

## Метафизика процесса и основания для ее появления: Александр и Уайтхед\*

*Неретина С.С.*

**Аннотация:** Создание метафизики процесса, по мнению ее представителей, считается прагматической задачей XX в., которая состоит в том, чтобы в социальной, политической, философской истории найти такие уровни экземплификаций, которые дают возможность проследить способы, которые контролируют формирование ментальностей разных эпох. В основном это уровни развивающихся культур.

**Ключевые слова:** Бог, процесс, метафизика, тело, сознание, организм, процесс-теизм, схватывание, пропозиция, имагинативный разум, низус, эмерджентность.

### Metaphysics of process

**Abstract:** Creation of Metaphysics of Process is the pragmatic task of XX century, as its representatives. This task is in that in the social, political, philosophical history find such levels of exemplifications, which control the formation of the mentalities of different epochs. This is mainly levels of developing cultures.

**Keywords:** God, process, metaphysics, body, mind, organism, process-theism, prehension, proposition, imaginary reason, nisus, emergence.

---

Одной из особенностей современного философствования является возрастание интереса к онтологии и метафизике, обусловленное и очевидной сменой исторического субъекта (им стал масс-субъект), с одной стороны, столь же скоростью, с какой меняются научные концепции (нелинейной физики, синергетики, неравновесной термодинамики и пр.), в свою очередь обусловленные и изменениями понятий внутри этих наук (массы, скорости, направлений движения), повлекшими за собой изменения способов жизни, в ходе которых информационная среда стала самостоятельной средой, подобной миру-3 К.Поппера. Такая очевидная онтологическая перемена означала и смену рациональности. Отныне философия будет развиваться под знаком масс-субъектности, приглушившей философскую ориентацию на понятия и трансцендентального субъекта, и антропологического субъекта. Масс-субъект представляет не универсальный, а глобальный мир со всеми его апориями. Кризис рациональности стал обсуждаться едва ли не всем мировым сообществом. Философский поворот к выработке новых понятий, свидетельствующих о появлении нового мира, интенсивно продумывался в 10-е гг. XX в. в немалой степени и под

влиянием классической немецкой философии (не в последнюю очередь под влиянием Гегеля и Маркса), и под влиянием новых открытий в естествознании. Эйнштейнова формула  $E = mc^2$  очевидно должна была перестроить и философские основания.

Фантастические изменения скорости, веса и направлений движения меняли и энергию изменения. В скорости изменений исчезают различия между субъектом и объектом, субъектом и предикатом, активным и пассивным залогами, зато вновь возникают идеи, связанные с воздействием на мир энергийных и синергийных потоков, что обеспечило будущие темы множества философских изысканий. Акцент философских исследований перемещался в новизну будущего, хотя эти исследования не были и не могли быть рационально обоснованы, поскольку считалось, что «разум вышел за нуль форм», передав бразды правления или «живой чувственности» для одних или волевых установок, порывов для других. Эта невразумленная чувственность или волевая порывистость, разного рода имагинативности руководили многими событиями первой половины XX в. Новая жизнь вещей не справлялась с такого рода ускорением, между их видимыми осколками возникало множество разрывов. При таком положении дел возникли направления с подчас прямо противоположными интенциями. Для одних в глубине такого разрушения лежало как глав-

---

\* Работа выполнена по гранту РГНФ (проект № 10 – 03 – 0060 «Онтология процесса»

ное «не передача движения вещей, а их разрушение»<sup>1</sup>, ведущее к «беспредметному творчеству», масса объявляется основным субъектом современности, отбрасывающим такие понятия, как творчество, основанное на уникальности и гениальности, вечной ценности и таинстве<sup>2</sup>. Позиции Малевича–Беньямина имела множество последователей вплоть до недавнего постмодернизма. Но это же положение дел возбудило и другую интенцию – исследовать сам процесс таких изменений. Общим для обеих тенденций было исследование *состояний* вещей, которое «стало важнее их сути и смысла», «заставив содрогаться разум». Тот «разум», который обитает в чувственном мире, признается утилитарным.

Помимо физических открытий, большой вес приобрели исследования в области психофизиологии, настоятельно поставившей проблему соотношения тела и сознания (body-mind), опытного знания, образующего единство сознания и исследующего

---

<sup>1</sup> Малевич К. От кубизма и футуризма к супрематизму. Новый живописный реализм. С. 21.

<sup>2</sup> См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Озарения. М., 2000. С. 123.

процессы, происходящие внутри сознания. Альфред Норт Уайтхед, который вместе с Сэмюэлем Александером явился создателем новой «метафизики процесса», считает, например, основной задачей XX в. задачу прагматическую, которая заключается в том, чтобы в социальной, политической, философской истории найти такие уровни экзemplификаций (а это в основном уровни развивающихся, даже расцветающих культур), которые дают возможность проследить, какими способами темперамент этих культур с его различными контрастными качествами контролирует формирование ментальностей разных эпох. При этом он занимается именно метафизикой вопреки одной из основных позиций XX в. – критики метафизики которая считалась сродни косной догматической схоластике.

Темой нашего исследования станет именно анализ позиций Александера и Уайтхеда в связи с метафизикой процесса. Тема эта исследована мало, ученых, занимавшихся ею в России, можно перечислить по пальцам. Это прежде всего уже полувекковой давности монографии А.С.Богомолова (Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964; Английская буржуазная философия XX века. М., 1973), Н.С.Юлиной (Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978; Теология и философия в религиозной мысли США в XX в. М., 1986; Очерки по философии США. М., 1999), Ю.А.Кимелева (Современная западная философия религии. М., 1989; Философский теизм. Типология современных форм. М., 1993; Философия религии. Систематический очерк. М., 1998). По разным аспектам «метафизики процесса» написано несколько кандидатских диссертаций (А.А.Якушев, Й.А.Малюквичус, Е.П.Бранская, К.А.Скворчевский). В 2005 г. О. П.Матросова защитила кандидатскую диссертацию, посвященную концепции эмерджентной эволюции в философии Сэмюэла Александера и Конви Ллойда Моргана.

### **Пространство-время-Божественность у Александера**

Но именно С. Александер (1859–1938), британский философ, родившийся в Сиднее, получивший после окончания Мельбурнского университета стипендию Бейллиол-колледжа Оксфордского университета, ставший членом совета Линкольн-колледжа Оксфордского университета, а затем профессором философии Оуэнс-колледжа в Манчестере, или Манчестерский университет) и А.Н.Уайтхед стали отцами-основателями новой метафизики.

В основательнейшем двухтомном труде «Пространство, время и божество» (1920 г.) Александер подробно исследовал такие проблемы как интенсивности ума и чувства, каузальности между ментальностью и вещью, понятой им как синтез многообразных явлений, выдвинул мысль об имажинативном разуме. Многообразие его разработок поражает основательностью и предельной честностью в решении проблем. Именно в этом труде Александер, натуралист, один из основателей теории эмерджентной эволюции, писал, что вся *Вселенная – это тело Бога*. С ним вполне мог бы солидаризироваться Джон Толанд, который ввел в философский обиход в ХУШ в. термин «пантеизм», если бы Александер не разъяснил разницу между теистическими воззрениями и пантеистическими. Теизм, считал он, взывает к персональной, или эготической, стороне религиозного сознания, в то время как пантеизм взывает к самоотрекающемуся элементу в религиозном мире, одновременно провозглашая и необходимость ретенции (сохранения) независимости или свободы относительно религиозного культа, и желая сохранить индивида «в Боге» с его чувством зависимости от «великой симпатической власти», которое часто в тех или иных религиях проявляется «нормально», но иногда отсутствует или замещается мистическим экстазом. В этой двойственности – трудность пантеизма<sup>3</sup>.

Мы, однако, не в ХУШ в., а в ХХ-м, где возродилось такого рода отождествление мира и бога на вполне научной основе, тем более, что такого рода отождествление было связано и с тем, что до сих пор в христианском догматическом богословии нет какого-либо логического объяснения не факту творения, а факту «пространственного» творения: иными словами: во что или куда должен был вложить Бог сотворенный мир, если не было ничего, кроме Бога. Объяснение, что вначале все же Он сотворил небо и землю не работает как доказательство, ибо и небо, и землю нужно было куда-то вложить. Даже не на научном уровне, а на уровне обыденного знания возникал этот вопрос, если, конечно, задававший этот вопрос задумывался о местах неба и земли. Если представить, что Вселенная – это тело Бога, то вопрос снимается. Но вот снимается ли вопрос о трансцендентности Бога, его непостижимости, возможности обожения и – творения, которое вполне возможно заместить, если уж говорить в старых терминах, эманацией, замещаемой термином «эволюция», это большой вопрос. Мы имеем дело здесь не только с возвратом к

---

<sup>3</sup> *Alexander S. Space, Time and deity. The Gifford lectures at Glasgow 1916 – 1918. L., 1927. V. II. P. 389 – 392.*

неоплатонизму, приуроченному к уровню новейших научных достижений, но и с проверкой других учений о мире и боге, в частности в римской философии.

Конечно, представление о Боге через мир с его пространственно-временным континуумом, как сейчас говорят – хронотопом, вызывает осторожное опасение, поскольку это напоминает Декарта с его образцом такого мышления. Проблемы картезианского учения о двух субстанциях, протяженной и мыслящей, из которых первая в свою очередь предполагает понятия длительности и мерного времени, обнаруживают недооценку идеи становления. Об этом будет говорить Уайтхед в «Процессе и реальности». Не забудем, однако, что перед нами первые шаги метафизики процесса.

Это шаги по Вселенной, состоящей из вещей, которые не просто разворачиваются из одной матрицы Пространства-Времени, но и содержат существа, некоторые из которых конечны, но высочайшее из них обладает неопределяемой неопределенностью, неопределенной конечностью и бесконечностью. Это определение Бога, и оно кажется странным лишь на первый взгляд, потому что его природа, как ее представляет Александер, иная, чем известная нам из теологических источников. Конечные существа известны нам потому, что элементарно обладают некими эмпирическими качествами, более или менее высокими. Но нас, разумеется, интересует высочайшее существо, именуемое Богом. Александер, размышляя по аналогии и считая, что это единственный метод, который позволяет понять его природу (хотя методом этим надо пользоваться осторожно), полагает, что эту природу можно представить, как цвет универсума или как некую «комнату», являющуюся местом, «к которому может быть приписан Бог»<sup>4</sup>. Эти обыденные сравнения на деле проистекают из убеждения Александера, что любая, самая высокая реальность должна находиться в координации с самыми близкими реальностями мира. А эти реальности творят объект, который их удовлетворяет. Поэтому страсть к Богу – это реальная потребность нашей природы.

Александер употребляет это имя в единственном и множественном числе, упоминая религии, где много богов. Но в любом случае он определяется двояко: религиозно и метафизически. Прежде всего, он должен быть определен как объект «религиозной эмоции или культа (поклонения)»<sup>5</sup>. Бог соотносится с этой чувственностью «как еда соотносится с аппетитом», то есть с внутренними и внешними

---

<sup>4</sup> Ibid. P. 341.

<sup>5</sup> Ibid. P.342.

потребностями. Аппетит к еде возникает из внутренних причин, но еда, которая его удовлетворяет, берется извне, она независима от организма. Как это ни парадоксально звучит, по Александру, это практическое, или религиозное, приближение к богу. Жизненно укорененный в человеческой природе, ответственный за ее нужды, такой бог может быть разобщен с остальным миром. Для сообщаемости он может быть облагорожен фантазией, бытие которой мы проектируем в воображении. Вера в правильность такого воображения может нас поддерживать, вдохновлять и иметь удовлетворительное оправдание.

Имагинативность для Александра имеет опору в будущем и является организующим моментом для разума. С этим связано его деление всего существующего в мире на вещи и объекты. Объекты, по Александру, это некие конечные образования, открытые уму в некотором акте ума. Все прочее, обнаруживающееся в «пространственно-временном контуре», известно как вещи<sup>6</sup>. Бог, разумеется, имагинативен как данность интеллектуального акта. Но и не только имагинативен, поскольку он содержит в себе все то высшее, что содержится в человеке как высшем конечном существе.

Это именно то, что выше имелось в виду, когда мы говорили о том, что в метафизике процесса задействованы те уголки римской истории, которые до недавнего времени не были заметны в истории философской мысли. Александр вводит понятие «человек-бог» (man-God), которое являет собой полную противоположность Богочеловеку. Последний замыслен Богом Творцом как Спаситель человечества, первый рожден в самих недрах человечества как проявление его высшего духа, и он конечен, даже контроль такого человека-бога над природой скорее постулируется, чем объясняется<sup>7</sup>.

. В работе о римской философии мы писали, что у Цицерона бог определялся как *anima*, душа или жизнь. «если, - писал он, - фигура человека превосходит форму всего одушевленного, то сам бог прежде всего одушевленное»<sup>8</sup>. Но отдельной природы бога быть не может, «поэтому Эпикур, видя Это, по сути отменил богов, оставив их в речи»<sup>9</sup>. В известном смысле это сопряжено с актами ума Александра. Римские боги рождаются из души, дыханием. «Если, - пишет Марк Аврелий, - дыхание у нас общее, то и логос, которым мы умны, общий, а раз так, то и тот логос общий, который велит

<sup>6</sup> Ibid. P. 92.

<sup>7</sup> Ibid. P. 391.

<sup>8</sup> Cicero. De natura deorum. 48.

<sup>9</sup> Ibid. 123.

делать что-либо или не делать»<sup>10</sup>. Это и значит, что боги *становятся* существующими с момента начала говорения, когда совпадают умы-смыслы-логосы-ментальные акты – данный мне и мною используемый. Боги, бывшие до момента произнесения, пустыми словами, рождаются именно в момент произнесения, наполняясь вполне *материальным* содержанием (от вдоха-выдоха), и именно потому богов можно увидеть, а сама идея бога врожденна, хотя в качестве врожденной в душу не видима.

Именно потому бог понимался и антропоморфически, и метафизически, как физичен и метафизичен человек. Он есть как лучшее и совершенное человек, все остальное исчезает.

Эта римская мысль подхвачена Александером и объяснена биофизическими, религиозными и метафизическими принципами, ибо помимо религиозного объяснения он дает и метафизическое. Согласно метафизическому объяснению, бог должен определяться как существо, которое обладает божественностью или особым божественным качеством, Deity – это термин, который вводит в свою метафизику Александер, видящий, однако дефект этого определения, состоящий в том, что существо, обладающее божественностью не обладает необходимостью, ведь можно и не добиться качества, превосходящее низшее качество. Именно поэтому в основном бог - объект (то есть имагинативное образование) религиозного чувства, тождественный объекту религиозного поклонения и являющийся для него пищей.

Если религиозное описание жаждет аутентичной когеренции с системой вещей, то метафизическое требует испытания чувствования разумом. Ибо даже интеллектуальная любовь к богу может обладать силой религии, а не страстью к истине. Религия и метафизика взаимодополнительны, поскольку религия опирается на метафизику для оправдания недостаточного убеждения в реальности своего объекта, а метафизика опирается на религию для оправдания того, что она использует при назывании обладателя божественности религиозное имя бога.

Александер подчеркивает, что традиционные доказательства существования бога в XX в. не имеют убеждающей силы. Он сознательно априорно вводит концепцию, которая в своем обосновании не опирается на опыт, предлагая лишь объяснение предложенное умом. Можно опереться в этом только «на чудесную, - как он пишет, - адаптацию жизненных форм к окружающей среде и на иерархию служения

---

<sup>10</sup> Марк Аврелий. Размышления. Л., 1985. С.17.

низших форм целям высших»<sup>11</sup>, но эта концепция. По его признанию, легкомысленна, она навязана природе. Ибо адаптация, или внутренняя телеология, форм есть результат селекции. Внешняя телеология служения не должна быть приписана прошлым действиям, она есть некий инцидент для перехода к будущему. Для некоей рационализации можно только «молчаливо» ввести в понятие имманентного замысла универсума **замысел замысливающего**, того самого известного творческого существа во Вселенной, который единственно может отказаться от прежней теологической позиции, которую Александер называет нездравомыслящей.

Возвращаясь к описанию универсума как хронотопу, он пишет, что во всеохватывающем веществе пространства-времени универсум появляется то, что называется эмерджентом-непредвиденным качеством, появляющимся внезапно, словно бы из ничего (поэтому философия Александера, как и Уайтхеда, Поппера и пр., называется философией эмерджентности). Это качество тем не менее является *эмпирическим* качеством, появляющимся во времени на последовательно устанавливаемых уровнях конечных живых существ. Высшим из этих известных нам качеств является ум, сознание. Каждое новое качество, превосходящее по уровню предыдущее, Александер и называет божественностью, которое переходит от некоей тотальной неопределенности к более высокому конечному и предполагает бесконечное восхождение.

Время понимается как простая форма смысла или понимания, в которой или благодаря которой ум вообще способен рассматривать вещи. В противном случае само существование вселенной было бы бессмысленным и невозможным. Но Время – это элемент в веществе универсума, все части которого сотворены. Ум есть последняя конечная сложность времени, известная нам. Изначально Время - пустое, и по гипотезе Александера, оно прогрессирует, то есть наполняется содержанием до такой степени полноты (в терминологии Александера – комплектации), которую можно назвать Богом.

Пустое Время - это душа Пространства. Можно сказать, что оно в качестве души постоянно наполняется и усложняется, внутренне группируется и в сгущении образует конечные вещи, чья душа уже не пустая, но представлена с помощью материи, цвета, жизни, составив в конечном итоге привычный образ мысли. Время – это

---

<sup>11</sup> Alexander S. Space, Time and deity. P. 344.

принцип роста. Оно бесконечно, представляя «внутреннее развитие мира»<sup>12</sup>, который представляет собой перераспределение моментов времени среди точек пространства. тех конечных конфигураций пространства-времени, которые несут эмпирическое качество мира. Время – душа Пространства, соответственно мира, соответственно Бога. Его можно назвать духом Божьим, который обладает особым свойством своего действия, который Александер называет «*nisus*», что в переводе с латыни означает «инстинкт», «стремление», «подъем» (ср. «подъем духа»). Этот инстинкт как стремление задает *направление движения* (см. выше) эволюции, устанавливая вектор становления и связывая разные части и способы организации бытия.

Само наделение духа Божьего статусом действия напоминает средневековую теологию с ее непреодоленной идеей субординации Лиц в Троице. Считалось, что Бог Отец это олицетворение Силы, Бог Сын – Мудрости (Разума, Слова), а Бог Дух Святой – Блага, а потому Он ответственен за человеческие деяния. Более того, исхождение Святого Духа означалось термином «*processio*», что вполне коррелирует с идеями Александера. Процесс, который заводится и задается низусом в Пространстве-Времени, ведет, повторим, творения через материю и жизнь к мысли, то есть к более высокому уровню существования с акцентом на *будущее*.

Как считает Александер, в самом устройстве мира заложено качество неожиданности, возникающее при перераспределении элементов мира. Как и благодаря чему это происходит, мы не знаем. Наше незнание символизируют человеческие алтари, которые появились ради неведомого Бога. Если бы мы могли знать, что такое божественность, то мы должны были бы сами «быть как боги». Наше ученое незнание позволяет лишь удовлетвориться определением, что божественность – это отношение к предшествующим ей во времени другим эмпирическим качествам, это высшее свойство, полнота эволюционного процесса.

Само это понятие свидетельствует о том, что здесь мы снова имеем дело с отсылками к христианству: в XII в. за попытку ввести термин «божественность» («*deitas*») в логику объяснения божественных Лиц Гильберт Порретанский был обвинен в ереси четырехбожия. Александер, как и Гильберт, стремится обосновать единство Бога-Вселенной, но если у Гильберта речь шла о сущности Бога как такового, трансцендентного относительно созданного Им мира, то здесь речь идет об объяснении Его полноты и совершенства для того, чтобы объяснить разницу свойств Бога деятеля

---

<sup>12</sup> Ibid. P. 346.

вселенной и организатора вселенной, в результате становящейся как вечная и неизменная. Но эти вечность и неизменность являются целью эволюции, само «божество есть следующее более высокое качество по отношению к самому высокому из известных»; сознание, например, - это божество для более низкого уровня – жизни и т.д., а «порыв» возникает всегда как особая эмерджентия, которая, поскольку ее нельзя предусмотреть, относится к своего рода религиозной сфере. Поэтому составной частью метафизики процесса является теология процесса, которая обладает самостоятельным статусом по отношению к своему философскому обоснованию. В диссертации В.А.Скворчевского «Метафизика процесса: история и современность» выделены три основные черты процесс-теизма (иное название теологии процесса) как философско-теистической концепции. Это 1) необходимость существования мира, так как только мировым опытом обуславливается опыт Бога, 2) отрицание неизменности и неизменяемости Бога, совершенство которого можно назвать полным и окончательным только как некий проект. «Бог увеличивает степень своего совершенства вместе с увеличением степени совершенства тварного мира. Кроме того, совершенство Бога и мира способно к неограниченному обогащению»<sup>13</sup>; 3) в процесс-теизме Бог не владеет полнотой знания будущего. Он лишь некоторым образом «воздействует на мир и оценивает результаты Своего воздействия»<sup>14</sup>. Более фундаментальным объектом религиозного «ответа» следует считать саму Вселенную, весь пространственно-временной континуум, последовательно производящий каждое новое возникающее бытие (эмерджентию) и движущийся дальше к новым уровням творения. Понятия «субъект» и «субстанция» здесь не работающие понятия. Время и напор, стремление, низус – это инструменты деятельного Бога, с помощью которых Вселенная направляется к божественности, своего рода ответ на существование вещи в ее цельности и неделимости на субъект и объект. В противном случае это было бы когнитивным актом.

Мировая эволюция называется эмерджентной, предполагающей такое качество системы, которое заранее нельзя предвидеть. Понятие эмерджентности введено в философию в 1875 г. Дж.Г.Льюисом в книге «Проблемы жизни и духа», который представляет эмерджент, внезапно возникающее новое, как уровень организации первичных элементов, напрямую не следующих из предшествующего уровня. Это

<sup>13</sup> Скворчевский К.А. Метафизика процесса: история и современность. Автореф. дисс. На соиск. Степени канд. филос. наук. М., 2001. С.12.

<sup>14</sup> Там же.

непредвиденное качество системы. Эмерджентную эволюцию, как известно, «можно рассматривать как разновидность философии процесса, считающей время и изменение основными категориями метафизического понимания, а процесс — основной категорией онтологического описания. Процессы носят более фундаментальный характер, чем вещи».

Морган выделял четыре уровня бытия: психофизическое, жизнь, дух, Бог, то есть само его деление уровней исходит из общей концепции панпсихизма. Александер же исходит из натуралистическо-реалистической позиции и дает другое членение: движение, физическая материя, материя со вторичными свойствами, жизнь, разум. Он утверждал, что Вселенная представляет собой эволюционный процесс, начинающийся с чистого пространства-времени, которое есть матрица и всех вещей и событий, и «чистого движения», последовательно проходящего через все уровни материи, жизни и разума к еще более высоким качественным ступеням существования. На каждой ступени такого становления возникают новые эмпирические качества. Так, умственная деятельность имеет уникальный характер, обладая отличительным качеством «осознания»; это чистое пространство-время на особой, но не последней, стадии эволюционного развития. У Моргана жизненным началом является жизненная сила. У Александера – Пространство-Время, содержимым которого являются Жизнь и Разум. Содержанием ментального акта выступают свойства самого ментального акта как процесса – его интенсивность и направленность. Человеческие ценности – красота, добро и истина – являются производными, «третичными» качествами (в отличие от первичных, вроде размеров и формы, и вторичных, вроде цвета и запаха), т.е. качествами, которые вещи обретают только тогда, когда находятся в связи с разумными существами или субъектами сознания, имеющими социальные цели, наслаждение или идеи. Эти ценности возникают как реальные свойства Вселенной, однако они не существовали бы, если бы сознание не смешало себя таким способом с вещами.

Дело чистого метафизика в получении энергии диссонансов и массы, состоящей из моментов времени и исчезающей вместе с этим моментом. В этом смысле метафизика практически и теоретически сводит себя к показу деталей «жизни» Вселенной. В эпоху господства технической воспроизводимости она оказалась в состоянии ухватить целое в процессе, как проект, свидетельствующий, что последняя вещь, Божественность, *есть*, ее можно понять как мгновенно сконцентрированную и воплощенную мысль, ориентированную на практически решаемую задачу.

**Уайтхед: необходимость определения начал**

А.Н.Уайтхед (15 февраля 1861 – 30 декабря 1947), британский математик, философ, логик, методолог, до 1924 г. работавший в Кэмбридже, а затем в Гарвардском университете в США, был не просто тесно связан с новым естествознанием XX в., прежде всего с теорией относительности в ее обоих вариантах (общей и специальной) и квантовой механикой: он предложил новый метафизический взгляд на мир, который также покоится на метафизике процесса, но со своими особенностями<sup>15</sup>. Конечно, философию этого недооцененного самобытного и строгого философа можно обозначить и как философию организма, клеточную теорию актуальности и пр., но это не изменит его общего взгляда на философию как на территорию неизведанного, по которой он советует ходить с большой осторожностью. Его восхищение спекулятивной философией, поборником которой он является, как попыткой создания связной (логически-необходимой) системы общих идей, имеющей отношение как к рациональной, так и к эмпирической реальности выходит за рамки идеализма, куда его то и дело помещают. И он – поборник имманентно-трансцендентной философии. Сказанное основано на концептуальном фундаменте (на фундаменте концепта), поскольку он полагает, что «первые метафизические принципы не могут не подтверждаться конкретными примерами. Ведь мы никогда бы не постигли действительный мир без их влияния»<sup>16</sup>. Но все дело в том, что для создания метафизики нельзя применять один лишь метод «строгой систематизации на основе детализированных различий предшествующих наблюдений»<sup>17</sup>. Этот метод, хотя и строгой систематизации, на деле. По Уайтхеду, висит на помочах неопределимых начал, и с этим, по его словам, связаны **догматизм и ошибочность философии**: начала надо хотя бы пытаться определять с помощью имагинативного мышления.

Философии нужна радость и свобода, достигаемые через «метод имагинативной рациональности», который «снабжает нас различиями, которые не даны непосредственному наблюдению»<sup>18</sup>. К сожалению, на это понятие «имагинативная рационализация» редко, а то и вовсе не обращается внимания (считая, что слова «творческий процесс» лучше), но между тем здесь все гораздо серьезнее: физика и математика XX в. дали примеры невидимого движения микрочастиц, то есть

---

<sup>15</sup> Его концепции много внимания уделила Н.С.Юлина в книге «Философская мысль в США. XX век», а также М.С.Киссель в обстоятельном очерке «Философский синтез А.Н.Уайтхеда».

<sup>16</sup> Уайтхед А.Н. Процесс и реальность // Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М., 1990. С.274.

<sup>17</sup> Там же. С. 274.

<sup>18</sup> Там же. С. 275.

имагинативность на деле проверяется применимостью его результатов, если не желает оказаться в плену простого фантазерства. В доказательство он ссылается на пример математики, где долгое время многие понятия были имагинативными, пока не получили важное применение (применение – опора правильности). Его не смущает время, пройденное математикой (1800 лет), необходимое для овладения применимостями, не смущает и сопровождающая правильное рассуждение невозможность выразить его в строго логических предложениях, ибо «натренированные инстинкты» научились различать обстоятельства, в которых действует заданная схема. Его смущает только полная необоснованность и нелогичность выводов, ведущая к некогерентности идей и фактов. Он полагает, что «рационализм никогда не избавится от своего статуса экспериментального приключения»<sup>19</sup>, которое никогда не заканчивается. Об этом же Уайтхед писал и в книге «Приключения идей», считая, что приключение является важным фактором самого существования универсума, а мир означает такое качество цивилизации, которое собственно ее и образует. Мир представляется как «позитивное переживание», которое противостоит собранию застывших сущностей, то есть исключает, как говорит Уайтхед, «всеобщую анестезию» и делает своим базисом «жизнь и движение». Так понятый, «мир есть понимание трагедии и одновременно предохранение от нее»<sup>20</sup>. Этим, кстати, и в этом *смысле* он объясняет неизбежную связь математики и религии, к несчастью, как он пишет, обросшей догматизмом, науки и религии, философии и религии. Последняя призвана соединить рациональную силу философии с эмоциями и тем контекстом, в котором возникли разного рода общественные цели. Философия и религия взаимоизменяют друг друга, сообщая «партикулярности эмоций» ту всеобщность, которая изначально принадлежит концептуальному мышлению»<sup>21</sup>. Более того, неопределенные первые принципы философии он называет «полуистинами», а потому их критика должна принимать форму определений соответствующих значений, исходящих из интерпретации мыслимого как частной схемы. Но определение обязательно для определения любой всеобщности, тем более всеобщности, выходящей за рамки специального предмета рассмотрения. И это обосновано самой «языковостью» философии, потому что «каждое предложение указывает на вселенную, имеющую

---

<sup>19</sup> Там же. С. 281.

<sup>20</sup> Уайтхед А.Н. Приключения идей. М., 2008. С. 340.

<sup>21</sup> Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. С. 290.

всеобщий и системный метафизический характер»<sup>22</sup>. Одна из целей метафизики потому и предполагает анализ всех – метафизических и обычных – предложений, ибо любой определенный род фактов, относящийся к специальному знанию, требует метафизического универсализма. Употребление слова «Сократ» в разных предложениях будет иметь разные значения, и строгий язык. Как считает Уайтхед, должен подождать, пока не появится полное метафизическое знание.

Мы уже обнаружили связь размышлений Уайтхеда и Александра, заключающуюся в *процессе ожидания полноты* – раскрытия мира, божественности, самого языкового набора. При этом мир или Бог раскрываются в изменчивости. Бог «изменяется в своем отношении к изменяющемуся миру, не ослабляя вечной завершенности своей изначальной концептуальной природы», чем и «поддерживается “онтологический принцип”, поскольку не может быть определенной истины, которая бы беспристрастно согласовывала частичные опыты разных актуальных сущностей»<sup>23</sup>.

Уайтхед завершает и «Процесс и реальность», и «Приключения идей» анализом этой великой идеи мира, которая является на деле ключом и замыслом к его пониманию идеи как метафизического процесса, онтологического события мира, постигнутого в мгновенном акте схватывания.

### **Изменчивость как онтологический принцип**

Итак, изменчивость как онтологический принцип является главным постулатом философии Уайтхеда, как, соответственно, и идея становления. Здесь трудно не согласиться с Н.С.Юлиной, которая писала, что и в понимании опыта центральным «является вектор времени и транзитивности <...> Уайтхед предложил освободить понятие “опыт” от статичности и формализма и переформулировать его в свете процессуальности»<sup>24</sup>. Здесь он ссылается на лучшие образцы древности: Псалмы или Гераклита. Становление и окажется тем исходным обобщением, если мы, как считает Уайтхед, пожелаем вернуться к изначальному неискаженному никакими идеями опыту.

Пытаясь добраться до такого «чистого опыта», Уайтхед поставил такие вопросы, как что такое вещь, событие, мир, чувствование, высказывание, вопросы, озаботившие в то же самое время философии Л.Витгенштейна и М.Хайдеггера, но – главное – возникшие под напором одного лишь внимательного взгляда на то, что такое мирообразующие идеи, и это взгляд заставил заново открыть казавшиеся незыблемыми

<sup>22</sup> Там же. С. 283.

<sup>23</sup> Там же. С.285 – 286.

<sup>24</sup> Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. С. 232.

системы, показать нестабильность элементов, на которых они построены, и обнаружить новые метафизические устойчивости.

Сами эти проблемы возникли вследствие того, что в начале XX в., перенесшего несколько войн (в том числе – мировую) и революций, социальных и технической, требовалось пересмотреть вопрос о статусе человека в универсуме, ибо к этому времени потерпели крах и либеральные ценности, касающиеся человека прежде всего. «Что такое человек, чтобы ты заботился о нем?» – Уайтхед поставил вопрос именно так. И если вопрос стоял именно так, то требовалось проверить на прочность и устоявшиеся к его времени метафизические концепции и создать единую систему вещей, включив в нее такие части, как социология, космология, философия и цивилизация, не говоря уже о том, что все эти идеи проникнуты вполне определенной теологической идеей. К Тридцатым годам XX в. стало ясно, что целостное понятие абсолютного индивида с абсолютными правами и с договорной силой формирования определенных внешних связей – миф века Просвещения. Ясно стало и то, что человек не только не отделим от окружающей среды, но и что он имманентен этой среде и ему имманентна та среда, которую он передает следующим поколениям. Такая нераздельность окружающей среды и населяющих ее существ заставила пересмотреть и вопрос о свободе, которая до этого момента рассматривалась с ограниченных либеральных же представлений о свободе мысли, свободе печати, свободе религиозных мнений, а потому границами свободы считались только границы различных мнений. Это, по мнению Уайтхеда, «всеобщая ошибка», поскольку в такое понятие свободы/несвободы не были включены страдания человечества, связанные «с законами физической природы, ее неизбежным порядком. Рождение и смерть, жара, холод, голод, разлука, болезни, общая неосуществимость целей — все это играет определенную роль в несвободе человеческих душ. Наш опыт не идет в ногу с нашими надеждами»<sup>25</sup>.

Этот-то человеческий опыт, жизненный, научный, чувственный, ментальный и интеллектуальный стал точкой отсчета в философствовании Уайтхеда

. В своих предыдущих книгах (например, «Принципы познания природы», «Понятие природы», написанных друг за другом, соответственно в 1919 и 1920 гг.) он на основе английской эмпирической традиции исследовал содержание опыта и критиковал принцип удвоения природы<sup>26</sup>. Он рассматривал вещь в событии опыта, или

<sup>25</sup> Уайтхед А.Н. Приключение идей. С. 108.

<sup>26</sup> См. об этом: Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978 (там же см. библиографию).

опытном случае (*occasion*), не с точки зрения ее фиксированной, устойчивой сущности, а как единство всех возможных меняющихся характеристик в *процессе* взаимосвязей вещи с другими вещами, обращая внимание на категорию *отношения* как на главную категорию, способствующую изменению восприятия вещи. Именно потому для него становится важным понять определение вещи, взятой в определенном ракурсе рассмотрения как метафору другого ее определения, не менее точного с позиции смены взгляда на нее. Именно потому его интересовала не столько аналитическая философия, связанная с процедурами установления языковых структур, четкого разграничения значимых и осмысленных выражений и пустых и бессмысленных (что называлось логическим анализом), которая в это время была в Англии весьма почитаемой, сколько метафизическая философия. Его не устраивало, что «в период оживления интеллектуальной активности в Англии вопрос о возникновении различных направлений мысли остался незамеченным потому, что была утрачена привычка к спекулятивной основательности»<sup>27</sup>.

Однако такие темы аналитической философии, как видимость и реальность, акценты на реальное разумение и многочисленные аспекты чувствования, восприятия-перцепты, на жизненные ситуации и естественный язык, способные изменить устоявшиеся взгляды на вещи, остались для него центральными, также как круг философов, на которых ориентировалась британская аналитическая мысль: Т.Гоббс, Дж. Локк, Д.Юм, Д.С.Милль и др., многочисленные ссылки на которых можно увидеть при чтении «Приключения идей», не говоря уже о том, что Уайтхед никогда не отрицал основную посылку эмпиризма – исходную положенность опыта.

Возвращаясь к фразе «Все вещи изменяются», Уайтхед начинает анализ с конца предложения, задавшись вопросами, что такое «изменяются» и какие вещи изменяются, а затем, что значит слово «все». Обсуждая это выражение, он обязан был обсудить и оппонировавшее ему выражение. В этом качестве ему послужили строки из стихотворения «Отречение» (*Resignation*) английского поэта XIX в. Мэтью Арнольда «: «Жди со мной; // Скоро падет вечер» Первая строка, в которой упоминаются «я» и «ожидание» как некие постоянства соперничает со второй, где постоянства устанавливаются «среди неизбежного становления»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Уайтхед А.Н. Приключения идей. С.66.

<sup>28</sup> В русском переводе эти строки звучат как «Будь со мной, вечер быстро наступает» (Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. С.294) и соответственно «я» сопоставляется не с ожиданием, а с бытием, прочно ассоциированным с постоянством. На мой взгляд, здесь имеется в виду именно «ожидание» как константа становления..

Прежняя философия (начиная с Платона) осознавала эту двоичность, но пыталась отделить неподвижный мир внутреннего опыта от становления мира внешнего опыта, то есть интеллект пытался рассматривать вселенную пространственным образом, что, по Уайтхеду, есть «кратчайший путь к весьма ограниченной философии»<sup>29</sup>. Опровергнуть это попытался Бергсон, хотя уже до него Ньютон «решительно вернул становление миру»<sup>30</sup>, а Локк вообще говорил о двух видах становления: сращении и переходе. Сращение – это название процесса, в котором универсум вещей приобретает индивидуальное единство в результате подчинения многих вещей созданию одной конкретной вещи, или конкретной сущности. При этом любая абстракция от конкретной вещи будет противоречивой, поскольку вещь в ней не будет той самой вещью.

Можно поставить вопрос: зачем Уайтхеду потребовалось вводить идею Бога в процесс становления и изменения мира, если и становление и изменение можно вывести из него самого? Легче всего отделаться мыслью, что это дань традиции, но в принципе, конечно, можно было бы обойтись и без этой идеи. Так думают иные философы. Однако, во-первых, Уайтхед – строго систематический философ – вряд ли стал бы вводить идеи, не соответствующие системе. Поэтому мы должны внимательно рассмотреть эту систему из ее существа. Во-вторых, если рассматривать идею из существа системы, то окажется, что, хотя Бог есть Вселенная, но они оборачиваются разными функциями. Уайтхеду, кстати, в отличие от Александера, для полнокровного становления необходима идея креационизма. Мысль о сращении это подтверждает. В сращении вещь становится одной, конституированной из многих. Бог – то же сращение Одного из множества. Это, во-первых. Во-вторых, «нет одного полного набора вещей, являющихся *актуальными* событиями»<sup>31</sup>. Одни из них непременно были или возможными, или уже пройденными, или еще не наставшими. А потому фундаментальным фактом является их сотворенность, благодаря которой многое субординируется в конкретное единство. Совокупность всех актуальных событий, например, это определенная точка зрения на все другие сращения, которые могут извлечь многое для себя из этой позиции. Можно изучать реальный мир только с определенной позиции, исключающей предшествующие, хотя из них взяты многие вещи для сращения в *это* новое единство.

<sup>29</sup> Уайтхед А.Н. Процесс и реальность. С.295.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 297.

Но здесь мы сталкиваемся с другим видом (напомним, локковского) становления. Та креативность, в силу которой мы извлекаем из ставшего организованным мира многое для организации другого, называется *переходом*. Почему этот процесс называется креативным? Потому что мы осуществляем *выбор* между многими компонентами и составляем совершенно новую вещь. Благодаря переходам термин «актуальный мир» - относительный термин, указывающий на основание для других сращений.

Уайтхед полагает, что сами эти креативные сращения можно проанализировать с помощью определенных процедур, для которых он предлагает термин «чувственность», или «чувствование» «ощутимость», «feeling» (о чем мы говорили в начале работы). Этот термин содержит элемент той самой имажинативности, связанной с неясностью или нечеткостью образа, поскольку причину выбора чужеродных элементов одной системы для другой трудно рационализировать. Это чувствование можно рассматривать 1) по отношению к переживанию актуальных событий, 2) по отношению к переживанию вечных объектов, 3) к самим переживаемым чувствам и 4) к собственным субъективным формам интенсивности. Окончательное единство называется удовлетворением, или сатисфакцией, которая есть высший, кульминационный пункт сращения как «реального внутреннего конституирования». Здесь исчезают все неопределенности, чужеродные элементы превращаются в эстетическое единство, возникает эмоциональное чувствование сращенной вещи. Вечный объект как реализация чистой потенциальности и соотносящийся с определенным логическим субъектом называется «пропозициональным чувствованием» данного схваченного ментального события, подфразой которого является сознание. Такой объект – это трансцендентный элемент, характеризующий определенность, с которой должен согласоваться наш опыт. В этом случае будущее обладает объективной реальностью в настоящем, а не формальной реальностью.

#### **Идея «схватывания» процессов**

Таким образом, Уайтхед выделяет два процесса – макроскопический и микроскопический. Первый – это переход от достигнутого единства к актуальности нового достижения. Второй – превращение некоторых имеющихся условий в определенную актуальность. Макроскопический процесс – действующий, микроскопический – телеологический. Первый предоставляет условия для нового

достижения, второй – актуально достижимые цели. Но только оба процесса образуют организм как «сообщество актуальных вещей»<sup>32</sup>.

Таким образом, при строительстве своей системы мира, охватывающей социологию, космологию, философию и цивилизацию в ее истинности, красоте, приключенческом характере и мире, Уайтхед исходит из вполне концептуалистских установок «схватывания» идей и их воплощения, то есть основывающихся на *двуосмысленности* любой вещи и соответственно *одновременно* включающих в себя разные формы чувствования и ментальности, ясно выраженную идею и ту невидимую составляющую, которая всегда обнаруживается внутри каждого понятия, – Уайтхед называет ее «мистической». С этой неуловимостью и связана трудность выражения. От того, как и что мы уловим, зависит наше понимающее схватывание вещи. Заметим, кстати, что словарь Уайтхеда пестрит словами – именами и глаголами, – выражающими захват: *prehension, grasp, reach, sweeping, seize*.

Он в глубине вещей пытается отыскать имманентный процесс, который затем внешне может отложиться в понятия, играющие операциональную роль в исследованиях, но реально является трудно определить акты схватывания мыслью «чего-то», сложного и элементарного, разложимого и неразложимого, доказываемого и угадываемого, что и составляет природу вещи и что он называет «интеллектуальными силами»<sup>33</sup>, участвующими в преобразовании не то что некоей единичности, а целых эпох.

Идея силы – это идея, занимавшая философов со времен «оно». Это то, о чем известно как о творческом начале мира, но о чем совсем не известно, что оно такое. Сила – то, что толкает процесс мысли от абстрактного к конкретному, что может быть выражено разнообразными формулами, но самое суть силы обессиливает любую мысль и заново заставляет ее работать. Эти силы можно разделить на два типа: на общие идеи и высоко специализированные понятия, которые, несмотря на свою специализированность, свидетельствующую, казалось бы, научную утонченность, на деле «являются результатом внезапного возвращения к варварской грубости», к «тайнам человеческой души», совершающей паломничество к собственным истокам и натыкающейся на начало преступлений, непонимания, профанации, с которыми вступают во взаимодействие и великие идеи. «Часто, – как пишет Уайтхед, – это

---

<sup>32</sup> См.: там же. С.302.

<sup>33</sup> Уайтхед А.Н. Приключения идей. С.54.

ужасные сообщники; идеи вступают в реальность в отвратительных альянсах. Но величие идей остается, придавая силу народу для его постепенного развития»<sup>34</sup>.

Сделав анализ таких альянсов добра и зла предметом философствования, показывая становление идей из сора самых разнообразных вещей, Уайтхед действительно рассматривает метафизику процесса. Это уже не некая заранее заготовленная метафизика, имеющая дело с понятием сущности. А та метафизика, которая предъявляет свои собственные лаборатории, акты делания, интеллектуальное и рукодельное смешение и очищение вещи, напоминающее декартово всматривание в физиологические процессы, происходящие в человеческом теле, с целью обнаружить место преобразования энергий – физической в интеллектуальную и наоборот. Подобное неспешное всматривание только и позволило Уайтхеду сказать, «как исключительно трудно выразить в языке предельную общность», ибо «человеческая жизнь приводится в движение посредством смутного предчувствия понятий, слишком общих, чтобы их можно было выразить на существующем языке»<sup>35</sup>. Но именно отсюда и вырастает задача философии — способствовать совершенствованию ментальности в поисках начинающей вещи. В свою очередь это ведет к новой онтологии вещи. Когда еще в 1885 г. при обсуждении вопроса «Демокрит или Гераклит?» Уайтхед высказался в пользу Гераклита, это означало его изначальное принципиальное согласие с тезисом, согласно которому бытие есть становление.

В этом и состоит смысл спекуляции, основанной на мистическом основании. Подобное же основание непременно ведет к предположению *тео-логического* основания.

Уайтхед, для которого данные в восприятии ментальные и природные вещи существуют в крепкой взаимосвязи, практически ставит под сомнения старые, от античности идущие представления о различии субъекта и объекта (сам он прямо называет автором такого различения Аристотеля). Это отголосок его принадлежности к аналитической философии, которая как раз и поставила (точнее – отвергла) эту проблему деления постигаемого на субъект и объект. В отличие от Гегелевской позиции, согласно которой отношения субъекта и объекта носят органический характер, аналитики, и Рассел как их представитель, полагали, что субъект – это специфическая вещь среди вещей, что вещи, вступая в отношения, в частности в познавательные отношения, не меняют своей природы. Уайтхедова мысль состоит в

---

<sup>34</sup> Там же. С. 54.

<sup>35</sup> Там же. С. 61.

том, что ментальное схватывание вещи действует так, что оно вкладывает субъектную форму в сам процесс постижения вещи. Потому субъект пронизывает объект. Для выражения этой фундаментальной структуры более всего, как считает Уайтхед, подходит принятое квакерами слово «забота»<sup>36</sup>, лишенное какого-либо познавательного оттенка. Нечто в качестве субъекта «заинтересовано», «имеет отношение» к объекту. Понятие «забота» одновременно делает объект компонентом опыта субъекта, полагая ту действенную тональность, которая исходит от объекта и направлена на него. В такой интерпретации субъектно-объектные отношения становятся фундаментальной структурой опыта.

Субъект и объект являются для Уайтхеда соотносимыми терминами, поскольку объект провоцирует активность в субъекте и изменяет его в момент постигающего схватывания определенного события опыта.

Слово «чувствование» здесь обладает тем достоинством, что сохраняет двойной смысл: субъектной формы, с одной стороны, и постижения объекта, с другой. Оно избегает разрозненности частей, осуществляемых абстракцией. Связанность постигаемой вещи, являясь событием, случаем человеческого опыта, означает обоюдное впадение субъекта в объект и наоборот, при котором объект субъективируется, а субъект объективируется, являя собой то целое, которое я непосредственно сознаю, что опыт не есть отношение субъекта опыта к чему-то внешнему, но есть само «объемлющее целое», которое есть искомая связанность «многого в одном»<sup>37</sup>, осуществляемая чувствами, которые суть прехенсии, или живые схватывания положительного типа, благодаря которым и происходит процесс самоформирования бытия как этой вещи.

Уайтхед при этом описывает способ такого схватывания. Им является способ описательной генерализации, возвращаясь опять-таки к главному способу средневековой (от Боэция идущей<sup>38</sup>) мысли, применяемому ради постижения вещи: не через род и вид, под которые в пределе не подходит ни одна вещь, индивидуальная –

---

<sup>36</sup> Там же. С.166. Термин «concern», если исходить из его принадлежности к квакерам, может означать и «беспокойство», и «интерес». Все три значения здесь равно пригодны. Мы избрали термин «забота», исходя из того, что он приобрел (во всяком случае в российских переводах) важную роль в философии того периода, в который Уайтхед писал эту книгу, прежде всего у Хайдеггера. – *Прим. ред.*

<sup>37</sup> Там же. С.284.

<sup>38</sup> См.: *Боэций*. Комментарий к Порфирию. Теологические трактаты//*Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. См. также: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. Раздел «Боэций: древо творения».

потому, что включает в себя предельный род, не могущий быть определен в силу того, что над ним нет никакого другого рода, виды и роды потому, что в зависимости от расположения друг под другом разных степеней генерализации они оказываются то родом, то видом, то есть тоже не могут сразу и моментально постигнуты единым схватывающим взглядом без дополнительного деления. При этом, поскольку нет фактов, которые, как пишет Уайтхед, просто такие-то и такие-то, но каждый служит примером сразу многих признаков, коренящихся в особенностях эпохи, то и дело логики заключается не в том, чтобы анализировать родовые различия, но в том, чтобы анализировать их смешение. Ибо существующая формально-логическая линия не предполагает нисхождения от простого рода к некоторому частному факту или к некоторому виду. «Факты и видовые различия, - пишет он, - суть результат смешения родов. Никакой род в своей собственной сущности не указывает на другие роды, с которыми он совместим. Например, понятие позвоночного не указывает на понятия млекопитающего или водоплавающего. Таким образом, размышление о роде позвоночных, как таковом, не может навести на мысль о млекопитающих или рыбах, пусть даже в плане абстрактной возможности. Ни вид, ни конкретный частный случай не могут быть обнаружены путем указания на род как таковой, поскольку и вид, и конкретный частный случай содержат в себе формы, которые не «даны» родом. Вид есть потенциальное смешение родов, фактическое смешение многих видов. Силлогизм, - заключает он, - является схемой для демонстрации способов смешения»<sup>39</sup>. Если предположить – в качестве рабочей гипотезы, - что «высшие реальности суть события в процессе происхождения», то тогда, - полагает Уайтхед, - каждое из этих событий, взятое отдельно, «есть переход, совершаемый между двумя идеальными точками, а именно переход от состояния, где компоненты существуют в идеальном разъединенном разнообразии, к состоянию, где эти же компоненты существуют в их конкретном единстве»<sup>40</sup>. В таком случае нужно признать или учение о внешнем творце, производящем эту окончательную совместность из ничего, или учение о том, что существует некий метафизический принцип в природе вещей, в соответствии с которым во Вселенной есть только примеры этого перехода. Оба учение в любом его выражении предполагает «творца», первое прямо, а второе с оттенком пантеизма. В любом, однако, случае важна сама идея «сращения», ибо она передает понятие о многих вещах, обретающих полное сложное единство, однако не позволяет понять, что

---

<sup>39</sup> Там же. С. 286.

<sup>40</sup> Там же. С. 287.

собой представляет новизна, являющаяся в процессе творения, - новизна может быть обеспечена только «субъектной формой» вещи.

Отдавая должное Аристотелю не просто как систематизатору, но как систематизатору Платоновой философии, как автору востребованной систематической практики перехода от теории к непосредственному наблюдению деталей, составляющих вещь, Уайтхед, как ясно из изложенного, напрочь отвергал аристотелевскую субъект-объектную логику, которая, на его взгляд, оказалась «более поверхностным оружием»<sup>41</sup>, чем полагали его последователи. Аристотель, на взгляд Уайтхеда, совершил ошибку, рассматривая каждую субстанциальную вещь как законченную в себе без соотнесения с любой другой субстанциальной вещью. Это делает совершенно непонятными взаимосвязи мира внутри реальных индивидуальных вещей. Универсум разбивается на множество несвязанных между собой субстанциальных вещей, являющих собой узел из абстрактных свойств. Как считает Уайтхед, субстанциальная вещь может обладать разнообразными свойствами, может быть предметом веры, но она не может занимать реального места на земле. Аристотелевы понятия статичны. Ни одна первая сущность по природе не может быть компонентом другой первой сущности. Потому категория отношения у Аристотеля лишена сущностной реальности, что для Уайтхеда недопустимо. Особый упор метафизической мысли Аристотеля делается на имена в ущерб предлогам и союзам, как раз и образующим связи и отношения вещей.

Заметим в связи с этим, что и идея рассмотреть всю совокупность отношений вещи также родом из раннего средневековья. В диалоге «Об учителе» именно эту проблему поставил Аврелий Августин, показавший равнозначность всех частей речи при попытках понимания, что такое вещь, поскольку каждая из них имя, образующее сложные двусмысленно выраженные связи, только и предъявляющие вещь умному постигающему схватыванию<sup>42</sup>. Мы не раз уже направляли внимание на средневековые идеи и еще будем его направлять в силу того, что, следуя мысли Уайтхеда, должны проследить генезис неких его идей, которые привели его к четкому формулированию и теологических идей.

---

<sup>41</sup> Там же. С.161.

<sup>42</sup> См. об этом: *Аврелий Августин. Об учителе// Аврелий Августин. Творения. Т.1. СПб., - Киев, 1998; Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. Глава «Августин: искусство понимания».*

Рассматривая доктрину Аристотеля и в целом не соглашаясь с ней, Уайтхед обращает, однако, внимание на величие его метафизики, заключающееся прежде всего в его беспристрастии. Более того, он считает, что это первый и последний метафизик, о котором можно так сказать<sup>43</sup>. И этот первый и последний беспристрастный метафизик завершил метафизику введением идеи Бога как Перводвигателя. Это именно Бог метафизики, а не религии. Общий характер вещей потребовал «постулирования этой сущности»<sup>44</sup>. Причем, как считает Уайтхед, это произошло вследствие ошибочности физических миропредставлений того времени, которые потребовали обоснования движения материальных вещей, а это могло случиться только в случае подтверждения движения космоса. Поскольку подтверждения тому не было, то был искусственно введен Перводвигатель, поддерживающий движение небесных сфер.

Уайтхед в целом отвергает и это аристотелевское учение, поскольку он в основу философии ставит процесс, а процесс сам по себе является действительностью, вообще не нуждаясь ни в какой статике. Более того, поскольку действительность постигается в ее неисчерпаемой возможности, включаемые в некие иерархические структуры при формировании каждого конкретного вида, то можно постулировать Бога только и исключительно как принцип этой конкретизации<sup>45</sup>. Общая концепция события как процесса предполагает единство опыта, внутри которого происходит индивидуализация отдельных вещей. Общая метафизическая (пред)определенность лежит в основе всех явлений, каждое из которых обладает собственным специфическим модусом. Уайтхед сравнивает такую метафизическую деятельность с деятельностью бесконечной субстанции Спинозы, атрибутами которой является способность к индивидуации. Уайтхед делает акцент на то, что «общий атрибут

---

<sup>43</sup> Уайтхед А.Н. Наука и современный мир// Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. С.235.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Там же. С.236. Проблема теологии и в связи с этим проблема того, что такое Бог, стояла перед крупными естествоиспытателями начала XX в. «ребром», особенно перед такими представителями метафизики процесса, как С.Александр, Ч.Харцхорн, Ш.Огден, Дж.Кобб – последние двое развивали так называемую теологию процесса («процесс-теизма»). Так, по Александеру, божественность Бога есть его сущность, а тело – Вселенная. Бог характеризуется особым «низусом» - словом, выражающим высший экстатический подъем, то есть восхождение на вершину, стремительное движение, полет, взлет; физиологическое выражение такого состояние передано через «родовые схватки», то есть это слово сродни старинному латинскому концепту и Уайтхедовскому термину «прехензия». Низус «задает» направление процессу и связывает разные иерархические узусы бытия. См. об этом: Васильков В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. СПб., 1999; Скворчевский К.А. Метафизика процесса: история и современность. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2001.

модальности ограничен». Прежде всего, он ограничен по природе так, что «он не может быть другим модусом». Но ограничен и «действительным ходом событий, который мог бы быть совсем иным, поскольку он имеет отношение к вечной возможности, но является таким, каков он есть»<sup>46</sup>. Ограничен и определенными логическими отношениями, соответствующими этому ходу событий, вследствие отбора отношений, которым эти события соответствуют. Здесь главное – принцип ограничения. «Бог и есть последнее ограничение, а его существование – последняя иррациональность». Он «не конкретен», но сам Он «есть основание конкретной действительности», и Его «природа есть основание самой рациональности», а потому она сама объяснений не требует. К принципу конкретизации сводится общий принцип эмпиризма, а потому принцип конкретизации «не может быть найден абстрактным рассуждением», а потому знание о Боге «покоится на эмпирической основе»<sup>47</sup>.

Процесс, таким образом, коренится в самом истинном бытии и только через него можно обнаружить промельк истинной вещи. Потому для Уайтхеда огромное значение приобретает понятие связки-нексуса, образующего разные векторы внутреннего отношения в вещи и ее разнообразных внешних отношений, влияющих на изменение самой вещи.

А то, как и что мы уловим, в свою очередь зависит от случайностей взаимосвязей становящихся событий. Уайтхед называл такое движение мысли

---

<sup>46</sup> Уайтхед А.Н. Наука и современный мир. С.240.

<sup>47</sup> Там же. С.241. Поскольку речь идет об эмпирической, то есть и научной, основе, то Уайтхед поставил и проблему соотношения науки и религии, конфликт между которыми существовал всегда и связан с одновременным изменением их принципов или формулировок. Давно известно (еще до ХУП в.), что первые христианские мыслители использовали такие аргументы в объяснения сущности христианских основоположений, которые после Никейского собора и особенно после V в. считались еретическими. Уайтхед приводит пример с осуждением Галилея: он говорил, что Земля движется, а Солнце неподвижно, а инквизиция – что Земля неподвижна, а Солнце движется. Оба высказывания, по Уайтхеду, истинны, если придерживаться понимания покоя и движения, использованных в этих высказываниях. Как считает Уайтхед, конфликт между наукой и религией не заслуживает такого серьезного внимания, которое ему уделяется по той простой причине, что наука занимается общими законами *физических* явлений, а религия созерцанием моральных и эстетических порядков. «С одной стороны – закон гравитации, с другой – созерцание красоты святости» (с.246). В то же время, как пишет Уайтхед (с.253), нельзя и недооценивать этот конфликт, усугубленный тем, что нерелигиозный мотив, внедренный в современное сознание, пытается увидеть в религии способ удобной организации общества (и мы это ясно видим на примере нашей нынешней российской действительности). «Религия преподносится как нечто ценное для упорядочения общественной жизни», предполагающей «правильность поведения». «Поведение», однако, по Уайтхеду, «второстепенный элемент религии», определением которой является «реакция человеческой природы на ее устремление к Богу», и «каждый великий религиозный учитель восставал против трактовки религии как обыкновенной санкции правил поведения».

«методом экстенсивной абстракции», предполагающим, чтобы при абстрагировании путем сокращения объема исследуемого события фиксировался *способ* осуществления такого сокращения. Итог такой абстракции и будет *законом* формирования данного элемента<sup>48</sup>. Понимание принципа относительности покоится именно на таком понимании закона формирования вещи. Если Эйнштейн основывал свою теорию на принципе реальности материи в пространстве-времени, которые «искривляют» геометрическую структуру Вселенной (при этом такое положение получило экспериментальное подтверждение), то для Уайтхеда было неприемлемо признание примата материи по отношению к пространству-времени. «Для Земли и для кометы, - писал он, - пространство и время имеют разные значения в условиях, которые существуют на Земле и на комете. Соответственно, скорость имеет разные значения для этих двух тел. Итак. Современная наука считает, что если нечто движется со скоростью света по отношению к какому-либо значению пространства и времени, то оно сохраняет эту же скорость по отношению к любому другому значению пространства и времени. Это наносит тяжелый удар по классическому научному материализму, который предполагает, что в некий настоящий момент вся материя одновременно представляет собой реальность. В современной научной теории не предусмотрен такой уникальный настоящий момент. Вы можете найти значение понятия одновременности момента для своей природы, но оно будет иметь различные значения для различных понятий времени»<sup>49</sup>.

Эта позиция также может найти подтверждение, но не с помощью приборов, а с помощью анализа текста, философское подтверждение. Можно, например, рассмотреть языковую ситуацию, зафиксированную в известном библейском сюжете о строительстве Вавилонской башни. Я имею в виду тот момент, когда Бог сказал: «Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого» (Бытие, 11 7). Не языки смешаем, а язык, то есть назовем стол стулом, получив взамен не неясность даже, а полное изменение события мира, с которым имеет дело язык и что в определенном смысле, по Уайтхеду, обеспечивает «туманный характер философской терминологии», а по мне – обнаруживает установление двойственности смысла одного и того же.

<sup>48</sup> См. об этом: *Whitehead A.N. An enquiry concerning the principle of natural knowledge. Cambridge, 1925.* См. также: *Богомолов А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973. С. 134 – 136.*

<sup>49</sup> *Уайтхед А.Н. Наука и современный мир. С.179.*

### Способы выражения Мира

Можно вслед за Уайтхедом рассмотреть им же предложенный для анализа термин «proposition», который на русский язык можно перевести и как «предложение», и как «предположение». Термин неожиданно оказался очень важным, если учесть, сколько копий ломается и сейчас при одном лишь употреблении термина «пропозиция» без перевода, не так давно в Москве была завалена за такой перевод докторская диссертация, посвященная философии языка. Уайтхед, разумеется, не зная, сколь яростно некоторые логики защищали перевод пропозиции как предложения, но со ссылкой на «двух строгих современных логиков Х.У.Б.Джозефа и У.Э.Джонсона) упоминает о двадцати различных значениях термина «пропозиция», значимость которых зависит от цели и точки зрения. Более того, он заметил, что Джонсон обратил внимание на двадцать значений этого термина, имевших смысл в контексте *его* аргументации. Сколько же смыслов появится в контексте других аргументаций! В любом случае понятие, каким бы строгим оно ни выглядело в контексте некоей аргументации, ведет за пределы унаследованных не только объемов этого понятия, но и его содержания. Ибо мы уже заметили, что термин «proposition» означает и предложение, и предположение, и возможную их интенцию, вызываемую психологическими сменами установок.

Это-то как раз и выражает Уайтхедову идею двусмысленности, поскольку в зависимости от внутренних связей вещей пропозиция передавалось то так, то эдак, ибо всегда в памяти было то, что *пропозиция – это предположение, выраженное предложением*, причем всегда в утвердительной форме (это особенно ясно вытекает из главы «Истина»). Уайтхед считает, что «пропозиция является абстрактной возможностью некоего специфического переплетения актуальностей, реализующих некий вечный объект, который может быть либо простым, либо — сложной моделью простых объектов»<sup>50</sup>. Сама реализация может касаться сложной связи составляющих его событий, затрагивать индивидуальную реализацию вечного объекта или затрагивать совместную реализацию, используя, как он пишет, «некоторые неспецифические подчиненные связи»<sup>51</sup>. Всё это - альтернативы тех возможностей, которые реализуются в разнотипных предположениях, столь важных для формальной логики. Однако, как подчеркивает Уайтхед, необходимо принять во внимание тот неоспоримый факт, что пропозиция является абстрактной возможностью той связи,

<sup>50</sup> Уайтхед А.Н. Приключение идей. С. 293.

<sup>51</sup> Там же. С. 294.

которая характерна для определенной модели. При этом все остальные возможности пропозиции всегда рядом, готовые обслужить другие связи. В этом смысле они всегда вместе и одновременны. Это значит, что пропозиция всегда стремится фиксироваться в субъектной форме, которая облекает чувствование пропозиции как данности. В ней может заключаться любого рода энергия, передаваемая с помощью грамматического наклонения, времени глагола, содержания, даже, как пишет Уайтхед, оформления книги, что интуитивно чувствуют издатели, заказывая оформление художникам, призванным обеспечить нужное восприятие книги. При этом в пропозиции «схвачены» вместе не только три времени как воспоминание, актуализация и предвосхищение, но также и необходимость быть скорее интересной, чем истинной, и оправданность созерцания истины самой по себе. Однако во всем анализе существует, как считает Уайтхед, «высший фактор, который, как правило, упускается из виду, а именно — вид совместности»<sup>52</sup>.

Это самое важное в идее схватывания, непременно предполагающего идею воплощения, ибо «связь включает в себя вечный объект в состоянии его реализации». Если этой реализации не происходит, то связь и вечный объект будут принадлежать к различным категориям бытия. И в этом случае их отождествление приведет к бессмыслице. Потому пропозиции, как и все остальное, исключая опыт в его собственной непосредственности, существуют только в качестве представленных в опыте. Это и есть их воплощение, и это есть акт схватывания. Потому английское «proposition» лучше переводить просто как «пропозиция», ибо этот термин включает в себя гамму чувственных переживаний, интеллектуальных постижений, единство возможного и актуального. Тем более, что функцию собственно предложения у Уайтхеда исполняет слово «sentence», а функцию собственно предположения — «presupposition» или «supposition».

Если термин «пропозиция», употребляемый в некоем философском произведении, перевести только как «предложение» или только как «предположение», мы в итоге получим не одну, а две философские позиции, то есть на глазах разрушим одно мировоззрение, заменив его на другое. Получим «смещение», о котором говорилось в библейском рассказе, или «смещение». И тогда перевод, смысл которого в приближении мира мысли, отдаляет эту мысль на дальнейшее расстояние, близость, как

---

<sup>52</sup> Там же. С. 295.

говорил Хайдеггер, не дается нам, несмотря на свертывание длиннейших расстояний до кратчайших<sup>53</sup>.

Смысл философствования Уайтхеда как раз в исследовании тех шагов, которые приводят к складыванию мировоззрения. Не случайно, повторим, сама идея мира – это то последнее «схватывание», в котором завершаются приключения идей. Само «приключение», по Уайтхеду, есть цивилизационная активность, не дающая места пассивности. Любая форма пассивности (например, рассматривание произведений искусства) – свидетельство упадка, если при этом не происходит некоего перерождающего акта, выражающего настойчивое стремление к истине, красоте, приключению, искусству и миру. Наличие упомянутых пяти качеств у цивилизации означает следование «природе вещей», предполагающей рост и упадок, составляющих сущность процесса как единства физики и метафизики, обладающего «энергией самовозбуждения», при котором любое событие прошлого становится основой каждого нового существования. Именно процесс втягивает прошлое в настоящее, одна ступень идет за другой так, что кульминационная стадия есть высшая ступень совершенствования цивилизации, после чего следует либо застой (и этот – Шпенглеровский ход мысли о закате Европы Уайтхеда не удовлетворяет), потому что влечет за собой смерть общества, либо некий переходный этап, или: переходность, в себе возбуждающая творческие силы народа и готовящая переход к новому типу цивилизации.

Если рассмотреть сам акт схватывания, который у Уайтхеда является важнейшим логическим актом, то это схватывание-prehension весьма напоминает средневековый концепт, который мало что переводится как «схватывание», он есть общее в вещи, воплощение вещи, понятой в единстве духовного-душевного и телесного, предполагающего некий нерационализированный элемент, постигнутый и переданный глаголом *comprehendere*, с которым связано английское *prehension*, и который означает глубокое внутреннее постижение вещи<sup>54</sup>. Сам Уайтхед так поясняет эту идею «схватывания»: «Целостное существование, – пишет он, – не есть соединение математических формул и только формул. Оно есть конкретное соединение вещей, иллюстрирующее формулы. Это переплетение качественных и количественных элементов. Например, когда живое тело ассимилирует пищу, дело не может быть

<sup>53</sup> См.: Хайдеггер М. *Вещь*//Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С.316.

<sup>54</sup> См. об этом: Неретина С.С. *Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра*. М., 1993; см. также: Неретина Светлана, Огурцов Александр. *Пути к универсалиям*. СПб., 2006.

сведено к тому, что одна математическая формула ассимилирует другую математическую формулу. Факт не может сводиться к тому, что равенство  $3 + 2 = 5$  может быть уподоблено равенству  $3 \times 3 = 9$ , или что число 11 может быть уподоблено числу 16. Любое из этих математических понятий может быть проиллюстрировано, но факт больше, чем любая проиллюстрированная формула»<sup>55</sup>. И хотя очевидно внутреннее стремление Уайтхедовой философии к античности, даже непосредственно к Платону, поскольку всю остальную философию он считает комментарием к Платону, его терминология если и не заимствуется, то наполнена реминисценциями из средневековья, к которому он также (особенно к Августину) испытывает несомненное уважение.

Акт схватывания включает в себя помимо самого события опыта, его объекта субъектную форму, которая есть аффективная тональность, или окрашенность, определяющая эффективность этого схватывания в данном случае опыта. Термин «тональность», или «окрашенность в данном случае очень важен, потому что он намекает на постоянную изменчивость чувствований, внутри которых осуществляется схватывание. Это напоминает внутреннюю жизнь человека, известную только ему и, хотя она непрерывна, о чем свидетельствуют какие-то события, она в своей полноте, в исчезающих мгновениях, мелькающих образах, быстро сменяющих друг друга и не задерживающихся мыслях, не дается. Она неопределима. А слово «индивидуум», справедливо к ней прилагающееся, означает лишь ту актуальность, когда она непосредственно овладевает собой, когда она выступает за собственные пределы со своим аффективным самообладанием.

Требуется несомненного сравнения концепции Уайтхеда о моментальном схватывании вещи и концепции использования значения вещи в момент ее употребления Л.Витгенштейна, они несомненно разные, но произошли, что называется, из одного ствола размышлений. Это разговор не предисловия – другого, более строгого и специального исследования, но вот и «игры» у них те же – как ответы одного другому. «Взглянем на красное пятно»<sup>56</sup>, - пишет Уайтхед почти также, как «дайте мне красное» Витгенштейна. И Уайтхед продолжает: «Само по себе, как объект и вне других факторов “заботливости” это красное пятно как чистый объект акта восприятия в настоящее время умалчивает о прошлом и будущем. Как оно возникло, как оно исчезнет, было ли оно реально в прошлом и будет ли оно в будущем — невозможно

<sup>55</sup> Уайтхед А.Н. Приключение идей. С. 204.

<sup>56</sup> Там же. С. 226.

ответить на эти вопросы, исходя из собственной природы пятна. Сами ощущения, окоченевшие, голые, сиюминутные и непосредственные, не дают материала для интерпретации. Мы их все-таки интерпретируем, но не благодаря ним самим. Эпистемология последних двух столетий занимается молчаливым введением далеких от сути дела обзоров, некритически используя обычные формы речи. Широкое использование простых литературных форм может сделать философию восхитительной для чтения, легкой для понимания и совершенно ошибочной. Использование языка доказывает, что наши привычные интерпретации этих бессодержательных ощущений в основном удовлетворяют здравый смысл, хотя в конкретных случаях ведут к ошибкам. Свидетельства, на которых основываются эти интерпретации, полностью получены из лежащих в глубине и на поверхности нечувственных перцепций, с которыми переплетены чувственные перцепции, ибо без нечувственных перцепций никакая интерпретация вообще невозможна. Мы не можем четко различать чувственные восприятия, полностью относящиеся к факту настоящего»<sup>57</sup>. Ибо «говорить о чем-либо значит говорить о чем-то, что, благодаря той же самой речи, является некоторым образом составной тайной частью данного акта опыта. В том или ином смысле это известно как нечто существующее, на что указывал Платон, когда писал: небытие само есть некоторый вид бытия». Ибо сама речь, состоящая из шумов, звуков или зримых знаков, выявляет существование вещей иных, нежели эти звуки или зримые знаки. Здесь – идея двусмысленности вещи. Здесь – Родос, заставляющий говорить об одной и той же вещи дважды, чтобы показать: бытие этой вещи независимо от каждого единичного акта речи. Философия не единожды стремится прорваться к истине. Она прорывается в самое, казалось бы, оно (это часто бывало с Сократом) и начинала сызнова. «Если мы не можем говорить об одной и той же вещи дважды, знание исчезает, а вместе с ним исчезает и философия». И «различие между древними философами и философами современными заключается в том, что первые задавали вопрос о том, что мы уже испытали, а последние задаются вопросом о том, что мы можем испытывать. Но в обоих случаях они спрашивали о вещах, выходящих за пределы того акта опыта, каковым является событие вопрошания»<sup>58</sup>. Теперь только, пишет Уайтхед, «мы дошли до самого главного в нашей теме: где хранятся эти необработанные данные, из которых философии следует исходить при обсуждении

---

<sup>57</sup> Там же. С. 227.

<sup>58</sup> Там же.

своих проблем, и на каком языке должно происходить это обсуждение?»<sup>59</sup>. Храном такого бытия является язык, интерпретирующий наши действия и социальные институты, доставляющий данные о значении слов, о значениях грамматических форм, о значениях, лежащих за пределами индивидуальных слов и грамматических форм, о значениях, открываемых чудесным образом в великой литературе, и воплощающий в себе темперамент и степень цивилизованности своих приверженцев<sup>60</sup>, а в юридических, политических, этических и религиозных понятиях фиксирующий историю преступлений, непонимания, профанации. «Великие идеи, - как пишет Уайтхед, - вступают в реальность одновременно с теми, кто их разделяет, и часто это ужасные сообщники»<sup>61</sup>. Это сразу отсылает к размышлениям Хайдеггера в работе «На путях к языку» о языке как доме бытия, Н.Хомского о картезианской грамматике, скрывающей под поверхностью выражений глубинные значения вещи, В.В.Бибихина о языке как самой философии. Утверждение же, что язык есть образование незавершенное и фрагментарное, фиксирующее некоторую стадию среднего уровня развития человечества, вышедшего за пределы ментальности обезьян<sup>62</sup>, сразу заставляет недоумевать по поводу того, действительно ли процесс это само бытие, ибо не есть ли язык та данность, без которой человек – не человек. Философии XX в. обнаруживают свои перипетии и обязывают к их продумыванию.

### Приключение как свойство разума

В чем актуальность философии Уайтхеда, обсуждению идей которого, как пишет Киссель, «посвящены десятки специальных монографий и не одна сотня журнальных статей и публикаций»? «Выходит даже специальный журнал “Исследования процесса” (“Process studies”)<sup>63</sup> Если, разумеется, не отделяться такими всеобщеправильными словами, что всякая мысль, если она мысль и мысль интересная, достойна анализа, размышления и пр. Начнем с самого слова «приключение». Мы не случайно уделили внимание термину «пропозиция», показав, как от изменения всего лишь двух букв при переводе (при исключении из слова

<sup>59</sup> Там же. С. 277.

<sup>60</sup> В русском изданном тексте «Приключений идей» важные слова «темперамент и ступени», выражающие моменты ускользающей экспрессии, заменены на нейтральные «психические особенности» (см.: *Уайтхед А.Н.* Избранные философские произведения. С.407). Сами такие замещения свидетельствуют о правоте Уайтхеда, говорящего о том, что язык обнаруживает мировоззренческие установки, в данном случае - естественнонаучные, предполагающие формализованные не несущие субъектной окраски термины.

<sup>61</sup> Там же. С. 54.

<sup>62</sup> Там же. С.277.

<sup>63</sup> *Киссель М.С.* Философский синтез А.Н.Уайтхеда// *Уайтхед А.Н.* Приключения идей. С.4.

«предПОложение» слога «по» получим «предложение») может измениться смысл текста и соответственно отношение к мысли, которую несет этот текст. То же и со словом «adventure». Возможны два его перевода с разными смыслами. Первый перевод: «приключение» - слово с романтическим оттенком, действительно связанное с духом нового, с духом открытия и оглядкой на прошлое, которое в любом случае всегда с тобой как груз цивилизации; смысл этого концепта заключается в наличии некоей, пусть смутной цели. Как пишет Уайтхед, «всякое физическое приключение, *предпринятое в согласии с поставленной целью*, идет по следам приключения мысли, *видящей* еще не реализованные вещи. Перед тем, как Колумб отправился в Америку, он мечтал об открытии Дальнего Востока, о пути вокруг света по непроторенному океану. Но авантюрист редко достигает поставленной цели. Колумб так и не увидел Китая. Но он открыл Америку»<sup>64</sup>.

Акцент на телеологизм, «предполагающий, - как пишет Киссель, - «неустранимую субъективность (на наш взгляд, лучше здесь звучал бы термин – «субъектность». – С.Н.) внутреннего чувства»<sup>65</sup>, или, что то же, на конечную цель у Уайтхеда не случаен. «Приключение, - пишет он, а мы начали с того, что Уайтхед считал приключения разума вершиной анализа - иногда проявляет себя в определенных границах. Оно может вычислять свою цель и затем достигнуть ее. Такие приключения — это пульсации перемен внутри определенного типа цивилизации, при которых эпоха данного типа сохраняет свою свежесть»<sup>66</sup>.

Но другой перевод этого термина – «авантюра», и эта авантюра, если и предполагает телеологизм, то как атавизм, здесь главное – риск, и риск безотносительный к тому, будет ли достигнута некая цель или нет. Это как раз «современный» смысл авантюры, связанный, к примеру, с экстремальными видами спорта и изменившейся технологической социально-экономической системой. Уайтхед подразумевает такой смысл «adventure», поскольку пишет, что «жизненная сила *авантюры* рано или поздно вызывает работу воображения, взмывающего над безопасными границами своего времени, как и над безопасными границами правил хорошего тона. Она создает неурядицы и беспорядки». Однако у Уайтхеда это все же маргинальный смысл «приключений», ибо все равно и в таком виде эти авантюры

<sup>64</sup> Уайтхед А.Н. Приключения идей. С.333.

<sup>65</sup> Киссель М.С. Философский синтез А.Н.Уайтхеда. С.52.

<sup>66</sup> Уайтхед А.Н. Приключения идей. С.333.

«означают или знаменуют приход новых идей для нового рывка цивилизации»<sup>67</sup>. Без авантюры, считает он, цивилизация находится в полном упадке. Однако возможен и обратный ход мысли: предельно развитый авантюрный ход мысли ведет к ее концу. Риск жизни с риском для жизни, где вот этот мой рывок и есть ее полнота. Конечно, это не процесс.

Хайдеггер писал в 1954 г., словно отвечая Уайтхеду и совсем не пользуясь цивилизационной терминологией, поскольку все его философствование направлено на рискованное предприятие остаться отдельным существом в мире, что уничтожение дальности расстояния (что и делает приключение целенаправленным, телеологичным) еще не приближает вещи. «Все спекается в недалекое единообразие», говорит он, имея в виду даже не Колумба, чье открытие привело к геноциду населения открытой им части нового материка или в лучшем случае к смешению индейско-европейского населения, как свидетельству стремления к единообразию. Хайдеггер имел в виду то, что еще не свершилось: взрыв атомной и водородной бомб. «Человек оцепенело смотрит на то, что может наступить после взрыва атомной бомбы. Человек не видит того, *что давно наступило*, совершившись как нечто такое, что уже лишь в качестве своего последнего извержения извергает из себя атомную бомбу с ее взрывом...»<sup>68</sup> Под давно наступившим он имеет в виду факт не только создания атомной бомбы, но наличия ее в *авантюрной мысли* создателей бомбы. «Потрясающее уже стряслось» в самом факте обладания бомбой, она была лишь найдена опаздывающей мыслью, как таковая она была раньше, чем стала предметом. Беспомощный страх, о котором пишет Хайдеггер, состоит в осознании того, что открытое всегда уже есть, задолго до открытия представляя опасность.

Сравнение с Хайдеггером может *показаться* неточным: атомная бомба появилась не в Тридцатые годы XX в., когда появились «Приключения идей». Но к этому времени были уже «Бытие и вещи», где акцент делался на ту же мысль. Более того, и Хайдеггера, и Уайтхеда завораживала греческая мысль. И тот и другой оба придавали важное значение *настроенности* при постижении целого, миру как выражению этого целого. Оба не считали возможным говорить о философии как исчислении предикатов, обоим заботит идея собирания вещи. Но одного «вела» к ней деструкция как начальное освоение, или: как расчищение путей к началу, другого - конструкция. Один в «Основных понятиях метафизики» - лекционном курсе 1929 – 30

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Хайдеггер М. Вещь. С. 316.

гг., то есть прочитанном примерно в то самое время, как создавались «Приключения идей», писал, что метафизика – не историография, то есть «не из тех вещей, в отношении которых можно условиться, как их надо понимать. Она, подобно искусству и религии, заранее уже есть до всякой институционализации. Мы поэтому в каком-то смысле всегда “знакомы” с философией (метафизикой), сами о том не помня»<sup>69</sup>. Другой относился к греческой философии как фундаменту любого философствования, раскрываемого себя как процесс, напоминающий античную идею бытия как становления. Для одного реальность понимается как нечто задевающее, то есть открывающее понимание вещи, для другого – неким образом случающееся событие опыта, для одного мир – едино-сложенность земли и неба, богов и смертных (сакрального и профанного), для другого – позитивное переживание, венчающее «жизнь и движение» души, некое обобщение чувствований, возникающее при появлении глубинного метафизического понимания, исключаящего личностное начало.

### **Контрасты Мира**

В пятой, неопубликованной по-русски, части, называемой «Финальная интерпретация», Уайтхед обращает внимание на различные контрастные качества темперамента, который контролирует формирование ментальностей разных эпох. Когда он приводил слова гимна «Жди со мной, скоро падает вечер», он говорил об ожидании как смысле перманентного доминирования в нападении «скоро падает вечер». Не наступает. А именно падает как выражении эмерджентности. В «наступает» никакой новизны нет, а в «падении» есть. Эти два понятия – ожидание и падение – содержат идеальные формы перманентности и текучести. Перманентность может быть схвачена только вне потока, хотя и на основании потока, и проходящий момент может найти свою адекватную интенсивность только через подчинение перманентности. От тех, кто захочет оторвать друг от друга два элемента (а это сделать легко, особенно при современных «рваных» ритмах), может ускользнуть интерпретация открывшихся и ставших очевидными фактов. Уайтхед приводит в пример четыре известные скульптуры Микеланджело: День, Ночь, Вечер, Утро. Они представляют вечные элементы, заключающиеся в идее прохождения, они именно и только в переходе и уходе обнаруживают свою сущность. Уайтхед подчеркивает, что совершенный

---

<sup>69</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. М, 1993. С.432 (прим. 3 к «Основным понятиям метафизики», составленное В.В.Бибихиным).

(пройденный) момент не исчезает в провале времени. Время имеет тогда постигается как «вечная брэнность», становится «подвижным образом вечности».

Уайтхед приводит и другой пример для понимания контрастирования идеалов – контраст между порядком как условием для совершенства и тем же порядком, который в определенный момент начинает мешать взлету своей скукой. Этот контраст встречается в теориях образования, предполагающих в качестве условия для совершенствования постоянный тренинг, смысл которого в приобретении мастерства. Однако одновременно он легко ведет к подавлению имагинативного зуда, поскольку существуют границы пользования повтором. А потому необходимы уроки выбора «золотой середины». Уайтхед решительно заявляет о необходимости восстановления опоры на здравый смысл, утраченной за века существования метафизических теорий, полностью оторванных от условий их применения.

Не разъединять два необходимых друг для друга элемента, потому что их единство, как он пишет, относится к «благости мира»<sup>70</sup>. Старая доминанта должна быть трансформирована в новые основания. Она должна очертить их интенсивности и изыскать ту самую «золотую середину», которая прячется в системе между ее затхлостью и свежестью. Уайтхед сам показывает, как можно извлекать новые элементы из старых ментальных систем: в данном случае таким элементом является, как он считает, Аристотелева доктрина «золотой середины». Трансмутация причинной эффективности в презентированную непосредственность означает, что прежние достижения обогащены жизнью в настоящем. Эта жизнь нова и непосредственно есть сейчас, но выводит свое богатство из правильно организованного живого, animal, то есть родосуществующего тела. Философия Уайтхеда, конечно же, является философией организма, но считать ее монистической можно при долгих разъяснениях и толкованиях (например, что Бог христианской религии точечен, не имеет пространности и временности, тогда как в организме все это присутствует). Вряд ли в таких разъяснениях есть нужда: свежесть философского взгляда в этих случаях начинает отдавать той самой скукой, о которой напоминал Уайтхед.

Но есть нужда понять, почему он настаивал на возникновении нового из элементов старого – казалось бы, с этим не поспоришь. Ему нужно показать вторжение

---

<sup>70</sup> *Whitehead A.N. Process and Reality. An Essay in Cosmology / Ed. by D.R.Griffin and D.W.Sherburne. N.Y. 1978. P. 341.* Возможно, конечно, как сообщает Н.С.Юлина, что в книжной версии 1929 г. категориальная система Уайтхеда позволяла разные толкования (см.: *Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. С.231*), но, на мой взгляд, всё написанное – ясно и недвусмысленно.

случайности внутрь телесного организма, богатого разного рода интеллектуальными миражами. Случай блуждает в «пустом» пространстве среди закутков ума, где теснятся непроработанные или на время оставленные (остановленные) мысли, но сохранившие свои интенсивности. Это и есть, как он говорит, действительно несколько темно, но совсем не вяло, живая оригинальность организма: она – его «орган новизны»<sup>71</sup>. Однако это такой орган новизны, в котором схвачены и подлежат перебору все противоположности: зло и добро, радость и печаль величие и тривиальность, свобода и необходимость, Бог и Мир. Многое в одном, как пишет Уайтхед задолго до того, как мы неосознанно повторили рекламное «два в одном».

Всё это элементы с индивидуальным весом, составляющие опыт, в котором заложены и высшие интуиции. Последняя пара, однако, Бог и Мир, вводят мотив интерпретации, которая космологическую проблему выражает в терминах фундаментальной метафизической доктрины, которую Уайтхед называет «концептуальным видением и физической реализацией»<sup>72</sup>.

### **Бог и мир**

Вторая глава этой части посвящена проблеме тождества Бога и Мира. Уайтхед полагает, что совершающийся во времени мир в результате творческого акта стал полностью «укомплектован» и самодостаточен. Уайтхед объясняет это тем, что мир происходит из в высшей степени реального начала, который вместе с тем является неподвижным двигателем.

Собственно, разворачивание этого пункта и вызвало многочисленные споры и разногласия среди философов, привычных к христианскому объяснению творения, согласно которому Бог Творец не тождествен миру. Мы обязаны объяснить эту странность, а потому вместе с Уайтхедом должны спросить, рождается ли из установления неких метафизических принципов убеждение, что они представляют «истинную правду». Сложность мира должна быть рационально выражена в ответе на этот вопрос.

Понимание Бога как «неподвижного двигателя» пошло от Аристотеля и дошло в западной мысли до наших дней. Понятие Бога как «высшей реальности» - доктрина христианской теологии. На деле это соединения не вполне соединимо: высшая реальность не обязана быть недвижимой. Уайтхед видит в таком соединении

---

<sup>71</sup> Whitehead A.N. Process and Reality. P. 342.

<sup>72</sup> Ibid.

«ошибку, которая привнесена в историю христианства и магометанства»<sup>73</sup>. «Когда, - пишет он, - западный мир получил христианство, то победил Цезарь, и мир получил текст западной теологии, изданный юристами Цезаря»<sup>74</sup>. Ясно, что Цезарь – синоним Запада. Кодекс Юстиниана и теология Юстиниана, по мысли Уайтхеда, – это два тома, выражающие *одно* движение человеческого духа. То видение смирения, которое произошло в Галилее, несомненно, «сверкнуло», считает он, но в официальных формулах христианской религии это получило тривиальное объяснение, сводящееся к тому, что иудеи внушали неверное представление о своем Мессии. Между тем в христианстве сохранилось глубочайшее идолопоклонство. Бог представлялся в образе египтянина, перса и римского императора. Более того, церковь придала Богу атрибуты, которые принадлежали исключительно Цезарю. Именно эти слова я могу подтвердить ссылкой на «Историческую библию» Гийара де Мулэна (XIV в.), начинающуюся словами: «В хоронах (храме) царя и повелителя...»

Действительно, во время формирования теистической (христианской) философии, завершившегося появлением магометанства, и после долгого сосуществования с римской цивилизацией появились, как пишет Уайтхед, «три напряжения мысли, которые - со множеством вариаций в деталях - представили Бога в образе имперского владыки, в персонифицированном образе моральной энергии и в образе высшего философского принципа»<sup>75</sup>. Эти образы ассоциируются соответственно с божественными цезарями, еврейскими пророками и Аристотелем. Но в христианстве, подчеркивает Уайтхед, есть мысль, не соответствующая упомянутым трем его истокам. В этой мысли нет акцента на властном правлении, на жестком морализаторстве или на неподвижном двигателе. Оно покоится на представленных элементах мира, сопряженных под воздействием любви; его целью является достижение царства не от мира сего. Любовь же не диктуется правилами, и она не является неподвижной, мало соотносительно с моралью. В будущем она не различима, а награду находит в непосредственном настоящем.

Что касается деистической проблемы, то, как считает Уайтхед, речь здесь идет не о доказательствах существования Бога, а изложения фактов, вступающих в конфронтацию с теоретическими системами, осложненного тем, что и бессистемное отношение к фактам не приводит к их прямому показу, и системы часто неадекватны.

---

<sup>73</sup> Ibid. P. 343.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ibid. P. 344.

Насколько я понимаю сказанное Уайтхедом, речь у него идет не о постановке проблемы, есть Бог или нет (так во всяком случае у Фомы Аквинского). Главное – это ведение самого доказательства. О существовании Бога чаще всего говорят на основании эффектов творения, то есть доказательства ведут «снизу», от существования единичных вещей. Уайтхед же полагает, что Бога нельзя толковать как некое исключение из метафизических принципов, призванное к тому, чтобы спасти сами эти принципы. Напротив, Бог – главная их иллюстрация, это тот пример, с которого надо вести все дальнейшие изъяснения.

Если рассматривать Его как изначальное, то Он предстает как безграничная реализация безграничной же потенциальности. С этой позиции Он существует не *прежде* творения, но *вместе с* творением. Он первый первый как начинающий. В этом смысле о нем и можно говорить как о «высшей реальности», но Он сразу двояко действующий: как начало и как – уже и тем самым – делающий дело, так что в абстракции он «не вполне актуален», скорее – концептуален. Концептуальные же ощутимости, те самые вышеупомянутые feelings, поскольку они интегрированы со сложными физическими ощущениями, лишены сознания собственных субъективных форм. Поэтому Богу не стоит приписывать ни полноты ощущений, ни сознания, хотя, безусловно, по смыслу изначальной актуальности, изначальной «схваченности» неясного ощущения вещей, здесь отчетлив порядок соотносимости вечных объектов и процесса творения: они «работают» в унисон, у них «общий характер начала и фундаментальной интуиции»<sup>76</sup>, то есть вечности и гибельности, вечности и временности. При таком взгляде Бог наполняется индивидуальными текучими исполнениями проходящего и производящегося эксперимента. В универсуме только один такой фактор – временный мир, идущий к своему совершенству через собственные рецепции, собственные реформации, воспринимаемыми как полнота первозданных видений-целей, являющихся основой порядка. Единство концептуальных действий – это свободный творческий акт, не препятствующий благодаря референции никакому частному ходу вещей. Бог и божественная мудрость на этом основании может быть выражена разными антитезами (чем не объяснение катафатической и апофатической теологий?) Например:

«Истинно утверждать, что Бог постоянен, а Мир текуч, как и наоборот: Мир постоянен, а Бог текуч.

---

<sup>76</sup> Ibid. P. 347.

Истинно утверждать, что Бог один, а Мир – множество, как и мир один, а Бог – множество.

Истинно утверждать, что в сравнении с миром Бог есть актуально особенный, как и в сравнении с Богом Мир есть актуально особенный.

Истинно утверждать, что Мир имманентен Богу, как и Бог имманентен Миру.

Истинно утверждать, что Бог трансцендентен Миру, как и Мир трансцендентен Богу.

Истинно утверждать, что Бог творит Мир, как и что мир творит Бога»<sup>77</sup>.

*Партикулярности* актуального мира предполагают *нечто*, пока *это нечто* предполагает *общий* метафизический характер креативного процесса. Цитата из «Метафизики» Аристотеля выражает некую аналогию этой линии мысли и некоторое отличие от нее: «А так как то, что и двигалось, и движет, занимает промежуточное положение, то есть нечто, что движет без двигавшего бытия, огно есть вечное бытие, субстанция и актуальность. И объект желания, и объект мысли движут на этом пути; они движут без двигавшего бытия. первичные предметы желания и мысли – то же самое. Ибо очевидное благо – это объект вожеления, а реальное благо – это первичный объект рационального желания. Но желать – имеет следствием убеждение скорее, чем следствием убеждения является желание; для мысли это – точка отсчета. И мысль двигалась объектом мысли, а одна из двух колонн (опор) оппозиций есть в самом себе объект мысли» (1072a 23 – 32).

Аристотель не проводил дистинкции между концептуальными и интеллектуальными ощущениями, которые одни только и образуют сознание и понимание. Уайтхед подчеркивает эту мысль Аристотеля, поскольку необходимо, чтобы «концептуальное, схваченное понимание» с его субъективной формой оценки конституировалось для «мысли», «мышления», «убеждения».

### **Природа Бога как выражение философии организма**

Собственно, рассмотрев первое действие Бога в мире, Уайтхед показал действие принципа конкретности, принципа, посредством которого инициируются определенные следствия или цели этого творения. Бог, по его мысли, есть и начало, и результат, конец. Он - предполагаемая актуальность концептуальных операций, происходящих «в унисон» со становлением любого другого креативного акта, вместе с которыми появляется реакция мира на Бога. Завершение (completion, сходно с

---

<sup>77</sup> Ibid. P. 347.

«комплектация») божественной природы в полноте физического ощущения происходит из объективации мира в Боге. С каждым новым творением Он проверяет, а проверяя, разделяет и использует свой актуальный мир; возрастающий массив творения объективирован в Боге как новый элемент в божественной объектификации (досл.: творении объектов) этого актуального мира. Концептуальная природа Бога неизменна вследствие необходимости его окончательной завершенности. Но его производимая природа есть следствие креативного продвижения мира.

Таким образом, природа Бога биполярна, как биполярны (двуосмысленны) все актуальные сущности. Он имеет *первозданную* природу и последующую, полученную в результате, в конце концов, *консеквентную* природу. Консеквентная природа Бога – осознанна, она есть реализация актуального мира в единстве его природы через трансформации его Мудрости. Первозданная природа концептуальна, консеквентная – вплетение Его физических ощутимоостей в Его первоначальные концепты. Одна сторона божественной природы конституируется его концептуальным опытом, который Уайтхед определяет как «первичный факт в мире, ограниченный не-актуальностью, которую он лишь предполагает»<sup>78</sup>. Поэтому он бесконечен, лишен всех отрицательных схватываний. Эта сторона природы свободна, полна, первична, вечна, актуально отсутствующая и бессознательная. Другая сторона «происходит» физическим опытом, производным от временного мира и оттого интегрируется с первозданной стороной. Она детерминирована, неполна, последовательна, «бессмертна», наполнена актуальным и сознательна. Его необходимую благодать выражает определение его консеквентной природы.

Концептуальный опыт может быть бесконечным, но поскольку он представляет физический эксперимент, он конечен. Актуальная целостность во временном мире должна быть понята как произведенная *физическим экспериментом*, в который включен процесс завершения, мотивированный результат. *Концептуальный же опыт* изначально произошел от Бога, Который тем самым может быть понят как производный от физического опыта, изначально производимого во временном мире.

---

<sup>78</sup> Ibid. P. 346.

