, что оно необходимо нам для возможности опыта, выйти за пределы опыта (за пределы нашего существования при жизни) и даже распространить наше знание на природу всех мыслящих существ вообще, пользуясь эмпирическим, но неопределенным в отношении всех способов созерцания положением я мыслю?» (там же, 382), «[...] знание, пытающееся выйти за пределы возможного опыта и, тем не менее связанное с высшими интересами человечества, оказывается [...] иллюзией, обманывающей наши ожидания» (там же, 384)

Прежде чем мы обратимся к текстам Джемса, обращу внимание на то, что термин «опыт» у Джемса не соответствует употреблению этого термина у Канта. Кант, опираясь на английскую и французскую эмпирические традиции, опытом называл актуальное бытие (здесь и сейчас бытие). Джемс же использует этот термин более широко – как жизнедеятельность человека в целом, как мир для нас, как индивидуальное человеческое бытие:

«[...] в самой сердцевине любой ограниченной части опыта уже полностью наличествует каждое из соединений, нужных для того, чтобы сделать данное отношение [между познающим и познаваемым – О. Л.] доступным пониманию. Познающий и познаваемое являются либо: 1) одной и той же частью опыта, взятой дважды в различных контекстах; 2) двумя частями действительного опыта одного и того же субъекта, с несомненными признаками того, что между ними имел место опыт соединительный, переходный; 3) познаваемое есть возможный опыт того или иного субъекта, к которому привели бы переходные соединения, продолженные насколько это необходимо» (Джеймс 1997, 378).

Поразительное сходство с кантовской мыслью. Обращу внимание на пункты 1 и 2, фактически постулирующие антропологическое единство опыта (познаваемое не трансцендентно ни познающему, ни опыту в целом, а является его частью). Я познаваемое (определяемое) и Я познающее (определяющее) как два аспекта одного антропологического бытия постулируется у Канта через соотношение природы и свободы: «Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении» (Кант 1964, 3, 484). Познаваемое как часть опыта – это не что иное, как кантовская вещь для нас. Между познающим (трансцендентальной способностью) и познаваемым (чистой чувственностью) Джемс видит возможность выделения «переходного опыта». Кант такой переходной ступенью между разумом и чувствами называл рассудок и т.н. понятия *in concreto*, как «нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с дру-

гой — с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — «чувственным» (там же, 221). Третий из перечисленных Джемсом пунктов как-будто целиком изъят из Критики чистого разума или Прологомен. Вспомним хотя бы определение Канта природы как совокупности предметов возможного опыта.

Истоки сходства прагматизма и трансцендентализма следует искать у Ч. С. Пирса, который, по свидетельствам исследователей вопроса, очень хорошо знал Критику чистого разума, которую в молодости тщательно изучал под надзором отца (см. Орага 1994, 67). Но Пирс отошел от трансцендентализма в сторону большего объективизма. Джемс же продолжил развитие его прагматических идей именно в кантианском ключе. Я полагаю, что именно фразы в духе «Содержание мира дано каждому из нас в порядке столь чуждом нашим субъективным интересам, что мы едва ли можем с помощью самого живого воображения представить себе, каков он в действительности» (Джеймс 1997, 79) или «[...] все наши теории инструментальны, все они — умственные способы приспособления к действительности, а не какие-то откровения или логические решения некоторой божественной мировой загадки» (Джемс 1995, 97) испугали Пирса, после чего он не только отмежевался от антропоцентризма Джемса, но и изменил название своей концепции в «прагматизм».

Однако вернемся к параллелям во взглядах Джемса и Канта. Одна из них касается их понимания объективности. Напомню, что для Канта (равно как и для многих кантианцев, например Ренувье, оказавшего огромное влияние на Джемса) объективное — это объектное, т.е. нечто, что становится объектом относительно некоторого определяющего, конституирующего его объектность субъекта. Показательно, что свою позицию Джемс называет объективизмом. Ее сущность — «признание границ, чуждых нашему разуму и непроницаемых для него» (Джеймс 1997, 112). Эту позицию он противопоставляет субъективизму, который еще называет гностицизмом. Логика Джемса вполне понятна: те, кто верит в возможность познания мира как он есть сам по себе, т.е. гностики — одновременно и субъективисты, поскольку возводят свое субъективное человеческое мнение в ранг истины о мире, а те, кто относится к миру более скромно, делают разницу между собой (субъектом, человеком) и миром как он есть, а потому признают объективную отдельность и непознаваемость мира, — объективисты. Т.н. «объективизм» Джемса проявился в его определении кантианской концепции как агностицизма и идеализма: «Надо признать, что прагматизм, в силу такой своей гуманистической направленности, не может не симпатизировать солипсизму. Он дружески жмет руку агностической части кантовского учения, да и всему современному агностицизму и идеализму» (Джеймс 1997, 358). Смысл термина «агностицизм» становится совершенно понятным, если учесть джемсовское соотношение понятий «гностицизм» - «субъективизм» и «агностицизм» - «объективизм». Термин же «идеализм» употреблен в смысле субъективизма. Напомню, что сам Кант всячески отрицал свой «идеализм» и, отдавая себе отчет в распространенности штампа об идеализме как субъективизме, даже пытался отмежеваться от этого термина: «Я бы очень хотел знать, каковы же должны быть мои утверждения, чтобы не содержать в себе идеализма» (Кант 1993, 61). Это, конечно, не значит, что взгляды Канта или самого Джемса (что также нередко можно встретить в литературе) нельзя назвать идеализмом. Вопрос лишь в том, что называть этим термином. Уверенно можно сказать лишь о том, что ни Кант, ни Джемс не отстаивали взглядов, которые сегодня можно было бы назвать объективным идеализмом (Платон, Плотин, Лейбниц, Гегель, Гуссерль), объективным реализмом (Аристотель, Ф. Бэкон, Локк, Милль, Маркс), феноменализмом (Фохт, Уотсон, Мах, Рассел) или субъективизмом (Беркли, Штирнер, Фихте, Сартр). Таким, негативным способом можно очертить сферу базовых концептуальных положений обоих философов. Можно называть ее по-разному: трансцендентализмом, прагматизмом, функционализмом, ментализмом или антропоцентризм-

мом (Ф. К. С. Шиллер называл эту позицию также гуманизмом, хотя это, скорее, публицистическое злоупотребление). Названия можно плодотворно использовать без ограничений. Термины имеют смысл только тогда, когда они имеют смысл. Важно одно: взгляды Джемса и Канта принадлежат одной и той же философской парадигме и на их основании вполне логично выстраивается одна и та же научная методология. Ключ к пониманию функционального прагматизма лежит в антропоцентрическом по своей сути понятии эмпирической объективности «мира вещей для нас»:

«Опыт лишь в том случае может быть объективным познанием явлений и их последовательности во времени, если предыдущее может быть связано с последующим по правилу гипотетических суждений» (Кант 1993, 96)

«Образует ли река свои берега или же, наоборот, берега образуют реку? Ходит ли человек больше правой ногой или левой? Точно так же невозможно отделить в развитии нашего познания объективный фактор от фактора субъективного» (Джемс 1995, 124)

Итак, единство трансцендентализма и радикального эмпиризма зиждется на следующих идеях:

человеческий мир – единственно реальный для нас мир, а жизнь – единственное условие существования этого мира;

основная форма человеческой жизни – целесообразная деятельность;

жизнедеятельность человека имеет два источника – разум и чувственность и два мотива существования – потенциальный (принципы, способности) и актуальный (опыт);

опыт – это цель и источник содержания нашей жизнедеятельности;

сознание (разум) – это средство оформления и условие единства опыта;

высшей ценностью и целью в жизни людей вообще и каждого человека в частности является идея человечности (гуманности).

Для обоих философов нет другого мира, кроме данного нам в нашем опыте, понятиях и представлениях. Ощущения – это не отражения мира вещей в себе, а просто источник содержания для нашего сознания. Мы не можем обладать никакими практически полезными знаниями о каком-либо ином мире, кроме того, какой нам дан в ощущениях, тем более, форму этих знаний нам дают не ощущения, а понятия разума и рассудка: «Мир [...] по существу своему \ddot{u} ll, он то, чем мы его делаем. Бесплезно было бы определять его через то, чем он был первоначально, или через то, что он такое отдельно от нас; он есть то, что из него делают. Таким образом, мир пластичен» (Джемс 1995, 120). И у Канта, и у Джемса чувственный опыт (поток ощущений) понимается как бесформенное в онтологическом и нейтральное в гносеологическом смысле начало нашей жизнедеятельности. Активно-формирующую роль играет именно сознательная деятельность (или деятельность сознания, деятельность сознанием):

«Дело не в том, что [внешние] чувства всегда правильно судят, а в том, что они вообще не судят; поэтому в заблуждении можно винить только рассудок» (Кант 1999, 1310).

«[...] высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т.е. в нашем рассудке [...] мы не должны искать этих всеобщих законов в природе посредством опыта, а наоборот — должны природе в ее всеобщей закономерности выводить только из условий возможности опыта, лежащих в нашей чувственности и рассудке» (Кант 1993, 105-106)

«[...] рассудок не черпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей» (там же, 197)

«Ощущения принудительно навязываются нам, приходя неизвестно откуда. Мы почти не имеем никакого контроля над их природой, порядком, количеством. Они ни истинны, ни ложны, они просто суть. Истинным или ложным может быть только то, что мы говорим о них, только имена, которые мы им даем, наши теории об их происхождении, их сущности и их отношениях» (Джемс 1995, 120-121).

««[...] мы по своему произволу делим поток чувственного опыта на вещи. Мы создаем субъекты как наших истинных, так и ложных суждений [...] Как в своей познавательной, так и в своей практической жизни мы являемся творцами [...] Мир стоит перед нами гибким и пластичным, ожидая последнего прикосновения наших рук» (там же, 126-127)

«[...] мы вряд ли в состоянии заметить вообще ка-

«[...] не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции» (Кант 1964, 3, 193)

кое-нибудь впечатление, если мы не знаем заранее, каких можно ждать впечатлений [...] Мы берем наши восприятия внутренних отношений и координируем их по своему произволу. Мы их располагаем в те или иные ряды, классифицируем тем или иным образом, рассматриваем то одно из них, то другое как основное, пока наши воззрения не составят тех систем истин, которые мы называем логикой, геометрией, арифметикой» (там же, 122)

Этот «произвол» – это не субъективный или антропологический волюнтаризм, не считающийся с содержанием потока ощущений. Как и у Канта, поток чувств у Джемса – единственный источник содержания нашей жизнедеятельности и сведений о мире вещей для нас. Он «давит на нас» не меньше категориальной сетки: «Все наши истины – это убеждения касательно «Действительности»; в любом частном убеждении эта действительность выступает как нечто независимое, как нечто находимое, а не изготовленное» (Джемс 1995, 120). При этом указанный «произвол» – это не только и не столько индивидуально-личностный «произвол», сколько «давление» категориальной сетки, навязываемой нам культурой людей, в окружении которых мы выросли. Именно понятийная сетка, при помощи которой мы оформляем опыт, позволяет нам успешно в нем ориентироваться и успешно пользоваться чувственными данными: «Абстрактные понятия, из которых состоит воздух, необходимы для жизни, но мы не в состоянии, если можно так выразиться, дышать ими в чистом виде; поэтому все их значение заключается в том, что они каждый раз указывают нам направление нашей деятельности» (там же, 64), «Постоянная «вещь», «та же самая» вещь и ее различные «явления» и «изменения»; различные «роды» вещей, вещь как «субъект», по отношению к которому «род» является «предикатом», — все это понятия, с помощью которых мы вносим порядок в запутанное чувственное многообразие, в поток нашего непосредственного опыта» (там же, 90), «Если мы правильно классифицировали свои объекты, то все, что мы говорим в этом случае о них, уже верно помимо какой бы то ни было проверки. Из глубин нашего мышления поднимается готовая идеальная форма, пригодная для всех сортов вещей. Мы так же мало можем не считаться с этими абстрактными отношениями, как можем игнорировать факты нашего чувственного опыта» (там же 104-105). Примеров такого типа рассуждений в работах Джемса огромное количество. Тем не менее в научном мире широко распространен миф о прагматизме как концепции иррационалистической и эпифеноменалистической (вплоть до отождествления ее с бихевиоризмом и рефлексологией). Дуализм фактов чувственного опыта и принципов разума – одно из центральных положений и трансцендентализма Канта, и прагматического эмпиризма Джемса: «Наш ум [...] стиснут между гранями, которые ему полагают явления чувственного мира, с одной стороны, и умственные, идеальные отношения – с другой. Наши идеи должны согласовываться под угрозой постоянных заблуждений и непоследовательности с действительностью» (там же, 105) и «Прагматист скорее даже, чем кто-либо другой, чувствует себя как бы между наковальной всех капитализированных истин прошлого и молотом фактов окружающего его чувственного мира» (там же, 116), «Прагматизм [...] принимает лишь такие выводы, которые вырабатываются совместно нашим духом и нашим опытом» (Джеймс 1997, 235). Последний из перечисленных аспектов совпадения концепций трансцендентализма и радикального эмпиризма указывает на социально-психологический и этико-прагматический характер обеих концепций: цель жизнедеятельности человека – создание оптимальных условий жизни для как можно большего количества людей. Этому должны быть подчинены и познание, и общественная мораль, и производство, и искусство.

Однако есть один момент, который, казалось бы, противопоставляет взгляды этих двух философов. Для Канта сознание всегда одно. Всякий раз одно. Джемс постулирует

множественность сознаний», плюрализм опытов. Ему принадлежит также термин «плюралистическая Вселенная». Но это лишь видимая противоположность. Разница состоит не столько в количественной проблеме, сколько в аспекте исследования. Оба признавали двойственность человеческого мира, однако Кант сосредоточил свое внимание на изучении возможностей единства опыта (а единство может быть всегда только одним). Джемс же – на множественности опытов (а опыт здесь и сейчас бытия, бытия, протяженного во времени и пространстве, может быть всякий раз только иным). Они занимались смежными частями мира человека. А смежное не может быть противоположным.

Еще одним кажущимся различием рассматриваемых здесь концепций является этический абсолютизм Канта (концепция категорических императивов) и социально-исторический релятивизм этики Джемса. Но это все то же различие. Кант создал концепцию этических принципов, Джемс – концепцию этического опыта. Кантова этика – панхронична, это этика инвариантной части нашей жизнедеятельности, Джемс же разработал диахронический анализ этического опыта. Таким образом, и в этом аспекте я бы рассматривал трансцендентальную концепцию Канта и радикальный эмпиризм Джемса в качестве двух взаимодополняющих частей одной концепции.

Оба философа искали человеческое в человеке как гражданине мира, ответственном не только за свои собственные поступки в отношении себя и других людей, но и за все, что вольно или невольно сделал частью своего опыта, включая животных и неживую природу. Оба искали специфику человеческого видения и понимания мира, причем не сугубо индивидуальную, а именно видовую специфику людей, не отрицая при этом наличия индивидуальных и родовых (социальных, этнических, половых, возрастных, характерологических и пр.) специфик (Кант посвятил анализу этих специфик всю свою Антропологию). Основа же «унификации» индивидуальных специфик – ориентация на общественное, на то, что нас всех объединяет, делает нас людьми. Сравним:

«Ни один человек не должен разрушать красоту природы, потому что если он сам не может использовать ее, то все-таки другие люди могут найти ей применение. Он рассматривает эту обязанность не относительно самой вещи, а относительно других людей. Таким образом, все обязанности относительно зверей, других существ и вещей косвенным образом направлены на обязанности в отношении человечества» (Кант 1990, 312)

«Эгоизму можно противопоставлять только плюрализм, т.е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем Я весь мир, а только как гражданин мира» (Кант 1999, 1292)

[публичное высказывание точки зрения это] – «если не единственное, то величайшее и самое пригодное средство исправить свои собственные мысли, а это происходит потому, что мы высказываем их публично, чтобы посмотреть, согласуются ли они также с рассудком других людей, в противном случае нечто чисто субъективное (например, привычку или склонность) легко принять за объективное[...]» (там же, 1392-1393)

«При формулировании каждого положения, имеющего всеобщее значение (а таковы все философские положения), в формулу должны быть включены действия субъекта и их следствия» (Джеймс 1997, 67)

«В нашем реальном мире желания индивида являются только одним из условий. Ведь имеются еще другие индивиды со своими другими желаниями, и прежде всего надо снискать их благорасположение. В нашем мире многого Бытие растет, таким образом, при наличии самых различных сопротивлений, и только, переходя от компромисса к компромиссу, оно становится организованным, приобретает постепенно то, что можно назвать рациональностью низшей степени» (Джемс 1995, 143).

«Итак, социальная эволюция является результатом взаимодействия двух совершенно различных факторов — личности, которая обязана своими дарованиями игре физиологических и других внесоциальных сил, но таит в себе силу инициативы и порождения — и социальной среды, обладающей силой принимать или отвергать личность с ее дарованиями [...] Оба фактора необходимы для изменений: общество коснеет без импульсов, идущих от личностей, а импульсы замирают без поддержки общества» (там же, 147).

Поэтому «кочующие» из учебника в учебник высказывания, вроде «Под субъектом практической деятельности Джемс всегда имеет в виду лишь индивида, преследующего свои личные цели» (Воронова, Молчанова, 1999), или «[...] вера во внесубъектную и (внечеловеческую) универсальность разума [...] в новые времена служила фундаментом кантовского рационализма» (Опара 1994, 57-58) мало того, что наивны и примитивны, но еще и крайне вредны в наших условиях тотальной веры в печатное слово справочного издания.

Последний момент сходства концепций Канта и Джемса, на который я хотел бы обратить внимание, – это аспект соотношения семиотического и невербального. Обычно он остается в тени при анализе их лингвистических взглядов. Обратимся к источникам:

«[...] сфера наших чувственных созерцаний и ощущений, которых мы не сознаем, хотя с несомненностью можем заключать, что мы их имеем, т.е. [сфера] смутных представлений у людей [...] неизмерима, а ясные представления содержат в себе только бесконечно малое количество точек их, открытых перед сознанием [...] у человека обширнее всего сфера смутных представлений» (Кант 1999, 1298-1299).

«[...] язык есть обозначение мыслей, и наоборот, самый лучший способ обозначения мыслей есть обозначение с помощью языка, этого величайшего средства понять себя и других» (там же, 1362), «Несмотря на большое богатство нашего языка, мыслящий человек нередко затрудняется найти термин, точно соответствующий его понятию» (Кант 1964, 3, 349)

«Можно допустить, что добрые 2/3 душевной жизни состоят именно из таких предварительных схем мыслей, не облеченных в слова. [...] я стремлюсь главным образом к тому, чтобы психологи обращали особенное внимание на смутные и неотчетливые явления сознания и оценивали по достоинству их роль в душевной жизни человека» (Джемс 1991, 65)

«С объективной точки зрения, перед нами раскрываются реальные отношения; с субъективной точки зрения, их устанавливает наш поток сознания [...] В обоих случаях отношений бесконечно много, и ни один язык в мире не передает всех возможных оттенков в этих отношениях» (там же, 63)

Наиболее существенным в данных высказываниях является антропоцентризм, ментализм и коммуникативизм заложенной в них семиотики. Язык и у Канта, и у Джемса является знаковой системой, служащей для экспликации мыслительных интенций в ходе межличностной коммуникации, а не для отображения реалий мира. Важным здесь является то, что оба философа совершенно закономерно допускают мысль о невербальном мышлении как объекте означивания. Следовательно, семиотические отношения устанавливаются именно между языком и сознанием, речью и мышлением, а не между языковой деятельностью и внеопытной реальностью вещей в себе. Проблема межличностного взаимопонимания тем и интересна, что это взаимное понимание не предзаданно, а проблематично:

«[...] люди, говорящие на одном и том же языке, бесконечно далеки друг от друга по понятиям; и это обнаруживается только случайно, когда каждый начинает действовать по собственному понятию» (Кант 1999, 1360)

«Мысли каждого личного сознания обособлены от мыслей другого: между ними нет никакого непосредственного обмена, никакая мысль одного личного сознания не может стать непосредственным объектом мысли другого сознания. Абсолютная разобщенность сознаний, не поддающийся объединению плюрализм составляют психологический закон» (Джемс 1991, 57).

Отсюда вполне естественный вывод о коммуникативном характере языка. Кант никогда специально не обсуждал проблемы генезиса единства опыта и принципиального сходства человеческого способа мышления. Неоднократно ему пытались приписать нативизм или даже объективный идеализм. Но разве не о коммуникативизме Канта говорят следующие фрагменты из его работ: «[...] сам внутренний опыт возможен только опосредованно и только при помощи внешнего опыта» (Кант 1964, 3, 288), «[...] мы ис-

пытываем свой рассудок на рассудке других, не обособляем себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы публично» (Кант 1999, 1392), «Мыслить – значит говорить с самим собой» (там же, 1362)? Именно в таком экспрессивно-коммуникативном ключе рассматривается языковая деятельность обобществленного человека в функционально-прагматической концепции пражской школы и психосоциальной деятельностной концепции Л. С. Выготского, основы которых создали А. А. Потебня, Я. И. Н. Бодуэн де Куртенэ и Ф. де Соссюр.

Фердинанд де Соссюр

Третье действующее лицо данной работы – Фердинанд де Соссюр – не менее легендарная личность. Прежде всего в том смысле, что его имя давно перестало быть именем собственным швейцарского лингвиста второй половины XIX – начала XX вв., а стало просто легендой, мифом, ярлыком несуществующей концепции. Концепция эта – структурализм – названа здесь несуществующей не потому, что ее больше нет, а потому, что ее никогда не существовало в том смысле, какой пытаются придать ему «Фердинанд де Соссюр» историки языкознания, авторы вузовских учебников, составители энциклопедий, теоретики и философы языка. В лучшем случае «Соссюром» называют содержание книги Курса общей лингвистики, составленной А. Сеше и Ш. Балли на основании произвольно собранных и произвольно интерпретированных студенческих конспектов лекций Фердинанда де Соссюра. В худшем случае слово «Соссюр» служит лишь ярлыком для энциклопедической статьи о структурализме. После комментариев Т. де Мауро, Р. Годеля и Р. Энглера однозначность соотнесения положений Курса и имени Ф. де Соссюра стала весьма спорной. Вхождение же в научный обиход Записок по общей лингвистике и вовсе поставило под сомнение возможность существования некоей целостной концепции, какой на протяжении многих десятилетий считали «структурализм Ф. де Соссюра». Сложно не заметить внутреннюю противоречивость Курса и неоднозначность трактовок основных положений этой работы многочисленными сторонниками и последователями Соссюра уже на первом этапе развития структурализма как научно-теоретической моды в межвоенный период. О чем тут говорить, когда даже столь близкие по взглядам «соссюрианцы», как Р. Якобсон и Н. Трубецкой зачастую трактовали положения Курса весьма различно. Что же касается послевоенного французского структурализма, то он весьма далек от положений концепции де Соссюра. История с Соссюром – это история с легендой, семантизируемой каждым по-своему. В. П. Даниленко на основании анализа взглядов Соссюра Курса отнес его к т.н. «идеалистическому абсолютизму», ассоциируя их с концепцией Фихте. Взгляды же Канта он квалифицировал как «идеалистический релятивизм» (см. Даниленко 1998). Я же попытаюсь доказать аналогичность взглядов Соссюра и Канта, опираясь, правда, не столько на Курс (к которому не испытываю доверия, потому что не знаю, чьи слова я пытаюсь при этом интерпретировать) сколько на Записки, написанные (надеюсь) рукой Соссюра.

Первая и основная проблема концепции Соссюра, до сих пор вызывающая разногласия и спекуляции, – это онтологическая сущность языковой деятельности (langage) в целом, а также языка (langue) и речи (parole) в частности. Нередко приходится читать, что Соссюр гипостазировал язык, рассматривая его как онтологически социальное явление. Но что значит эта фраза? Что имеет в виду лингвист, говорящий что язык – явление социальное и не зависимое от индивидуального произвола? Отвечает ли он при этом на вопрос «что такое язык»? Не обязательно. В равной степени это могут быть и ответы на вопросы: «чем обусловлены изменения в языке» (откуда берется язык) и «зачем он нужен». Именно на эти вопросы Соссюр отвечал много и часто. Перед ним стояла задача противопоставить свое видение проблемы позитивистскому младограмматическому пониманию, биологизировавшему и физикализировавшему язык, т.е. представлявшему язык чуть ли не частью индивидуальной психофизиологии человеческого организма. Какова же в таком случае сущностная природа языка по Соссюру? Язык – «это

система знаков, в которой единственно существенным является соединение смысла и акустического образа, причем оба эти элемента знака в равной мере психичны» (Соссюр 1965, 326) [выделено мной – О.Л.]. Упоминания о психичности языковой деятельности у Соссюра можно встретить не раз и по разным поводам. Говоря о семиологии как более общей дисциплине, включающей в себя языкознание, Соссюр отмечает, что сама семиология должна быть составной частью социальной психологии или общей психологии (там же, 327). Иное дело, что Курс, будучи трансформацией взглядов Соссюра его учениками, содержит множество противоречивых высказываний по этому поводу, вносящих путаницу в данную проблему: «Итак, изучение языковой деятельности распадается на две части, одна из них, основная, имеет своим предметом язык. т. е. нечто социальное по существу и независимое от индивида; это наука чисто психическая; другая, второстепенная, имеет предметом индивидуальную сторону речевой деятельности, т. е. речь, включая говорение; она психофизична» (там же, 329) [выделения мои – О.Л.]. Если нечто чисто социальное по существу и независимо от человека (что уже абсурд, поскольку общество не может быть независимо от людей, поскольку вне людей и без людей общество просто не существует), то оно должно изучаться не психологией, а социологией, и концовка фразы должна бы звучать: «это наука чисто социальная». Во фразе из Курса явственно проступает рука поклонника Э. Дюркгейма, пытавшегося построить науку об обществе как таковом, вне учета человека как единственного реального субъекта общественных отношений. Сомневаюсь, чтобы это была рука Соссюра. Мне не раз приходилось встречать в энциклопедических статьях и аналитических работах о Соссюре мнение, что позиция Соссюра в языкознании является прямым продолжением феноменологии Гуссерля и социологии Дюркгейма. «Классическим» аргументом при этом обычно является приписанная Соссюру фраза Сеше из Курса об изучении языка «в себе и для себя». Приведенный выше пассаж мог бы быть таким же «весомым» аргументом в доказательстве онтологического социологизма Соссюра. Однако не менее известным является факт влияния на Соссюра психосоциальной концепции Габриеля Тарда, бывшего оппонентом Дюркгейма в социологии. Достаточно внимательно вчитаться в аргументы Дюркгейма и Тарда, чтобы обнаружить «линию водораздела» между их концепциями. Она проходит между психическим и объективным факторами, между антропоцентризмом и социоцентризмом. Кстати, именно *Les Lois de l'Imitation. Étude sociologique* Тарда В. Джемс называет «гениальным произведением» за психологическое решение социологической проблемы развития (см. Джеймс 1997, 164). Несложно заметить, чью сторону в споре Тарда с Дюркгеймом держал Соссюр: «[...] языковая способность локализуется исключительно в мозгу» (Соссюр 1990, 94). Фр. Чермак указывает на то, что Соссюр испытал на себе влияние и самого Джемса (Čermák 1989, 18). Относя семиологию вместе с языкознанием к социальной психологии, Соссюр однозначно дал понять, что понятие языка он связывает не просто с психикой, а именно с человеческой социализированной психикой. В этом смысле лингвистическая концепция Соссюра вполне согласуется с джемсовскими психосоциальными представлениями о языке: «Затем, вероятно, они (категории здравого смысла — О.Л.) распространились от человека к человеку, от факта к факту, пока на основе их не был возведен язык, так что в настоящее время мы не в состоянии даже мыслить естественным образом в иных терминах» (Джемс 1995, 92) «Мы нашли, что уже есть основания усомниться в нем, есть основания предположить, что его категории [здравого смысла – О.Л.] — несмотря на их почтенность, несмотря на их всеобщую применимость и на то, что они лежат в самой основе языка, — представляют собой, может быть, в конце концов ряд наиболее удачных гипотез, открытых или найденных исторически отдельными лицами, но постепенно распространившихся и вошедших во всеобщее употребление» (там же, 97) [выделения мои – О.Л.].

Здесь уместно вспомнить один интересный факт из биографии женева лингвиста, который не любят отмечать в энциклопедиях и исследованиях его творчества. Я го-

ворю о его встрече с Я. Бодуэном де Куртенэ в 1881 году и позднейшей их переписке. Соссюр не мог не знать решительной и последовательной психосоциальной позиции Бодуэна в вопросе о сущностном статусе языка: «Сущность языка составляет, естественно, только церебрация, т.е. мозговой процесс, унаследованный и приобретенный путем зоологического развития и под влиянием окружения, приобщенного к общественной жизни» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 1, 144), «С позиции говорящего индивидуума язык есть явление насквозь психическое. Основа всех его проявлений исключительно психическая, центрально-мозговая» (там же, 169), «Причинной связи, закона зависимости в какой бы то ни было области не укажет ни самый чувствительный микроскоп, ни далее всех достающий телескоп. Причинную связь, научный закон досоздает человеческий разум» (там же, 225), «Язык существует только в индивидуальных мозгах, только в душах, только в психике индивидов или особей, составляющих данное языковое общество. Язык племенной и национальный является чистою отвлеченностью, обобщающей конструкцией, созданной из целого ряда реально существующих индивидуальных языков» (там же, 2, 71), «[...] человек совершил проекцию своей психики во внешний мир и, путем смешения понятий, навязывал внешнему миру то, что существует только психически [...] Даже то, что называется «звуком», насколько оно принадлежит к языку, существует только в психическом мире и может быть понято только с психологически-социологической точки зрения» (там же, 118), «Так как язык возможен только в человеческом обществе, то кроме психической стороны мы должны отмечать в нем всегда сторону социальную. Основанием языковедения должна служить не только индивидуальная психология, но и социология (до сих пор, к сожалению, не настолько еще разработанная, чтобы можно было пользоваться ее готовыми выводами)» (там же, 1, 348). Я думаю, любые комментарии здесь излишни. Бодуэна часто упрекают в солипсизме, субъективизме и индивидуализме (хотя последнее абсурдно: социальность функций и происхождения языка Бодуэном подчеркнута весьма выразительно). Вспомним рассмотренную выше (в разделе о Канте) полемику вокруг мнимого субъективизма Канта. Здесь ситуация абсолютно аналогична. Язык психичен по сути, но он не индивидуальная выдумка, не плод воспаленного воображения, не иллюзия фантазирующего мозга. «Нет и не может быть непосредственных отношений между «душами»; поэтому бессмысленно говорить об общей душе, признавать «этническую психологию», «психологию народов» в прямом смысле этого слова. «Души» могут общаться между собой исключительно при помощи органического мира (индивидуального и коллективного) и при помощи внешнего мира, вселенной», – пишет Бодуэн (там же, 2, 190).

Соссюр в этом смысле еще ближе к Канту, поскольку совершенно сознательно отсекает всяческие попытки втянуть нас в разговоры о действительности как она есть, о «реальной реальности», о действительности вне человеческого опыта. У Соссюра реально то, что мы сознаем в качестве реальности: «Я хочу высказать несколько еретическое предположение. Неверно, что такие результаты членения, как корень, тема, суффикс, являются чистыми абстракциями. Прежде всего и до того, как заводить речь об абстракциях, необходимо иметь жесткий критерий для определения того, что можно назвать реальным в морфологии. Критерий таков: реальным является то, что говорящие субъекты хоть в какой-то степени осознают, все то, что они осознают, и только то, что они могут осознать» (Соссюр 1990, 71-72). В первой части этого высказывания содержится одновременно и недвусмысленный ответ на вопрос, многократно задаваемый позитивистами всех оттенков: что является объектом нашего исследования – язык или конструкт, создаваемый ученым на основе строгого анализа неоспоримых позитивных эмпирических данных? Именно этот вопрос – о сути объекта – остается камнем преткновения в методологии лингвистики.

Психологизм, атакуемый одновременно со стороны феноменологов, логицистов и позитивистов, стал в наше время чуть ли не оскорблением. Тем не менее, именно последовательный психологизм (или, правильной было бы сказать, социопсихологизм) –

это наиболее существенное звено единения концепций Канта, Жюльена и Соссюра (а также других представителей функционально-прагматического способа мышления – Потебни, Бодуэна де Куртенэ, Выготского, Матезиуса, Кацнельсона, Торопцева, А. Бондарко). Позитивистская, логицистическая или феноменологическая манеры мышления приписывают психологизму подчиненность психологии. Психологизм – не теоретическое, а методологическое положение, равнозначное философскому ментализму или антропоцентризму, т.е. рассмотрению любого вопроса сквозь призму человеческой психической деятельности.

Вчитаемся в следующий пассаж: «Раздельное существование каждой из [...] частей улицы является, конечно, совершенно номинальным и фиктивным, поэтому неуместен вопрос о том, каким образом Бульвар Y становится Бульваром X внезапно или незаметно, прежде всего потому, что Бульвар Y или Бульвар X существуют не где-либо в действительности, а лишь в нашем уме. Подобным же образом только в нашем уме, а не где-либо еще обретается некая сущность, которая является французским языком в противоположность другой сущности, которая является латинским языком» (там же, 54) [выделено мной – О.Л.]. Надеюсь, никто не счел Соссюра душевнобольным, поместившим бульвар X в ум человека? О чем же речь? Бульвар X как таковой – это вещь в себе, о которой мы ничего не знаем. Знаем мы о «как если бы» бульваре X – вещи для нас, объекте нашего опыта. Именно классифицирующая и квалифицирующая работа сознания делает некий аморфный (континуальный) участок нашего опыта «бульваром» или «французским языком». Теперь мы уже без особой экзальтации можем воспринимать соссюрские фразы, вроде «Не надо забывать, что все то, что определяется языковым чувством говорящих, есть реальность» (там же, 73) или «[...] реальность – это факт, осознаваемый говорящими субъектами» (там же, 74). «Следует [...] заметить, – отмечает М. В. Лебедев, – что Соссюр не оперировал категорией „объективный мир“ [...] он вообще избегал в теории языка заключать о внешнем по отношению к языку миру» (Лебедев). А разве не так же поступал Кант?

Соссюровское соотношение языка и речи в пределах единой языковой деятельности социализированной человеческой личности сродни кантовскому соотношению трансценденции и опыта здесь и сейчас бытия в пределах единства сознающей человеческой личности. Язык – это условия возможности речи. Он трансцендентален в отношении к речи, но не трансцендентен в отношении к деятельности человека. Как трансцендентальное сознание – это фактор оформления опыта и способ придания формы всякому знанию о мире, так язык – фактор оформления речи и инструмент формирования семиотического пространства. Трансцендентальное сознание у Канта не сходно ни с миром вещей в себе, ни с опытом бытия *hic et nunc*. Так же и язык у Соссюра не сходен ни с миром вещей для нас (принцип произвольности знака), ни с речью как опытным потоком. Язык не сходен с речью, а смежен ей. Теория Соссюра аналогична концепции Канта по способу видения проблемы и способу размышления. Соссюр представляет язык (*langue*) как условие возможности речи (*parole*) как опытного потока человеческой коммуникации *hic et nunc* и языковой деятельности (*langage*) в целом. Семиотические взгляды Канта весьма напоминают одновременно пирсовские (что не странно, учитывая частичное кантианство Пирса) и соссюрские: «Знаки еще не символы, ведь они могут быть и чисто опосредованными (косвенными) приметами, которые сами по себе ничего не значат и только присовокуплением приводят к созерцаниям, а через созерцания к понятиям [...]» (Кант 1999, 1361), «[...] звуки языка ведут к представлению о предмете не непосредственно; но именно поэтому, да и потому, что сами по себе они ничего не значат, во всяком случае обозначают не объекты, разве только внутренние чувства, они самые искусные средства для обозначения понятий [...]» (там же, 1321)

Кант в Критике практического разума высказал очень интересную мысль, которая внешне кажется не имеющей ничего общего с проблемой языка и речи. Тем не менее, она как нельзя лучше демонстрирует именно функциональный способ мышления Канта:

«[...] свобода есть, конечно, *ratio essendi* (основание бытия) морального закона, а моральный закон есть *ratio cognoscendi* (познавательное основание) свободы. В самом деле, если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона» (Кант 1964, 4, 314). Подумаем, о чем идет речь: только ли о соотношении свободы и морального закона? Свобода – условие бытия закона, а закон – условие осознания свободы. Не будь у нас свободы, у нас никогда не возник бы моральный закон, но мы никогда бы не узнали ничего о существовании этой свободы, если бы не было морального закона. А разве не то же можно сказать о соотношении трансцендентального сознания (картины мира) и непосредственного опыта? Не будь опыта, не было бы и картины мира, не имей мы картины мира, мы никогда бы не узнали, что обладаем каким-то опытом. А теперь приблизимся к Соссюру: не будь речи, коммуникации, не возник бы язык, но не имей мы языка как языковой способности, как языковой интуиции и компетенции, мы никогда не осознали бы своей коммуникативной деятельности, своего речевого опыта. Поэтому, перефразируя Канта, можно было бы сказать, что речь – это *ratio essendi* языка, а язык – *ratio cognoscendi* речи. Речевой опыт – царство стихии, структурируемое и систематизируемое языком, место применения языка и источник его содержания. Речь может существовать только здесь и сейчас. Это наличное бытие. Но оно не содержит в себе языка ни в каком виде: ни в виде части, ни в виде формы, ни в виде аспекта. Язык трансцендентален по отношению к речи. Он вне речи. Но он не трансцендентен языковой деятельности. Вот почему «язык это одновременно и орудие и продукт речи» (Соссюр 1998, 32).

Обращу внимание на еще более существенные «следы» кантианства в концепции де Соссюра. «Язык зависит от обозначаемого объекта, но свободен и произволен по отношению к нему», – находим в «Заметках» (Соссюр 1990, 112) и ниже «Конечно, достойно сожаления, что в качестве важнейшего компонента языка начинают привлекать обозначаемые предметы, которые не являются его составной частью» (там же, 121). Речь, конечно, не идет о соотношении мира вещей для нас и мира вещей в себе, но логика Соссюра принципиально направлена в то же русло: язык ни в каком смысле не соответствует внеязыковой реальности, хотя и зависит от нее. Принципиально тот же тип отношений Кант устанавливает между трансцендентальным сознанием и миром вещей в себе. Момент зависимости состоит у Соссюра в речи (вспомним классическую фразу о том, что в языке нет ничего, чего не было в речи), а у Канта – в непосредственном опыте, который составляет единственный источник содержания нашего сознания. И уж совершенно в русле кантовского трансцендентализма звучит фраза «По мере того, как мы углубляемся в предмет изучения лингвистики, мы все больше убеждаемся в справедливости утверждения, которое, признаться, дает нам богатейшую пищу для размышления: в области лингвистики связь, которую мы устанавливаем между объектами, предшествует самим этим объектам и служит их определению» (там же, 109-110), более того – «В других областях науки существуют заранее данные вещи, объекты, которые можно затем рассматривать с различных точек зрения. У нас же прежде всего точки зрения, верные или ложные, но всегда лишь точки зрения, и уже с их помощью СОЗДАЮТСЯ объекты (Соссюр 1990, 110). Отсюда совершенно закономерно следует дедуктивно-синтетический подход Соссюра и его неприятие принципа непосредственного наблюдения и анализа «фактов» как они есть в себе и для себя: «За мыслью о том, что для выявления сущности форм надо лишь «проанализировать эти формы» подобно тому, как анализируют химические вещества или производят препарирование, кроется бездна наивности и вызывающих удивление концепций» (там же, 123).

Итак, язык в функциональном прагматизме – это не непосредственно наблюдаемый объект, а психосоциальная сущность, конституирующая речь, не тождественная ей ни в каком отношении. Ни язык не является формой речи, ни речь не является формой языка

(эту мысль тоже иногда приписывают Соссюру). Язык придает речи форму. Он проявляется в речи, но не является в ней. Язык – не сущность речи как явления, а инструмент ее порождения сознанием. В этом вопросе также виден кантианский след. Явление у Канта – элемент опыта. Но это не «явление» в его традиционном античном или схоластическом смысле. Это не выявление некоей сущности. Оно принципиально первично относительно сущности, поскольку сущностью его является не вещь в себе (элемент мира как такового), а то, как мы понимаем это явление. А наше понимание вторично. Для того, чтобы мы что-то понимали, нужно наличие этого «чего-то» и «нас» с «нашей способностью понимания. А ведь мы сами – часть этого мира вещей для нас. Мераб Мамардашвили совершенно точно, как мне кажется, сравнил данный ход рассуждения с лентой Мёбиуса. Но если язык – не субстанция и не действительность в их традиционном понимании, то что же? И здесь как нельзя лучше подходит функционально-прагматическая концепция ценности. Понятие ценности или значимости несубстанциально и непроцессуально. Вспомним еще раз, под какие категории сознания подводил Кант все сущности нашего трансцендентального сознания. Их было всего три: субстанция, процесс и взаимоотношение. Взаимоотношение – это, иначе говоря, реляция или функция. Именно такова, по моему мнению, онтологическая сущность ценности.

Ценность или значимость – это не «что» и не «что делать», это «как и зачем» одновременно. Ценность – это целевой смысл нашей деятельности. Смысл и ценность сознанию придает его устремленность к опыту как цели. Понятие ценности – одно из ключевых в кантианстве. У Канта постоянно встречаем рассуждения о «моральной ценности», «ценности личности», «ценности мира», «ценности закона», «ценности поступка». Во втором разделе Основ метафизики нравственности он напрямую связывает понятия ценности и цели через их отношение к человеку: «Все те цели, которые разумное существо ставит себе по своему усмотрению как результаты своего поступка (материальные цели), только относительны; в самом деле, одно лишь отношение их к индивидуальной (*besonders geartetes*) способности желания субъекта придает им ценность, которая поэтому не может дать никакие общие для всех разумных существ принципы, имеющие силу и необходимые для всякого воления, т. е. практические законы». В Воле к вере В. Джемс пишет: «[...] наша теоретическая способность представления — средняя область ума — функционирует исключительно ради целей, которых совершенно нет в мире впечатлений, получаемых нами посредством наших чувств, ради целей, которые ставятся нашей эмоциональной и практически субъективной природой. Область эта преобразует мир наших впечатлений в мир понятий, совершенно отличный от предыдущего, причем преобразование совершается исключительно в интересах нашей волевой природы. Уничтожьте волевою природу, определенные субъективные цели, предпочтения, склонности к тому или другому действию, порядку, к той или другой форме — и не останется никакого повода для переработки сырого материала, доставляемого нам опытом» (Джеймс 1997, 79). Истина у Джемса (как и у Канта) – это не корреспонденция с Действительностью как она есть, а практическая ценность, нацеленная на упорядочение прошлого и организацию будущего опыта: «Истина [...] это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте» (Джемс 1995, 38). Читаем далее: «Из каждого слова вы должны извлечь его практическую наличную стоимость, должны заставить его работать в потоке вашего опыта. Оно выступает не столько как решение, сколько как программа для дальнейшей работы [...]» (там же, 30) [все выделено мною – О. Л.].

Абсолютно аналогичен ход мысли Соссюра, проводящего параллель между значимостью языкового знака и ценностью товара: «Если рассмотреть, с одной стороны, предметы обмена, а с другой – образующие систему члены, то между ними не обнаружится никакого сходства. Свойством ценности является способность соотносить эти два ряда вещей» (Соссюр 1990, 193). В другом месте, прибегая к своей излюбленной аналогии языковой деятельности с шахматами как разновидностью игры, языка с правилами этой

игры, а речи – с игровым актом, Соссюр пишет: «[...] ценность шахматных фигур основана исключительно на возможностях их использования или на их вероятной последующей судьбе [...]» (там же, 90). Наиболее радикальным использованием термина «ценность» у Соссюра следует считать, конечно же его известную фразу о том, что «Для упрощения [...] можно не проводить коренного различия между пятью вещами: ценностью, тождеством, единицей, реальностью (в смысле - лингвистической) и конкретным лингвистическим элементом» (Цит. по Соссюр 1990, 23). Понятие ценности (значимости) стало ключевым в концепции Соссюра. Отмечу еще один важный момент в понимании Соссюром языковой ценности как значимости. Очень соблазнительно расширительно понять метафору ценности как стоимости. Напрашивается вывод о ее количественном характере. Так в свое время прагматическая полезность была вульгарно истолкована как утилитарная выгода. Кант в Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного (задолго до Джемса!) отметил: «Принято считать полезным только то, что удовлетворяет нашим грубым чувствам, что может дать нам вдоволь еды и питья, великолепную одежду и домашнюю утварь, а также щедрые пиры, хотя я не вижу, почему бы и все, чего вообще так горячо желают, не отнести к числу полезных вещей» (Кант 1999, 591). Ценность обладает не количественным, а качественным измерением. Соссюр, будучи сторонником научной строгости, тем не менее, не пытался чрезмерно расширять возможность применения математических методов в лингвистике: «Настанет день [...], когда будет признано, что языковые <ценности и {зачеркнуто}> величины, а также их соотношения могут регулярно выражаться математическими формулами» (Соссюр 1990, 88). Зачеркнутое слово «ценность» и оставление лишь слова «величина» весьма показательны в методологическом смысле. Ценность, по Соссюру, – не величина, а качество и не может быть выражена математически.

Язык существует только как целевая функция. В этом состоит его ценность. Каждый его компонент имеет бытие, когда имеет смысл, а смысл его состоит в его целевой отнесенности к коммуникативному опыту. К понятию ценности не раз прибегали и другие представители функционального прагматизма: «[...] язык, как в целом, так и во всех своих частях, имеет только тогда цену, когда служит целям взаимного общения между людьми» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 2, 280), «Важность грамматической формы состоит в ее функции, которая, конечно, должна иметь место прикрепления» (Потебня 1993, 162), «[...] под языком мы разумеем нечто, имеющее прежде всего социальную ценность» (Щерба 1974, 26). Отсюда вполне естественный вывод, который можно считать «визиткой» функционального прагматизма: сознание – это средство (орудие) упорядочения опыта, а язык – регулятивное коммуникативно-экспрессивное средство, совокупность средств выражения интенции и общения. Обратимся к текстам: «Язык по преимуществу является средством, орудием, которое предназначено для постоянного и немедленного достижения соответствующей цели и результата – взаимопонимания» (Соссюр 1990, 66), «Язык не есть ни замкнутый в себе организм, ни неприкосновенный идол, он представляет собой орудие и деятельность» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 2, 140), «Итак, слово есть настолько средство понимать другого, насколько оно средство понимать самого себя. Оно потому служит посредником между людьми и устанавливает между ними разумную связь, что в отдельном лице назначено посредничать между новым восприятием (и вообще тем, что в данное мгновение есть в сознании) и находящимся вне сознания прежним запасом мысли» (Потебня 1993, 97), «Являясь продуктом человеческой деятельности, язык вместе с тем имеет целевую направленность. Анализ речевой деятельности как средства общения показывает, что наиболее обычной целью говорящего, которая обнаруживается с наибольшей четкостью, является выражение. Поэтому к лингвистическому анализу нужно подходить с функциональной точки зрения. С этой точки зрения язык есть система средств выражения, служащая какой-то определенной цели» (Тезисы 1965, п. а), «Всякая мысль стремится соединить что-то с чем-то, установить отношение между чем-то и чем-то. Всякая мысль имеет движение, течение, развертывание, [...]

мысль выполняет какую-то функцию, какую-то работу, решает какую-то задачу» (Выготский 1982, 2, 305).

От понятия целевой установка и телеологической ценности ведет прямой путь к понятию функции как отношения. Иногда Соссюр объясняет понятие функции именно через понятие ценности. Самое простое и самое объемное понимание функции можно выразить словами «отношение» или «взаимно обусловленная связь». Это ключевое понятие всех оттенков функционального прагматизма. Есть оно у Канта в его принципиальной отрицании возможности существования чего бы то ни было «самого в себе» и «самого для себя», есть оно у Джемса, определявшего опыт как континуальный холистический поток сознания, а познание – как соотношение понятийной сетки к наглядному опыту. Есть оно (пожалуй в наиболее явном виде) и у Соссюра. Это и мысль о том, что единицу конституируют ее отношения к другим единицам (структурные функции), к ее цели (прагматические функции), и идея о принципиальной тождественности языка и отношения. «Реальность существования отношений, связывающих между собой элементы языка, будучи психологическим фактом огромной важности, не нуждается, так сказать, в доказательстве. Именно этим и определяется язык» (Соссюр 1990, 147), более того: «Языку, как и любой другой семиологической системе, свойственно не проводить никакого различия между тем, что отличает какой-либо предмет, и тем, что составляет его сущность [...] Любой языковой факт представляет собой отношение; в нем нет ничего, кроме отношения [...] У языковых сущностей нет никакого субстрата, они существуют, потому что различаются [...]» (там же, 197), «единство явлений речи дано в языке» (Соссюр 1965, 326) [в другой переводной версии фраза звучит так: «именно язык обеспечивает единство языковой деятельности», см. Соссюр 1998, 22]. Ценность – значимость – функция – отношение – различие: все это синонимы с методологической точки зрения. Функция предполагает установление значимого, т.е. обладающего ценностью взаимного отношения. А взаимное отношение может возникнуть только при условии существования различия. Сравним:

«Когда желают представить какое-нибудь познание как науку, прежде всего необходимо иметь возможность в точности определить то характерное, что отличает его от всякого другого познания и [...] составляет его особенность [...] Идея возможной науки и ее области основывается прежде всего именно на таких отличительных чертах, в чем бы они ни состояли: в различии ли объекта, или источников познания, или вида познания, или же в различии некоторых, если не всех, этих моментов вместе» (Кант 1993, 21)

«Во всякой науке имеются более или менее существенные, более или менее важные для анализа разграничения, которые вносят некоторую ясность и без которых факты плохо увязываются друг с другом и малопонятны» (Соссюр 1990, 123)

Именно базисный характер понятия отношения-значимости (функции) позволило Соссюру свести три ключевых понятия Канта (субстанции, процесса и взаимоотношения) к двум – состоянию и событию. Состояние – это не что иное, как кантовское понятие субстанции, а событие – кантовское понятие процесса. Это смежные, взаимоотношенные, но нетождественные, неравные и неаналогичные сущности. Первое – стабильно, статально (гомеостатично), системно и инвариантно. Второе – процессуально, ситуативно, изменчиво, актуально и фактуально. Именно Записки по общей лингвистике вскрывают философско-методологическую подоплеку соссюрского различения языка и речи в пределах единой и целостной языковой деятельности. Обратимся к тексту: «Все частные и общие явления, ареной которых может стать язык, либо являются частью состояний, каждое из которых они характеризуют в соответствующий момент времени, или же они предстают перед нами в виде событий» (Соссюр 1990, 114). Соссюр устанавливает четкую дистрибуцию языковых и речевых единиц: «Предложения существуют только в речи, в дискурсивном языке, в то время как слово есть единица, пребывающая вне всякого дискурса, в сокровищнице разума» (там же, 159). Аналогичную

мысль встречаем и у Бодуэна, хотя он не использовал терминов «язык» и «речь» в строгой дистрибуции: «Язык как целое существует только in potentia. Слова не тела и не члены тела: они появляются как комплексы знаменательных звуков, как знаменательные созвучия только тогда, когда человек говорит, а как представления знаменательных созвучий они существуют в мозге, в уме человека только тогда, когда он ими думает» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 1, 73). Таким образом язык как потенция (состояние) противопоставляется внешней и внутренней речи, хотя из сказанного и не ясно, существует ли язык вне актов его использования. Но в другой работе Бодуэна эта мысль получает следующее развитие: «[...] есть индивидуальные языки как непрерывно существующие целые. И они-то существуют в наших душах независимо от того, говорим мы, или нет» (там же, 2, 130).

То, что Соссюр определяет онтологический статус языка именно как состояние, а не субстанцию, заслуживает особого внимания. Это позиция, объединяющая трансцендентализм (теорию системности) и радикальный эмпиризм (теорию потока сознания). Аналогичную позицию занимал Бодуэн де Куртенэ: «В языке, как и вообще в природе, все живет, все движется, все изменяется. Спокойствие, остановка, застой – явление кажущееся; это частный случай движения при условии минимальных изменений. Статика языка есть только частный случай его динамики или скорее кинематики» (там же, 1, 349). Специфической чертой понимания синхронической системы в функциональном прагматизме является понимание ее не как субстанции (как объективной сущности), а как динамического состояния. Ярким примером такого понимания языковой системы была концепция пражской школы, в которой синхрония рассматривалась именно в динамическом аспекте (термин «динамическая синхрония» впервые употребил Л. В. Щерба по отношению к позиции Бодуэна). Пражцы были одновременно под большим влиянием Соссюра и Бодуэна. Мне кажется, что пражцы под влиянием Бодуэна «прочли» концепцию Соссюра намного точнее, чем Л. Ельмслев и сами издатели Курса, воспринявшие этот текст явно сквозь призму взглядов Гуссерля и Дюркгейма. Это, конечно, противоречит весьма распространенной в среде лингвистов мысли, что прямым продолжением концепции Соссюра была глоссематика, а не пражский функционализм. Однако именно «с легкой руки» женецев и датчан в лингвистическом мире укрепился миф о противопоставлении Соссюром синхронии и диахронии. Суть указанного мифа состоит в том, что соссюровское эпистемологическое положение было совершенно безосновательно распространено на онтологическое определение объекта – языковой деятельности. Обращу внимание на следующий постулат Соссюра: «[...] мы постулируем абсолютный характер принципа непрерывного изменения языков. Нельзя найти такого языка, который находился бы в состоянии покоя и неподвижности» (Соссюр 1990, 47). В 1891 году Соссюр читал в Женеве лекции на тему непрерывности и изменчивости языка, отмечая, что эти два принципа «[...] вовсе не противоречат друг другу, их взаимосвязь настолько тесна и очевидна, что при попытке игнорировать один принцип мы тут же неизбежно нарушим и другой, даже не осознавая этого» (там же). Это ли не декларация онтологической динамической системности языка? И это не случайные оговорки. Подобные положения можно встретить у Соссюра довольно часто: «[...] язык представляет собой традицию, которая непрерывно изменяется» (там же, 66), «[...] серьезной является [...] ошибка, в которую впадают философы и которая заключается в предположении о том, что, как только предмет получит имя, образуется некое целое, которое передается дальше без каких-либо изменений» (там же, 121), «Абсолютным является только принцип движения языка во времени. Это движение осуществляется по-разному, более или менее быстро в зависимости от обстоятельств, но оно обязательно есть» (там же, 183) или «[...] язык = сумма отношений между означающим и означаемым, бытующий в социальной массе, испытывающий воздействие времени, также изменяется» (там же, 189).

Странно, что данная проблема вообще требует обсуждения. Вполне очевидно, что если лингвист признает онтологическую системность и одновременно изменчивость объекта, то его эпистемологические принципы необходимо должны быть направлены на строгое разделение синхронического и диахронического исследования. Если этого не сделать, объект автоматически становится нелокализуемым и недефинируемым. Только методологическая безграмотность может объяснить приписывание Соссюру того, что было чуждым его концепции. Установление соотношения «реальных фактов» и «категорий», к чему, по словам Соссюра, «проявили небрежение или бессилие» (там же, 79) современные ему лингвисты, стало для него главной задачей. А «категории» – это системные явления, изучить сущность которых в диахронии невозможно. Сущность, в принципе, нельзя выявить и объяснить в диахронии. Аргументы Соссюра в пользу эпистемологического разведения синхронии и диахронии совершенно однозначны и убедительны: «Не вызывает сомнений, что язык в любой момент своего существования является продуктом истории. Но еще более непреложная истина состоит в том, что в любой момент своего существования этот исторический продукт представляет собой не что иное, как компромисс, последний компромисс, на который идет разум, заключая соглашение с определенными символами, ибо без этого не было бы самого языка [...] если символ изменяется, то тут же возникает новое состояние, которое надо изучать вновь, применяя общие законы» (там же, 92). Фраза весьма показательна именно в интересующем меня здесь аспекте. Положение о приоритете изучения свершившегося состояния на основании общих законов и квалификация языка как деятельности человеческого разума (установление компромисса) – это типичный кантианский трансцендентализм, признание же перманентного изменения состояний объекта и квалификация объекта как отношения (компромисса) смыслов и знаков – признак джемсовского радикального эмпиризма и прагматизма.

Еще одним, не менее важным аргументом в пользу эпистемологического разведения синхронии и диахронии является антропоцентризм. Здесь как нельзя кстати подошли бы слова Я. Бодуэна де Куртенэ о соотношении истории и развития: «Необходимым условием подлинной истории как прерывающегося развития, но опосредствованно соединенного, является непрерывная продолжаемость общения индивидуумов. Индивидуумы, существующие одновременно, взаимно воздействуют друг на друга. Вновь рождающиеся и подрастающие поколения непрерывно сцепляют одних индивидов с другими, образуя так называемое современное поколение, и так далее без конца. Если прервется нить взаимного общения, прервется и история общества, а следовательно, и история языка» (Бодуэн де Куртенэ 1963, 1, 224). В той же работе (Об общих причинах языковых изменений). Бодуэн де Куртенэ однозначно связал понятия развития с индивидуальным языком, а понятие истории с языком племенным. Так же, как и Соссюр, Бодуэн не приписывал свойства реальности т.н. племенным языкам (национальным, диалектам, наречиям). Вслушайтесь в аргумент Соссюра: «Я занимаюсь ретроспективной морфологией. Подобного рода морфология просто ужасна. Она прямо противоречит нашему принципу, поскольку более не опирается на языковое чувство» (Соссюр 1990, 82). Такое же отношение к сущностям, поверяемым прошлым было и у Канта, и у Джемса. Поэтому у индивидуального языка нет и не может быть истории. Ему может быть свойственно лишь развитие. Сущность языка как трансценденталии (языковой интуиции) может быть квалифицирована и объяснена только в плане панхронии. Поразительно, но такое огромное количество лингвистов не смогли обнаружить в концепции Соссюра намного более продуктивную идею, чем простое противопоставление синхронии и диахронии. Я имею в виду фразу «[...] любой фрагмент языка «А» [...] есть нечто, существующее в панхронии, Б) Он есть нечто, существующее в идиосинхронии, В) Он есть нечто, существующее в диахронии» (Соссюр 1990, 197).

Идея синхронии и диахронии примитивна. Она применима только к объектам, протяженным во времени, т.е. к тому, что Декарт в свое время назвал *res extensa*. Возмож-

но, эти понятия применимы также к процессам, актам и процедурам. Однако они совершенно неприменимы к таким вневременным статальным сущностям (состояниям), как инварианты-трансценденталии (понятия, классы, модели). Инвариант не существует во времени. Он просто есть. Я либо обладаю каким-то понятием (например, понятием о польском городе Кельце), либо нет. Я не могу ощущать или осознавать его развития. В каждый следующий момент своей деятельности я пользуюсь им таким, каково оно есть. При этом у меня совершенно нет ни осознания, ни ощущения того, что это по сути иное понятие, чем то, какое у меня возникло в момент, когда я впервые узнал о существовании такого города. Только сравнив нынешнее знание о городе Кельце с тем, каким я обладал два или десять лет назад (как это сделать?), я мог бы что-то сказать о его (понятия? города?) изменении. Но проблема в том, что у меня нет двух содержаний понятия о городе Кельце. Оно одно сейчас, и было одним всегда. Однако объем этого понятия может изменяться: расширяться (если я узнаю что-то новое об этом городе), сужаться (если о чем-то забуду) или трансформироваться (если переоценю свое отношение к нему). Но от этого данное понятие не перестанет быть понятием о городе Кельце и не станет понятием о Варшаве или деревне Гадюкино. Соссюр даже предположил, что «нашему разуму присуща естественная склонность больше обращать внимание на события. Во всяком объекте, который предполагает развитие, историческую непрерывность, временную последовательность, внимание [...] само собой обращается на события и проявляет тенденцию игнорировать состояния» (там же, 115). В любом случае, одно- или дву/разновременность – это два взгляда на движение во времени, касающиеся только непосредственного опыта (фактуального континуума, явлений). Но какой эпистемологический подход может и должен быть применен к сущностям, понятиям, категориям, моделям, к инвариантным знакам, к языку как системе?

Триада «панхрония – идиосинхрония – диахрония», предложенная Соссюром в лекциях 1908 года, имеет гораздо большую познавательную ценность, чем ставшая популярной после Курса оппозиция «синхрония – диахрония». Судя по Запискам, Соссюр выступал не против диахронии, а против анахронии, т.е. против произвольного смешивания временных срезов, против необращения внимания на то, что, смешивая временные срезы, мы очень часто образуем объекты-фантомы, гипотезируем абстракции и начинаем спекулировать без каких-либо опытных оснований. Кант за сто лет до Соссюра довольно четко представил эпистемологическую темпоральную схему по линии «чистое»: «опытное». В этом вопросе я, к сожалению, вынужден не согласиться с Мерабом Мамардашвили, писавшим, что «привилегированной точкой у Канта является точка *hic et nunc*, здесь и сейчас. Это какой-то парадоксальный *Umschlag*, поворот, переворот мышления, где все выводится и отсчитывается от настоящего – и прошлое и будущее» (Мамардашвили 1997, лекция 15). «Чистое» у Канта всегда панхронично (это можно сравнить с соссюровским языковым, системным), «опытное» же может быть референтивным (существующим *hic et nunc*, «в сознании моего состояния») в форме «суждения восприятия»), либо категориальным (существующим «в сознании вообще» в форме «опытного суждения») (см. Кант 1993, 77). В двух последних случаях можно говорить о соссюровском речевом. «Чистое», т.е. системное, – панхронично. Для него нерелевантна временная спецификация: если оно есть, то оно бытует все время. Еще раз вспомним Бодуэна: индивидуальные языки существуют непрерывно, независимо от того, говорим ли мы в данный момент или нет. Только опытное можно охарактеризовать как собственно темпоральное, а уже в пределах опытного аспекта исследования можно различать два принципиальных способа видения объекта: синхронический и диахронический. Если мы рассматриваем объект в его отнесенности к «чистому», т.е. системно-категориальному, нам безразличны иные состояния этого объекта, кроме того, в каком мы его зафиксировали. Это синхронический способ видения объекта. Если же мы сравниваем это наличное состояние объекта с другими его состояниями, мы неминуемо должны вращаться во временном потоке явлений, вырывая из него то одно, то другое со-

бытие и сопоставляя их. Это типично диахронический подход. Но в обоих случаях мы должны сопоставить сущность объекта (здесь и сейчас) или тождество сопоставляемых объектов (в прошлом и в настоящем). Следовательно, и синхрония, и диахрония – это подходы к исследованию феноменов опыта, а не трансценденталий, т.е. единиц речи (и мышления), а не языка (и картины мира). Язык (и картину мира) можно исследовать только в панхронии, но на основе наличного опыта, поскольку исследуемый объект представляет собой смысл, психическое состояние, а не его материализованные следы. Это генеральный принцип изучения языка как условия возможного речевого опыта. Поскольку язык нужен лишь для этого опыта и возникает только в нем, для изучения языковой деятельности в целом могут быть избраны в качестве служебных принципов либо синхронический (если нас интересуют язык как средство общения и выражения, а также само функционирование языка в коммуникации), либо диахронический (если нас интересует язык-этносоциолект как продукт развития человеческой способности общения в определенной культурно-исторической среде). Подход и аспект исследования зависит одновременно от объекта и преследуемой цели. Как видим, этот элемент концепции Соссюра также вполне согласуется и с трансцендентализмом Канта, и с прагматизмом Джемса.

О чем эта статья? О функциональном прагматизме? О взглядах Канта, Джемса и Соссюра? О моем понимании этих взглядов? О том общем, что есть в их взглядах? Может быть, о том общем, что мне удалось в их концепциях (текстах) обнаружить? Или так: о том моем, что я своей интерпретацией привнес в их взгляды (концепции, тексты)? Может быть. А быть может, о том, что иногда не стоит спешить с выводами, особенно если они сделаны не тобой самим, а почерпнуты из авторитетных, вызывающих доверие источников: монографий, справочников, энциклопедий, учебников? Наверное. Но еще и о том, что мы вправе переосмыслить прошлое ради будущего. История с Кантом, Джемсом и Соссюром еще не закончилась. Для многих из нас она еще не начиналась. Каждое поколение вправе создавать ее для себя по-своему.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бодуэн де Куртенэ, И. А. (1963), Избранные труды по общему языкознанию, изд-во АН СССР, Москва, т.1-2.
2. Воронова, Т. П. , Молчанова, О.П. (1999), Основные направления, течения и представители философии середины XIX-XX в.в./ <http://nrc.edu.ru/ph/r1/index.html>
3. Вундт, В. (1998), Введение в философию, Добросвет, Москва.
4. Выготский, Л. С. (1982-84), Собрание сочинений в 6 томах, Педагогика, Москва.
5. Даниленко, В. П. (1998), Общая лингвистика, Иркутск / <http://www.islu.ru/danilenko/obshajalingv/lingvgnoseolog.htm>
6. Джеймс, У. (1997), Воля к вере, Республика, Москва.
7. Джемс, В. (1995), Прагматизм, Україна, Киев.
8. Джемс, У.(1991), Психология, Педагогика, Москва.
9. Жучков, В. А., «Коперниканский переворот» и понятие культуры у Канта, /http://philosophy.ru/iphras/library/i_ph_3/_020.html
10. Кант, И. (1999), Метафизические начала естествознания, Мысль, Москва.
11. Кант, И. (1990), Из лекций по этике (1780-1782), в: Этическая мысль. Научно-публицистические чтения, Москва, с. 297-322.
12. Кант, И. (1964) Критика практического разума, [в:] Кант И. Сочинения в 6 томах, Мысль, Москва, т. 4
13. Кант, И. (1964), Критика чистого разума, [в:] Кант И. Сочинения в 6 томах, Мысль, Москва, т.3.
14. Кант, И. (1993), Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки, Прогресс, Москва.
15. Лебедев, М. В., Стабильность значения / <http://philosophy.allru.net/perv322.html>
16. Мамардашвили, М. (1997), Кантианские вариации, Аграф, Москва.
17. Потебня, А. А. (1993), Мысль и язык, СИНТО, Киев.

18. Рассел, Б. (1995), Історія західної філософії, Основи, Київ.
19. Соссюр, Ф. де (1998), Курс загальної лінгвістики, Основи, Київ.
20. Соссюр, Ф. де (1965), Курс общей лингвистики (извлечения), [в:] В. А. Звегинцев, История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях, Москва, ч. 2.
21. Соссюр, Ф. де (1990), Заметки по общей лингвистике, Прогресс, Москва.
22. Тезисы (1965), Тезисы Пражского лингвистического кружка (извлечения), [в:] В. А. Звегинцев, История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях, Москва, ч. 2.
23. Фрагменты (1997), Фрагменты черновых набросков Канта по метафизике, [в:] Логос, № 10.
24. Щерба, Л. В. (1974), О трояком аспекте языковых явлений и об эксперименте в языкознании [в:] Л. В. Щерба, Языковая система и речевая деятельность, Наука, Москва, с. 24–39.
25. Эткинд, А. (1998), Джемс и Коновалов: Многообразии религиозного опыта в свете заката империи, [в:] Новое литературное обозрение, № 31.
26. Якобс, В. (1994), Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика, [в:] Вопросы философии, №1.
27. Opara, S. (1994), Nurty filozofii współczesnej, Warszawa.
28. Čermák, Fr. (1989) Ferdinand de Saussure a jeho *Kurs*, [w:] F. de Saussure, Kurs obecné lingvistiky, Odeon, Praha.
29. Sartre, J.-P. (1999), Co nazywamy egzystencjalizmem, [w:] I. Bittner, Współczesna antropologia filozoficzna. Typologia nurtów. Prezentacja stanowisk. Wybór tekstów, Wyd-wo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s.59-63.

Александр ГЛОТОВ

□ 2006

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ГИМН КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Статья 338 Уголовного Кодекса Украины «*Надругательство над государственными символами*» гласит, что «публичное надругательство над Государственным Флагом Украины, Государственным Гербом Украины или Государственным Гимном Украины – карается штрафом до пятидесяти необлагаемых налогом минимумов доходов граждан или арестом на срок до шести месяцев». В связи с этим, поскольку законодатель не разъясняет, что конкретно считается надругательством, дальнейший текст вполне может быть вменен автору статьи и издателю альманаха как уголовное преступление. Очевидно, аналогичные статьи уголовного законодательства имеются и в других странах, так как мне не приходилось встречать аналитические материалы, посвященные гимну, в его текстовом или музыкальном выражении. Впрочем, нечто подобное автору, и именно на страницах альманаха, уже доводилось предпринимать, правда, речь шла об уже не действующих гимнах Советского Союза⁴⁴, что значительно облегчило участь обоих участников этой дерзкой акции.

Тем не менее я придерживаюсь мнения, что прежде, чем стать государственным символом, гимн возник как стихотворный текст, а стихотворный текст, с точки зрения литературоведа, как раз и пишется для того, чтобы литературоведу было чем заняться. Вот и авторы «Литературоведческого словаря-справочника», поместив статью «Гимн» в

⁴⁴ А. Глотов. Советская Псалтырь//Studia methodologica. Вип. 3. – Тернопіль. – 1997. – С.91-109.