

ПРОБЛЕМА «ЯЗЫКА» И МЫШЛЕНИЯ ЖИВОТНЫХ В ФИЛОСОФСКИХ ДОКТРИНАХ НАЧАЛА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Цель предлагаемой статьи – изучить подходы к решению проблемы «языка» и мышления животных, разработанные в основных философских доктринах второй половины XVI – первой половины XVIII в. Строя анализ в относительном хронологическом порядке, автор вскрывает ключевые тенденции, направлявшие их развитие. Выявляются точки сближения и отталкивания, существовавшие между позициями скептиков, эмпириков, картезианцев и материалистов в отношении исследуемой проблемы.

Ключевые слова: язык; мышление; животные; Ренессанс; Новое время; скептицизм; эмпиризм; рационализм.

Введение

Мы мало знаем о разуме животных сегодня; еще меньше знали об этом люди, жившие на заре и в зените Нового времени. Но именно скудность позитивного знания позволяла новоевропейским мыслителям строить предположения и даже своего рода догматы, в которых они экстраполировали типичные для своей эпохи представления о человеке на других животных. Эта экстраполяция осуществлялась на основе аналогии или контраста. Таким образом, исследование воззрений на природу коммуникации, знаковых систем и рациональности животных, принятых в европейской культуре второй половины XVI – первой половины XVIII в., ценно не только само по себе. Оно позволяет глубже понять, как ведущие умы того времени осознали когнитивную и коммуникативную специфику самого человека.

Указанный период европейской истории был временем всеохватывающего духовного кризиса и напряженного стремления к выходу из него. Он был ознаменован трагическим переломом самых основ европейской цивилизации, разрешившимся рождением новой – радикально отличной от прежней, средневековой, – ментальности и присущей ей картины мира. Неудивительно, что за два столетия европейская мысль предложила несколько принципиально различных между собой подходов к интересующей нас проблеме, в чем отразилась общая, чрезвычайно интенсивная, духовная динамика той эпохи.

Последовательность появления соответствующих философских доктрин позволяет рассмотреть эти подходы в относительном хронологическом порядке, обозрев который, можно заметить общую тенденцию их развития. Попытавшись обрисовать эту тенденцию в самом общем виде, мы пришли к следующей схеме. Первой по времени является версия скептиков, и прежде всего Монтеня (1533–1592), крупнейшего представителя самого влиятельного на исходе Ренессанса философского направления. Если воспользоваться примитивным анкетным шаблоном, типичный ответ скептиков на вопрос о наличии у животных человекоподобного языка и сознания будет звучать как *да* или *скорее да, чем нет*. Затем практически параллельно на интеллектуальную авансцену выходят воззрения двух главных интеллектуальных школ раннего Нового времени: эмпириков и рационалистов. Если эмпирики – в первую очередь Бэкон (1561–1626), Гоббс (1588–1679) и Локк (1632–1704) – были склонны утверждать в этом отно-

шении *скорее нет, чем да*, то Декарт (1596–1650) и его последователи уже отвечали безоговорочным *нет*. С их точки зрения, животные не имеют не только языкового, но и вообще какого бы то ни было сознания: они не более чем машины, лишенные разума автоматы. Итогом развития западной мысли в одном из направлений, открытых картезианством, стало возникновение материализма. Свое наиболее полное выражение он получил во Франции XVIII в. Материалисты, и в частности Ламетри (1709–1751), в качестве ответа предложили если не безоговорочное *да*, то, по крайней мере, близкое к нему *скорее да*. Итак, упрощая ситуацию, мы считаем возможным сравнить представленную идейную динамику с витком спирали. Материалисты пришли к идеям, формально сходным с воззрениями Монтеня, однако вывели их из принципиально иных оснований, заданных развитием научно-философской мысли в XVII столетии.

Истоки веры скептиков

В размышлениях Монтеня и его ученика Шаррона релятивизация когнитивных различий между человеком и другими животными проистекала из ключевых особенностей ренессансной картины мира, в целом имевшей неустойчивый, переходный характер. Пожалуй, самым всеобъемлющим и характерным ее признаком стал упадок иерархизма, этого важнейшего принципа, определявшего устройство антично-средневекового космоса и социальной жизни. Как известно, средневековая культура унаследовала аристотелевское представление об иерархически выстроенном, разнокачественном мироздании. Бытийная ценность его уровней определялась мерой их близости к высшей небесной сфере, где полагался источник бытия – всевышний Творец, чей образ заменил философское понятие перводвигателя.

На исходе Средневековья произошел космологический переворот, подготовленный метафизическими конструкциями поздних схоластов. Его итогом стал отказ от описанного воззрения в пользу новой – ацентрической, качественно однородной – модели вселенной. Во всей глубине и оригинальности это представление сформулировал в XV в. Николай Кузанский. Суть нового взгляда на универсум была запечатлена им в известной формуле, представлявшей вселенную в виде бесконечного круга, чей центр – всюду, а окружность – нигде [1. С. 157]. В согласии с этим взглядом мироздание больше не имело презренного «низа» и

благородного «верха»: эти понятия были признаны всецело условными. Любые различия между уровнями и частями вселенной отныне должны были определяться только на основании количественных параметров, поскольку заключались в неодинаковом соотношении качественно однородных первоэлементов [2. С. 29]. В свою очередь, многие воззрения Кузанца были подготовлены британскими схоластами XIV в.: Оккамом и Дунсом Скоттом. Эти великие номиналисты учили, что хотя однажды Бог стал человеком, нет никакой логической или иной необходимости, препятствующей тому, чтобы Он принял природу камня или осла. Призванные к бытию абсолютной волей Творца, все вещи одинаково близки и равноудалены от Него.

Можно утверждать, что представленные идеи не только предвосхитили некоторые важнейшие результаты научной революции, начавшейся в XV в., — они сделали ее метафизическим фундаментом, встав на который творцы новой науки смогли прийти к дальнейшим апостериорным выводам. В результате последующих открытий Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона Земля утратила свой исключительный бытийно-космологический статус центра вселенной, которая оказалась «разомкнутой» во временном и пространственном измерениях. Глобальное реформирование космологии повлекло за собой столь же радикальное переосмысление роли человека в мироздании. Некогда считавший себя «венцом творения», человек внезапно узнал, что он попросту жалкий житель одного из бесчисленных космических тел, затерянного в бездонном немо пространстве.

Децентрализация вселенной, происходившая в период, когда прежний образ мира был подорван, а новый еще не стал господствующим, проявилась в плюралистичности взглядов на природу. Кто знает, замечает Монтень, когда я играю с кошкой, не может ли стать так, что это она играет со мной? Ведь человек «не выше и не ниже» других творений, вместе с ним подчиненных общим природным законам [3. С. 136–137]. Неустойчивый «переходный» характер мировидения XV–XVI вв. явился главным стимулом развития скептицизма, основные эпистемологические установки которого были еще одной причиной обсуждаемого нами воззрения. По словам французского мыслителя, все поведение животных, столь сходное с нашим, указывает на то, что они «обладают таким же разумом, что и мы, действуя одинаковым с нами образом» [3. С. 137]. Доказывая, что животные обладают языком, подобным человеческому, Монтень приводит два дополнительных аргумента. А именно: принимаемое в качестве факта наличие «глубокого общения и полного взаимопонимания» между ними, а также свойственную большинству их видов способность к обучению. В числе конкретных проявлений этой способности философ упоминает овладение навыками человеческой речи, доступное некоторым из них [3. С. 129].

И все же данных аргументов явно недостаточно для того, чтобы заключать о тождестве когнитивных и коммуникативных потенциалов у людей и других животных, опираясь лишь на признаки интеллектуального сходства между ними. Поэтому когда Монтень приходит к своему выводу и настаивает на нем, он использу-

ет другие, подразумеваемые всем строем его мысли основания, которые входили в самое ядро скептицизма. Да, у нас недостает позитивных свидетельств, доказывающих данное тождество. Но, с другой стороны, у нас нет и доводов, достаточных для его отрицания. В этой связи отметим, что позднеренессансный скептицизм стал реакцией на обретавший силы механистический рационализм, главным методом которого было сведение всего реального богатства жизни к одному лишь рассудочно постижимому. Скептики боролись за утверждение более сложного, более таинственного видения мира в сравнении с тем, что предлагался альтернативной идеологией. По словам Монтеня, отвергать что-либо как невозможное «означает не что иное, как ручаться, в дерзком самомнении, будто знаешь, где именно проходят границы возможного» [4. С. 94]. Но каждый раз, когда эти границы начинают казаться незбылемыми, жизнь очень скоро понуждает непредвзятый ум преодолеть и отбросить их. Она нередко являет такое, что заставляет «верить в вещи еще более странные», чем те, которые были отвергнуты общим мнением как нереальные [4]. В XVI в. к сфере таинственного и удивительного принадлежали распространенные свидетельства, согласно которым некоторые животные иногда обнаруживают владение человеческой речью, а также древние предания о том, что некоторые люди постигают язык птиц и других созданий. Все это должно было наводить умы на мысль о взаимной переводимости знаковых систем, присущих «братьям старшим» и «меньшим».

И надо заметить, что в Возрождение это представление считалось куда менее маргинальным с точки зрения высокой культуры, чем в Средние века. Дело не только в упадке иерархичности и децентрализованности мировидения той эпохи, о чем мы сказали ранее. Существовала еще одна, более непосредственная причина, позволявшая сближать устройства человеческого и животного сознания. Она вытекала из панпсихизма — распространенного в тот период убеждения во всеобщей одушевленности вселенной. Как верили многие, гигантский организм природы проникнут одним животворящим духом и руководим одним разумом; причем эти дух и разум являются двумя аспектами единого имманентного миру начала — Мировой Души. Превращенная натурфилософия Ренессанса в бытийного посредника между трансцендентным Богом и чувственным миром, Мировая Душа в понимании многих интеллектуалов того времени потеснила христианское учение о Логосе. Так, по мнению Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы, крупнейших платоников XV в., она есть первое творение Бога, создавшего совершенный разум, который в дальнейшем из себя самого произвел материальную вселенную. Пико аргументирует этот тезис тем, что, поскольку наш мир сотворен по совершенному образцу, он сам должен обладать атрибутами совершенства. И так как нет ничего более совершенного, чем то, что одушевлено и разумно, значит, таков и видимый нами мир [5. С. 269].

Марсилио Фичино в основу своего доказательства полагает аналогию между частью и целым. Если в природе есть одушевленные существа, являющиеся «частями мирового тела, то обладает жизнью и это це-

лое тело мира. Необходимо, чтобы существовала единая душа всего, как существует единая материя, единое строение мира» [6. С. 190]. О влиятельности обсуждаемой идеи и ее обоснования можно судить по тому, что спустя столетие сходное умозаключение выдвинет Монтень. Только вместо всех без исключения животных он укажет на людей: будучи частью природы, мы разумны; «следовательно мир (как целое. – А.К.) наделен мудростью и разумом в большей степени, чем мы» [3. С. 220]. И, следовательно, прочие его части – в первую очередь живые или, точнее, очевидно-одушевленные существа – тоже в той или иной мере разумны.

Причины сомнения эмпириков

Приступая к анализу *скорее нет, чем да* эмпириков, предлагавшегося ими в ответ на вопрос о наличии у животных языка, мы находим показательным высказывание Гоббса: «Речь, *по-видимому* (курсив мой. – А.К.), является специфической особенностью человека» [7. С. 232]. Неуверенность, обнаруживаемая в этой фразе, на наш взгляд, проистекает из центральных положений новоевропейского эмпиризма, сближавшегося с сенсуализмом. Согласно этой доктрине все наше знание берет начало в чувственных ощущениях. Уверенность в этом влечет за собой убеждение в крайней ограниченности непосредственно-опытного знания и, как следствие, необходимость принятия на веру свидетельств других людей. Неудивительно, что отец эмпиризма Бэкон строил в своих работах проект «естественной истории» – свода всего научного знания, накопленного человечеством к его времени. Помимо прочего в ней должны были содержаться сведения о чудесах и уникальных событиях, с обязательным указанием степени их достоверности [8. С. 226]. А как уже было замечено, картина мира конца XVI – первой половины XVII в., еще не скорректированная нарождавшимся рационализмом, содержала факты, в которых обнаруживалась «человекоподобная» разумность животных. Причем многие из них воспринимались как вполне достоверные и соответствовали самым строгим критериям истинности, применяемым теоретиками эмпиризма к подобным показаниям других людей.

Не кто иной, как Джон Локк в своем фундаментальном «Опыте о человеческом разумении» приводит в качестве совершенно достоверного свидетельство современника-дипломата, который опубликовал историю, поведенную ему другом, принцем Маврикием, о его продолжительных беседах с феноменально мудрым (по самым строгим человеческим меркам) попугаем. Спеша предупредить недоумение читателей, составлявших цвет интеллектуальной элиты Англии в конце XVII в., Локк сопровождает цитату тщательным разъяснением причин своего доверия данному свидетельству: «Я постарался, чтобы читатель ознакомился с этой историей в дословном изложении автора, потому что последний, кажется мне, не считал ее невероятной; иначе нельзя представить себе, чтобы такой способный человек, как он, достаточно рассудительный, чтобы отвечать за все свои свидетельства, взял на себя столько труда... связать не только с именем человека, о ко-

тором он говорит как о своем друге, но и с именем принца, в котором он признает очень большую честность и благочестие, рассказ, который, если бы он считал его невероятным, то обязательно считал бы и смешным» [9. С. 386–387].

И здесь нам бы хотелось подчеркнуть, что глобальные мировоззренческие сдвиги не случаются в одночасье. В периоды духовных кризисов, неизбежно предшествующих распространению и «нормализации» нового видения мира, мы имеем дело с курьезным сочетанием разных, вплоть до противоположности, мыслительных диспозиций, практик, мировоззренческих образов. Подобная ситуация характеризовала рассматриваемую эпоху. И потому когда в другом месте своего эпохального труда Локк объявляет язык сугубо человеческим инструментом [9. С. 461], он противоречит себе не более, чем было допустимо в его время.

Но почему эмпирики-сенсуалисты все же склонялись к отрицанию наличия у животных языка, аналогичного нашему? Начнем с того, что представители этого направления считали, что хотя люди, подобно прочим животным, имеют начало своих знаний в чувственных ощущениях, они, по контрасту с животными, наделены способностью к отвлечению и обобщению чувственных данных. Благодаря этой потенции люди умеют создавать родовидовые понятия, или, в терминах Локка, «номинальные сущности», являющиеся идеальным содержанием нашего языка. На взгляд английского философа, абстрагирование – это почти механическая операция, при которой от образа постигаемой вещи отделяются «обстоятельства времени и места и все другие идеи, которые могут быть отнесены лишь к тому или другому отдельному предмету» [9. С. 467]. Получаемая идея, более не связанная с единичной вещью, отождествляется с видом или родом однотипных предметов.

Между вещами действительно существует известное сходство, однако, по мнению Локка, оно не дает основания для признания у них объективно существующей «общей природы». Вопреки воззрениям реалистов, такая природа есть не что иное, как эта отвлеченная идея и выражающее ее общее имя. Говоря по-другому, она представляет собой «номинальную сущность» предметов одного ряда, отличную от их реальной субстанции, которая не может быть познана в совершенстве, ибо создана Богом. Гносеологическая ограниченность человека обуславливает соотношение между данными аспектами познаваемой вещи: абстрагируемые от реальных субстанций, номинальные сущности являются «неполными совокупностями» их подлинных свойств [9. С. 507]. Кроме того, из всех земных существ лишь человек способен к комбинаторике понятий, на основе чего они могут входить в состав сложных идей, суждений и силлогизмов. Таким образом, если вся интеллектуальная деятельность животных совершается *ad hoc*, единственно под воздействием чувственных впечатлений, порождаемых внешней действительностью, то человек может мыслить и общаться по поводу предметов, не имеющих отношения к актуальной ситуации.

Будучи номиналистами, Гоббс и Локк были убеждены, что в объективном мире нет ничего, что бы в

точности соответствовало словам. Ибо эти центральные языковые единицы в большинстве своем называют общие понятия. В действительности же существуют только единичные вещи, а их общая родовая природа есть не более чем конструкт нашего мышления [10. С. 24]. Надо заметить, что по контрасту с картезианцами эмпирики с гораздо большей серьезностью относились к проведению эпистемологического различия между естественными и искусственными вещами. С их точки зрения, всецело познаваемыми являются только те предметы, что созданы самими людьми, тогда как природные вещи доступны только вероятностному, ограниченному знанию [11. С. 114–112]. По словам Гоббса, «теоретические утверждения доказуемы только тогда, когда они касаются вещей, причины которых в нашей власти; в остальных случаях доказуемо только то, что возможно» [7. С. 232]. Это было одной из причин, в силу которых эмпирики-сенсуалисты являлись решительными приверженцами конвенционалистской трактовки языковой природы. Ведь если допустить, что язык не изобретен человеком, то мы должны признать, что доступная нам сфера достоверно познаваемого чрезвычайно узка, а проблематичность, ненадежность вероятностного знания чрезвычайно велика. И потому, уверяя всех, что в языке нет никакой сокрытой от нашего разума тайны, Локк утверждает, что «слова стали употребляться в качестве знаков идей... по произвольному соединению, в силу которого такое-то слово произвольно было сделано знаком такой-то вещи» [9. С. 462].

Что касается функционирования языка, то мы должны признать, что его осмысление в эмпиризме было более многогранным, чем в картезианском рационализме, сводившем назначение языка единственно к выражению мысли. И важно заметить, что позиция Гоббса и Локка по отношению к данной проблеме предполагала значительно менее радикальное противопоставление человека прочим животным. По словам Локка, «слова – это чувственные знаки, необходимые для общения», которое вовсе не ограничивается простой передачей суждений [9. С. 461]. При этом эмпирики не отрицали того, что животные тоже общаются друг с другом, в то время как картезианцы не признавали способности к мышлению у других существ, о чем будет сказано ниже. То, что приведенное определение Локка является общим местом в сенсуалистском учении, видно и из рассуждений Гоббса. Ключевой функцией языка английский мыслитель считал обеспечение социального взаимодействия («приказывать и получать приказания»), на основе которого возникает общественная организация и властные отношения, образующие государство [7. С. 235]. Нетрудно заметить, что оба представителя эмпиризма были склонны отождествлять богатство человеческой коммуникации с указанной функцией, дополняя ее двумя другими – тоже близкими к «животным» – аспектами. Речь идет об информировании как передаче знаний в пространстве и об обучении как трансляции их во времени [9. С. 563].

Следует также заметить, что, помимо коммуникативного аспекта языкового употребления, сенсуалисты, в отличие от картезианцев, большое значение придавали когнитивно-конструктивной стороне функционирования языка. Именно в этом плане с предельной отчет-

ливостью проявлялось в их доктрине осознание человеческой уникальности, в чем мы смогли убедиться, анализируя локковское понятие абстрагирования. Однако признание когнитивного своеобразия людей «уравновешивалось» тезисом Гоббса, согласно которому оно не является «чем-то врожденным» у человека [10. С. 31]. По убеждению этого философа, у отдельного индивида, равно как и у всего человеческого рода, речемыслительные способности развиваются «прилежанием» [10]. В то же время Гоббс считает, что возможность целенаправленной работы людей над своим интеллектом главным образом обеспечивается наличием у них языка. С точки зрения мыслителя, возникновение языка было не столько следствием работы человеческого ума, сколько ее обязательным условием и исходной предпосылкой. Размышляя об эволюции духовных способностей, Гоббс замечает, что «все они возникли благодаря изобретению слов и речи. Ибо человеческий ум не имеет никакого другого движения, кроме ощущения мыслей и связи мыслей, но при помощи речи и метода эти способности могут быть развиты до такой степени, что человек делается отличным от всех других живых существ» [10. С. 19–20]. При этом очевидно, что, выдвигая данный тезис, философ вступает в противоречие с самим собой, чем усугубляет известную слабость конвенционалистской гипотезы возникновения языка. Ведь чтобы договориться относительно установления имен, людям уже был необходим язык или некая мощная знаковая система, наличие которых предполагало бы достаточно развитое мышление.

Еще одна проблема, сопряженная с указанным противоречием и не решенная в учении Гоббса, может быть поставлена в виде следующего вопроса: если допустить, что на этапе создания языка люди ничем не отличались от прочих животных, то почему именно у них, а не у каких-либо других одушевленных существ начала развиваться способность к речи? Случайное стечение обстоятельств? Но в абсолютно детерминированной, механистической вселенной Гоббса нет места ни для каких случайностей. Автор «Левиафана» объясняет это сверхъестественными причинами. По его мнению, в данном факте нужно видеть следствие произвольного деяния Бога, научившего людей первым словам, на основе которых они потом сами стали создавать вербальные знаки [10. С. 22]. Но эта идея не согласуется с убеждением философа в сугубо человеческой, конвенциональной природе языка, а также противоречит отстаиваемому им материалистическому детерминизму. Так, например, в своем сочинении «О человеке» Гоббс говорит, что «естественное начало речи могло быть лишь результатом произвола людей» [7. С. 233–234]. Там же исключается мысль о том, что такому «естественному началу» предшествовала некая сверхъестественная стадия языковой эволюции: первые слова были созданы нашими праотцами произвольным образом «по своему усмотрению» [7].

Рассмотренная шаткость гоббсовской версии языкового генезиса интересна для нас тем, что она проливает свет на мотивы неуверенности, которую обнаруживали эмпирики относительно проблемы «языка» и мышления животных. Хотя Гоббс и предполагал, что речь, скорее всего, присуща одним лишь людям, мы

считаем, что разобранный выше пункт его учения о языке – точнее, присущая ему логическая слабость – вполне позволяет допустить обратное. Почему, скажем, в силу неизвестных нам законов природы или столь же таинственного произволения Творца у животных не мог возникнуть свой, неведомый нам, язык? По мнению мыслителя, косвенным аргументом против такого предположения служит отсутствие у них того цивилизационного прогресса, который ознаменовал собой историю человечества. И Гоббс, и Локк усматривали залог грандиозного прогресса людей в обладании языком. С их точки зрения, помимо прочих аспектов, функционирование языка имеет когнитивно-конструктивную грань, сопряженную с упорядочиванием нашего мышления. Язык выполняет задачу «регистрации» мыслей, благодаря чему мы можем закреплять результаты умственной работы в памяти, чтобы при необходимости вызвать их оттуда. Тем самым была обеспечена возможность сколь угодно продолжительного размышления над одним и тем же предметом, что создало необходимое условие для развития наук и искусств – «технических знаний», по Гоббсу [10. С. 23].

В то же время все великие эмпирики вслед за Бэконом признавали факт масштабного злоупотребления языком в анализируемом аспекте. Оно порождает известных «идолов площади», по чьей вине человечество тысячелетиями бродило во тьме невежества, принимая за истину плоды собственных заблуждений. Поэтому язык не только дарует смертным возможность прогресса, но также открывает перед ними широкую дорогу умственной деградации. Идя по ней, люди могут опуститься даже ниже интеллектуального уровня животных. Ибо если прочие одушевленные существа не способны достигать высот человеческого разума, то они и не умеют заблуждаться, как люди. Бэкон и Гоббс неоднократно подчеркивают, что очевидность цивилизационного прогресса, достигнутого человечеством к настоящему времени, отнюдь не уменьшает для него риска интеллектуальной деградации. Напротив, она всегда вплеталась черной нитью в духовную динамику смертных, из-за чего развитие нашего рода нельзя определить как безусловный поступательный прогресс. На этом основании Гоббс приходит к довольно грустному выводу: «Благодаря речи человек становится не лучше, а лишь сильнее» [7. С. 235]. Сильней не только потому, что часть полученных с помощью языка знаний все-таки является истинной, но и потому, что, в противоположность животным, люди становятся способными к сознательному коварству и лжи.

Картезианская редукция

Доподлинно не известно, как реагировал Гоббс на сообщения, подобные тому, которое так заинтересовало Локка. Но в отношении сторонников картезианства у нас не может быть никаких сомнений. С позиции их доктрины существование в природе премудрых попугаев полностью исключалось. Это могло быть только чудом: неделикатным вмешательством высших сил в исправно работающую машину мира. И теперь, переходя к обсуждению этого учения в аспекте исследуемой проблемы «языка» и мышления животных, мы

должны проанализировать мотивы столь радикально-негативного ее решения в картезианском рационализме. Но прежде будет полезным коснуться причин того впечатляющего интеллектуального успеха, который приобрела доктрина Декарта в XVII столетии.

Из всех научно-философских парадигм, рожденных «веком гениев», картезианство оказало наибольшее влияние на формирование новоевропейской ментальности. Рационализм Декарта и его последователей стал ядром нового философского мировоззрения, радикально отличного от средневекового и ренессансного типов. Успех картезианства, представившего мир в виде бездушного, слаженно действующего механизма, наподобие сложных часов, был обусловлен тем, что эта доктрина в наибольшей степени отвечала духу времени. Закат Возрождения был обусловлен великим идеологическим хаосом, разгулом страстей и низменных инстинктов, стремительным ростом антропологического пессимизма. На этом фоне в Европе конца XVI в. начала распространяться мода на все искусственное. В упорядоченности, законосообразности механизма люди узрели прообраз нового этического идеала, следование которому обещало вывести общество из всеобъемлющего духовного кризиса. Напротив, природа, терявшая ореол сакральности, стала восприниматься как нечто грубое и несовершенное, нуждающееся в технической доработке. «Человек рождается дикарем, – писал в середине XVII столетия Б. Грасиан. – Воспитываясь, он изживает в себе животное» [12. С. 22]. Мы видим, что по мере утверждения в роли совершенного образца мертвого механизма набирал силу и другой знаковый образ, рассматриваемый как своего рода антиидеал. Отныне животное стало символом всего того, что надлежало методически изживать в себе и стирать с лица мира. Это также означало, что животное нужно было изжить в самом животном.

Декарт заявил, что животные полностью лишены мышления и речи, потому что у них нет души. В отличие от людей, животные не более чем автоматы, реактивно движимые вложенными в их тела природными законами. Это утверждение картезианства явилось результатом последовательной редукции, первым этапом которой стало сведение всего несомненно существующего к мыслящему субъекту. Человеческое «я» стало исходной точкой новой онтологии, из которой должно было выводиться существование Бога и мироздания. Все существующее должно было утверждаться в своих бытийных правах человеческим рассудком. Иными словами, описываемая редукция строится на молчаливом допущении, что возможен только один – человеческий – тип мышления. Это единственный в своем роде эталон, который должен применяться во всех случаях, когда мы определяем степень разумности чьего-либо поведения. И если зримые проявления этого поведения не дотягивают до минимальных требований, заданных эталоном, его следует считать абсолютно неразумным.

Вторым этапом редукции стало сведение всех проявлений мышления к одной, конститутивной для него, манифестации, а именно к речи. Естественно, здесь имеется в виду полноценная человеческая речь. Картезианцы учили, что, в отличие от соответствующих

реакций у животных или рукотворных машин, наша речь обладает осмысленностью, поразительным разнообразием, полной адекватностью актуальной ситуации и, наконец, творческим, инновационным характером. Поскольку животные лишены такого рода вербальности, они, по словам Декарта, «вовсе не имеют интеллекта» и отождествляемой с ним души [13. С. 66–67].

Объясняя свое утверждение, Картезий указывает, что неспособность к речи происходит у животных не из-за несовершенства физиологического аппарата. Некоторые их виды могут превосходно копировать человеческую речь и, напротив, глухие люди овладевают «немым языком», позволяющим им выражать свои мысли. Так что причина в другом. Прежде всего животные неспособны «показывать, что они мыслят то, что говорят», как это делают люди. Именно в силу этого мы должны быть уверены, что они «вовсе не имеют» интеллекта, «ибо требуется очень немного разума, чтобы уметь говорить». В противном случае наиболее даровитые их особи умели бы достигать когнитивно-речевого уровня самых отсталых из людей [13].

Нельзя не заметить, что философ аргументирует свою идею сугубо количественным образом, игнорируя мысль о возможном *качественном* различии типов разума и рациональности. Маневр Картезия тем более очевиден, что в других работах он многократно отмечает многоплановость действий разумной души. Не считая понимания, он относит к их числу хотение, воображение, воспоминание, чувствование [14. С. 100, 213]. Несомненно, что по крайней мере часть из них свойственна не одному человеку, и надо, наверное, всю жизнь провести на Луне, чтобы всерьез отрицать это. Но чем же тогда можно объяснить ту удовлетворенность, которую испытывал Декарт в связи с обсуждаемым аргументом?

Начнем с того, что этот количественный образ мысли отвечал механистическому характеру формировавшегося тогда миропонимания, в свете которого все качественное разнообразие природы объясняется исключительно квантитативными различиями в массе, движении и расположении частиц материи, не имеющих между собой субстанциональных различий. И хотя душа, по Декарту, не имеет ничего общего с материальным миром, количественная установка мышления оказывается наиболее естественной и по отношению к ней. Кроме того, сведение всех проявлений разумной души к мышлению, а мышления – к речи отвечало сути методологической редукции, обоснованной отцом новоевропейского рационализма. В соответствии с ней каждая субстанция обладает одним ключевым свойством, образующим ее конститутивную характеристику [14. С. 119]. Познать это свойство значит постичь саму сущность, или «истину» предмета, которая тоже единична относительно данной вещи. Поэтому тот, «кто нашел ее, знает о ней (вещи. – А.К.) все, что можно знать» [13. С. 44]. И если по отношению ко всякому телу такой характеристикой является протяженность, то в отношении души ею служит мышление, которое также имеет свою конститутивную манифестацию – речь, заключающую в себе его сущность. И потому отсутствие речи свидетельствует об отсутствии разума.

Материалистское решение

Превращенное картезианством в машину, мироздание онемело. Но, заставив замолкнуть природу, рационалисты обрекли на теоретическую безгласность самого человека. В дуалистической доктрине Декарта человеческий разум оказывается заключенным в чуждый ему автомат тела, служащий малым «винтиком» гигантских часов вселенной. Хотя Картезий еще признавал связь души и тела, в ближайшей модификации его учения – окказионализме – уже отрицалась возможность какого бы то ни было взаимодействия между мышлением и материей. С точки зрения окказионализма речь в ее обыденном или картезианском понимании невозможна. Мы вовсе не выражаем свои мысли в чувственных знаках. Когда нам кажется, что мы говорим, в действительности чудесным образом происходят два параллельных, но никак между собой не связанных процесса: с одной стороны, бесплотная душа рождает в себе свои мысли; с другой – автоматически приходят в движение отдельные части бездушного тела. Казалось бы, что может быть абсурдней этого представления? Но чтобы преодолеть этот абсурд, нужно было выйти за пределы научно-философской парадигмы, созданной Декартом и его последователями. Находясь же в ее рамках, интеллектуалы могли лишь заменить более явную нелепость нелепостью менее ощутимой. Что и было сделано материалистами XVIII столетия.

Если все в видимом мире в принципе поддается объяснению в терминах механистической причинности, то почему бы вовсе не отказаться от традиционного понятия души? Опустошенное в новой картине мира, оно уже ничего не проясняло в ней, но само представляло проблему для рассудочного познания. Отбросив его, материалисты провозгласили то, чего так опасался католик Декарт: по своей природе человек ничем качественно не отличается от прочих животных. В сравнении с ними люди суть более сложные механизмы, обладающие большим числом потребностей и потенций (отметим тот же сугубо количественный образ мысли). Мышление не является чем-то специфически человеческим. Различие интеллектуально-речевых способностей людей и животных объясняется только мерой развития. И потому оно преодолимо.

В частности, Ламетри признает заслугу Картезия в том, что он первым обосновал воззрение, согласно которому животные представляют собой естественные машины. Однако при этом французский материалист отказывается видеть своеобразие человека в некой незримой мыслящей душе, которая совершенно выпадает из общего строя природной жизни, детерминированной неизменными законами. На его взгляд, мысль вовсе не противоречит организованной материи, в силу чего ее можно считать «основным свойством (последней. – А.К.), подобным электричеству, способности к движению» и т.д. [15. С. 221]. И потому различие между человеком и животным имеет чисто количественное основание. Утверждая, что люди обладают всего лишь «большими» интеллектуальными потенциями в сравнении с прочими существами, Ламетри последовательно проводит квантитативный принцип, чем то делал Декарт, отрицавший данную идею. Ведь невозможно

сомневаться, что животные тоже чувствуют, желают и вспоминают, одним словом, совершают такие акты, в которых, по Картезию, обнаруживает себя разум. Если при этом они не выказывают владение антропоморфной речью, то только потому, что их мозг недостаточно развит для этого. И Ламетри признается, что почти не сомневается в том, что при надлежащих опытах с животными ученые сумеют научить их говорить, возвысив до человеческого уровня. «Тогда перед нами будет уже настоящий человек, маленький парижанин» [15. С. 190]. Ведь и сам человек, как полагали деятели Просвещения, с одной стороны, проделал долгий путь цивилизационного развития, с другой – продолжает нуждаться в дальнейшем совершенствовании своего мышления и языка.

Заключение

Рассмотрев развитие взглядов европейских мыслителей на проблему «языка» и сознания животных, мы можем еще раз уподобить его витку спирали. Хотя материалисты Просвещения пришли к воззрениям, формально близким к позиции позднеренессансных скептиков, образы мысли представителей этих школ разделяла «пропасть», образовавшаяся в результате мощнейшей интеллектуальной динамики XVII столетия. Если Монтень релятивизировал различие между людьми и животными, исходя из представления о всеобщей одушевленности мира, а также считая неправильным утверждать какой-либо норматив относительно проявлений разумности, то Ламетри и близкие к нему интеллектуалы делали это на основе ключевых положений своей доктрины, выведенных из центральных догматов картезианства и основных утверждений эмпириков-сенсуалистов.

Склонные отказывать прочим животным в человекоподобном мышлении и языке, эмпирики выражали при этом характерную неуверенность. Мы показали,

что ее причины скрывались в коренных установках их эпистемологии. В согласии с их доктриной все наше знание берет начало в чувственных ощущениях. Отсюда проистекало убеждение в крайней ограниченности непосредственно-опытного знания и, как следствие, необходимость принятия на веру свидетельств других людей. Вместе с тем сенсуалисты считали, что, хотя источник наших знаний не является специфически человеческим, люди, в отличие от других живых существ, наделены способностью к отвлечению и обобщению чувственных данных. Благодаря этому они могут создавать родовидовые понятия, являющиеся содержанием языка. Кроме того, люди одни способны к комбинаторике понятий, делающей возможной речь.

С гораздо большей принципиальностью и последовательностью, чем эмпирики, представление о когнитивно-коммуникативной уникальности человека обосновали картезианцы. Рационалистское понимание человеческого своеобразия явилось результатом методической редукции, первым этапом которой было сведение всего существующего к мыслящему субъекту. Названная операция строилась на убеждении в допустимости только одного – человеческого – типа мышления. Это единственный в своем роде эталон, который должен применяться во всех случаях, когда мы определяем степень разумности чьего-либо поведения. Соответственно, вторым этапом редукции стало сведение всех проявлений мышления к одной, конститутивной для него, форме, а именно к полноценной человеческой речи. В силу явной догматичности данных утверждений последующим мыслителям Просвещения потребовалось всего лишь сослаться на жизненно-практическую очевидность и здравый смысл, чтобы отвергнуть их. Это позволило материалистам полностью включить человека в механистический образ мира, обоснованный картезианцами, и устранить метафизическое различие между ним и остальными животными.

ЛИТЕРАТУРА

1. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1979. Т. 1. С. 47–184.
2. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000.
3. Монтень М. Опыты : в 3 кн. Калининград : Янтарный сказ, 2001. Кн. 2.
4. Монтень М. Опыты : в 3 кн. Калининград : Янтарный сказ, 2001. Кн. 1.
5. Пико дела Мирандола. Комментарий к канцоне о любви Джироламо Бевиньени // Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 266–299.
6. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: Антология : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 139–242.
7. Гоббс Т. О человеке // Гоббс Т. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 219–269.
8. Бэкон Ф. Приготовление к естественной и экспериментальной истории // Бэкон Ф. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1978. Т. 2. С. 215–230.
9. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Соч. : в 3 т. М. : Мысль, 1985. Т. 1.
10. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 3–546.
11. Marcondes D. Skepticism and language in early modern thought // Language & Communication. 1998. № 18. P. 112–124.
12. Грасиан Б. Карманный оракул // Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М. : Наука, 1981. С. 5–65.
13. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения. Калининград : Янтарный сказ, 2005. С. 31–80.
14. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. Калининград : Янтарный сказ, 2005. С. 81–211.
15. Ламетри Ж.О. Человек-машина // Ламетри Ж.О. Сочинения. М. : Мысль, 1983.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 26 сентября 2012 г.