

Влияние Джона Андерсона на австралийскую философию 1930–1950 годов

М.Е. Богданова

*Курский государственный университет, кафедра философии
305000 г. Курск, ул. Радищева 33*

В статье освещаются взгляды Джона Андерсона, который, опираясь на опыт европейских мыслителей, создал свою философскую концепцию на территории Австралии и оказал колоссальное влияние на развитие философской и социальной мысли этой страны в 1930–1950 годы. Фигура этого мыслителя привлекает, прежде всего, тем, что его требование свободы было воспринято поколением молодых австралийцев как призыв к действию, и когда в 1950–1970 годах в Австралии на улицах царили беспорядки, активисты называли своим предтечей Джона Андерсона.

«Первый австралийский философ», как называли Джона Андерсона современники, был оригинальным мыслителем со своей системой эмпирического реализма (названного позднее «австралийским реализмом»). Его ранний радикализм, сочетавшийся с коммунизмом, борьба с церковью и защита свободы любви обеспечили ему общественную известность. Хотя на философию Андерсона повлияли идеи многих современников — Уильяма Джеймса, Джорджа Мора, Бертрانا Рассела, Самуэля Александера, марксизм, гегельянство, фрейдизм, — а также древнегреческая философия (в изложении Барнета), в особенности Гераклит, он не примкнул ни к одному философскому течению. Во всех интересовавших его доктринах он нашел близкие ему положения и построил, опираясь на них, собственную философскую концепцию. Андерсон оказывал влияние на все сферы интеллектуальной жизни Австралии более 30 лет, а затем и его ученики стали лидерами во многих общественных областях — политике, юриспруденции, журналистике и педагогике — на следующие 30 лет. «Многие из них сделали весомый вклад в своей области, но проблемы, рассматриваемые Андерсоном, не обернулись положительными достижениями, не принесли почестей или пользы для общества»¹. Ни один из воспитанников Андерсона не принял взгляды своего учителя, поэтому философия самого влиятельного академика и философа Австралии 1930-1960-х годов умерла вместе с ним. К сожалению, не существует работ, где полноценно изложено учение Джона Андерсона, ознакомиться с его мыслями можно только в разрозненных лекциях и журнальных статьях.

Джон Андерсон родился 1 ноября 1893 года в Шотландии, в семье школьного учителя Александра Андерсона. Отец был убежденным социалистом и антиклерикалистом, он оказал сильное влияние на взгляды и характер будущего философа. После окончания Академии Гамильтона Джон Андерсон поступает в университет Глазго, который все еще был храмом абсолютного идеализма, что противоречило его семейным традициям политического радикализма². Все же, в отличие от большинства студентов,

© М.Е. Богданова, 2009.

¹ Franklin J. Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia. Sidney: Macleay Press, 2003. P. 7.

² Passmore J. John Anderson and Twentieth Century Philosophy / Introduction to Studies in Empirical Philosophy. Sydney: Angus and Robertson, 1962. P. 12.

захваченных идеями реализма и поэтому с прохладцей относившихся к учебе в заведении, где витает дух идеализма, Андерсон не доводил свой критицизм до абсурда и считал, что и здесь он получит знания. Во время обучения в университете у Андерсона обнаружилось замечательные способности к физике и математике, к философии же он обратился ближе к выпуску из университета. Курс математики в то время вел Джордж Гибсон, сторонник традиционного шотландского математического консерватизма, а преподавателем Андерсона в области философии был Генри Джонс¹ (1852–1922), автор таких книг, как «Браунинг как философский и религиозный учитель» (1891), «Вопрошающая вера» («A Faith that Enquires», 1922), «Идеализм как практическое мировоззрение» (1909). «Он [Генри Джонс] был увлеченным и наделенным даром красноречия учителем, валлийцем по происхождению. Он до конца своих дней следовал завету гегельянства против “новых”, называя они себя сторонниками “абсолюта” или идеалистами-“персоналистами”. Его наиболее важной полемической работой была книга “Критическое исследование философии Лотца” (“Critical Examination of Lotze’s Philosophy”)². Тема религии проходит практически через все работы преподавателя Андерсона, главной в этом отношении можно назвать книгу «Вопрошающая вера», которая является «интерпретацией религиозной философии в рамках идеализма»³. Другим учителем философии у Андерсона был Роберт Латта, профессор моральной философии, соавтор хорошо известного учебника по логике⁴. Оба преподавателя оказали влияние на развитие дальнейших философских взглядов Джона Андерсона: он создал свою систему логики и всегда принимал активное участие в дискуссиях о религии. Большое значение сам Андерсон придавал лекциям Самуэля Александра (1916–1918), позднее опубликованным под названием «Пространство, время и божество»⁵. Эти лекции называют «самым всесторонним и систематическим трактатом, появившимся к тому времени в XX столетии»⁶. Кроме того, он с интересом относился к самому философу. «Молодой человек [Андерсон] любил приветливого и заботливого Александра и много дискутировал с ним...»⁷. Юный Андерсон был очень заинтересован главной идеей лекций: Александр, начиная с идеалистической идеи Канта о том, что время и пространство есть формы интуиции и что вещи в себе познать невозможно, приходил к реалистическому опровержению этой мысли, утверждая, что пространство и время есть формы бытия. Особенное отношение к этим лекциям чувствовалось даже спустя годы, когда Андерсон уже сам преподавал:

Александр сильно взволновал философское воображение Андерсона; те, кто слышал его лекции по Александру, чувствовали, что они исходили из самого сердца философии Андерсона⁸.

¹ О Джонсе см.: Hetherington H.J.W. The Life And Letters Of Sir Henry Jones Professor Of Moral Philosophy In The University Of Glasgow. Glasgow: Hodder & Stoughton, 1924.

² Пассмор Дж. 100 лет философии. Пер. с англ. А.М. Руткевича. М.: Прогресс-Традиция, 1998. С. 415.

³ Eugene W. Lyman. Review: The Gifford Lectures for the Years 1920 and 1921 by Henry Jones // The Journal of Religion. 1923. Vol. 3. № 5. P. 537.

⁴ Macbeath A., Latta R. The Elements of Logic. Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.

⁵ Alexander S. Space, Time, and Deity: Gifford Lectures, 1916–1918. London: Thoemmes Press, 1990.

⁶ Wright W.K. A History of Modern Philosophy. N.Y.: Macmillan, 1941. P. 578.

⁷ Kennedy B. A. A Passion to Oppose; John Anderson. Melbourne: Melbourne University Publishing, 1995. P. 48.

⁸ Passmore J. John Anderson and Twentieth Century Philosophy // Introduction to Studies in Empirical Philosophy. Sydney: Sydney University Press, 1962. P. 12–13.

После окончания университета в 1917 году Джон Андерсон отправился в Кардифф и работал там учителем около полутора лет, по 1919 год, затем он читал лекции в своей альма-матер до 1920 года. В 1920 году он переводится в университет Эдинбурга под руководство Норманна Кемпа Смита (1872–1958), профессора логики и метафизики, оказавшего значительное влияние на Андерсона. К главным работам Кемпа Смита можно отнести «Введение к идеалистической теории знания» («Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge», 1924), «Диалоги о естественной религии» («Dialogues Concerning Natural Religion», 1935), «Философия Дэвида Юма» («The Philosophy of David Hume», 1941). В 1919–1921 гг. в Шотландии велись жаркие дебаты на тему образования в послевоенном мире. В этой полемике между университетами позиция Андерсона была близка ко взглядам Джона Барнета и Нормана Кемпа Смита, предлагавших разные программы по восстановлению роли науки в обществе и повышению качества знаний среди студентов. Если Бенет, профессор университета Сент-Эндрюс, со своей программой по наделению философии статусом науки, связывающей гуманитарные и точные дисциплины, потерпел неудачу в дебатах, то убеждения Нормана Смита в отношении необходимости изменения роли современной науки (налаживание связей между учеными и обществом в целом), важности личного участия профессоров в преподавании наук в целях сохранения уровня знаний (в это время в стране широко распространялся «вид апокалиптической версии марксизма, запомнившийся больше своим энтузиазмом, нежели интеллектуальным уровнем»¹) были приняты во внимание. Джон Барнет не оказал на Андерсона никакого значительного влияния, а вот неокальвинистские идеи Нормана Смита о первородном грехе были им восприняты и в дальнейшем секуляризированы в нескептической форме². Однако уход Джона Барнета с поста декана в 1921 году значительно повлиял на развитие событий в университетской среде в Шотландии в целом и на решение Андерсона покинуть родину. Университет Сент-Эндрюс, поддерживаемый университетом Глазго, альма-матер Джона Андерсона, вступил в жесткую полемику с университетом Эдинбурга, защищая шотландские философские традиции, в то время как большинство образовательных учреждений Шотландии уже воспринимало их как «стесняющий пережиток».

В итоге эти споры превратились в «арьергардные действия, инициируемые университетом Глазго и исходившие от другого близкого Андерсону профессора — Джорджа Гибсона»³. Там еще сохраняли веру в греческую геометрию, не только вдохновившую шую Андерсона на эмпирический взгляд на математику, выраженный в работе 1927 года «Эмпиризм», но и служившую основанием для попытки восстановления привилегированного положения логики Аристотеля профессором Андерсоном. Когда дебаты затихли, Джордж Гибсон объединил узкий круг людей, продолжающих поддерживать связь математики с философией и другими общественными науками, социальными дисциплинами и техникой. Не отрицая больше позиции Эдинбургского университета, Гибсон, как позднее и Андерсон, продолжает поддерживать Евклидову традицию в математике как родоначальницу современного анализа, а в более широком рассмотрении — основу использования математики и в науке, и в промышленности. В 1926 году, когда профессор Гибсон читал доклад перед Математическим обществом, выяснилось, что его точка зрения, поддерживаемая и Джоном Андерсоном, воспринимается уже за пределами современной науки. Поэтому в 1927 году Андерсон принимает решение уехать из Шотландии

¹ Davie G. John Anderson in Scotland // Quadrant. 1977. July. P. 57.

² Ibid. P. 55.

³ Ibid. P. 57.

туда, где он сможет найти простор для размышлений и выражения мысли, где восстанавит традиции своей родины. Однако, как отметил Дэвид Стоув, уважение к собеседнику — скорее английское, чем шотландское достоинство¹, и хотя сам Андерсон пострадал от этого на родине, в Австралии он будет вести себя как настоящий шотландец.

Когда в 1926 году руководство университета Сиднея получило два заявления на пустующую должность профессора философии, выбор был сделан в пользу шотландского философа Джона Андерсона, поскольку к этому времени у него уже было две статьи по философии сознания, книга по логике и сознанию и весьма положительные рекомендации от двух ведущих шотландских профессоров. Ходили слухи, что такие блестящие рекомендации были даны Андерсону только для того, чтобы он как можно быстрее удалился из Шотландии, и тем не менее, Андерсон был принят в штат и получил полную свободу действий. Вероятно, первоначально новый профессор не был воспринят своими коллегами всерьез². Мощь его влияния они ощутили только через несколько лет, обнаруживая, что его идеи находят отражение в поведении и мыслях студентов. Набрав в первые годы работы достаточно способных учеников — Джона Пассмора, Джона Маки, Пертца Партриджа и др., — новый преподаватель быстро распространил свое влияние на большую часть студентов. Несмотря на абсолютную серьезность его общественных позиций и выступлений, Андерсон обладал непревзойденным чувством юмора, за что полюбился многим студентам. В университете он выполнял три функции: преподавателя, критика и полемиста³. Он заработал такую популярность и благодаря своей репутации разрушителя традиций; даже основные области его интересов не были академическими, а охватывали литературу, политику, социальную и религиозную жизнь. «Что касается студентов, Андерсон утверждал, что моральные принципы критицизма должны прекратить современные разговоры о его “развращенности”. Если слово “развращенность” означает отход части студентов от традиционных взглядов, то задача университета развращать молодежь»⁴. К тому же, он не раз осуждался парламентом Нового Южного Уэльса, сенатом Сиднейского университета, англиканской и католической церковью. Фигура Джона Андерсона вызывала трепет среди австралийской молодежи, начиная с того, как он выглядел, и заканчивая тем, чему он учил. Вот слова некоторых бывших студентов, выражающие реакцию основной массы учащихся на личность Андерсона:

У тех из нас, кто учился с ним (а позднее работал с ним), было ощущение, что мы связаны с мыслителем, занятым работой над созданием впечатляющей интеллектуальной конструкции... И приближенные ученики могли созерцать этот амбициозный проект... они могли непосредственно наблюдать, что такое интеллектуальное творчество⁵.

Когда я впервые приехал в университет, я увидел Андерсона... кто-то описывал мне его как шотландского радикала, главного университетского мятежника, известного атеиста, еще недавно бывшего коммунистом... Андерсон казался самой влиятельной

¹ Stove D. The Force of Intellect // Quadrant. 1977. July. P. 45.

² Townsend A. Anderson and Andersonianism. Публикация этой статьи планируется в сборнике университета Монаш «Companion to Philosophy in Australasia» в 2010 г.

³ O'Neil W.M. Anderson, John (1893–1962) / Australian Dictionary of Biography. Vol. 7. Melbourne: Melbourne University Press, 1979. P. 56–59.

⁴ Walker A.R. Public controversies and academic freedom // Dialectic. Newcastle University. 1987. № 30. P. 19.

⁵ Partridge P.H. Anderson as an Educator // The Australian Highway: Journal of the Workers' Educational Association. 1958. September. P. 49–52.

фигурой в университете. Когда он прошел мимо, меня покорило, и волосы стали дыбом. Ему было около 40, очень высокий, сутулый, долговязый... в коричневом костюме и зеленой шляпе с завернутым краем, как всегда мрачный, со своей трубкой, торчащей в зубах... Я горел желанием с ним познакомиться¹.

Он повел нас к горизонтам, которые как потрясли, так и очаровали меня... Я еще не был готов к восприятию дерзости Андерсона в полной мере. Мир быстро шел под откос...².

Андерсон убеждал своих студентов подвергать любую теорию самой жесткой критике, «он также учил нас проверять себя, объективное противопоставлять субъективному, прошлое — настоящему...»³. Соглашаясь с Мэтью Арнольдом, он говорил, что, если вы хотите увидеть вещи такими, какие они есть на самом деле, вы должны устранить себя. Андерсон предупреждал своих студентов: «...Культурная жизнь, жизнь критики и исследования — это жизнь в борьбе, инициатива и её последствия непредсказуемы и небезопасны, жизнь со знанием, что нет гарантий справедливости и успеха, что твоя задача — постоянный протест, критика и самокритика, а награда за это — общественная и политическая враждебность и изоляция»⁴. Культурная жизнь и образование не ставят перед собой задачи поиска абсолютной уверенности в чем-то или признания в обществе. Желание безопасности и успеха австралийский философ называл отличительной чертой мещанского, рабского менталитета.

Как и Сократ, Андерсон учил нас ценить критическое понимание, а не субъективное впечатление, борьбу, а не усовершенствование, превосходство, а не равенство, творчество, а не обеспечение материальной, социальной или психологической безопасности⁵.

Но было в критике андерсоновской школы, по словам Дональда Хорна, что-то сухое и жесткое. Джон Андерсон в течение всей своей жизни работал с молодежью, у него выработалось оригинальное представление об университетском образовании, выраженное в статье «Сократ как учитель»⁶. В единственной его работе по теории образования нет никаких практических указаний, она целиком посвящена личности Сократа, при этом автор явно восхищается античным мудрецом и находит в его методе поиска противоречий и критике основу и для современного образования.

Сократ не отрицает, но даже торжествует в связи с тем фактом, что он своим примером и наставлениями стремился внушить дух критицизма, поощрить пересмотр устоявшихся мнений и традиций...

Образование, по Сократу, начинается там, где ум обнаруживает необходимость в критицизме, неуверенность в принципах, в рамках которых он существует... Чтобы увидеть всю силу критицизма, мы можем заменить Афины на Австралию, и представить, как Сократ говорит: «Вы думаете, есть какое-то достоинство в том, чтобы быть австралийцем, и добрый австралиец лучше, чем добрый грек или итальянец, но то, что вы называете “добротой”, всего лишь ваше собственное невежество»...⁷.

¹ Home D.R. The Education of Young Donald. 2nd ed. Ringwood: Penguin Books, 1988. P. 173–174.

² Coleman P. Memoirs of a Slow Lerner. Sydney: Angus & Robertson, 1994. P. 40.

³ Kamenka E. On Education // Quadrant. 1977. July. P. 49.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Anderson J. Socrates as an Educator. Studies in Empirical Philosophy Sydney. Sydney: Angus and Robertson, 1962. P. 203–213.

⁷ Ibid. P. 206–207.

У австралийского философа не было какой-либо теории образования, он освещал свои взгляды на образование в лекциях по философии. Андерсон считал, что обучение не должно заканчиваться на выходе из университета, академики, в свою очередь, не должны причислять себя к высшей касте и запирают знания в своих кабинетах. Джон Андерсон критиковал валлунтаристские теории образования, говорящие, что оно стоит вне общества, а также их заявления о возможности подчинения образования религии, патриотическим и солидаристическим догматам, идеологиям и иллюзиям, практическим целям, обслуживанию общества или производства, абстрактным, личностным или беспорядочным концепциям. Образование, по Андерсону, это введение в культуру, которое поможет ставшему взрослым человеку сориентироваться в мире. В этой связи он не принимал утилитаристский подход к образованию: «он отклонял представление, что образование существует для чего-либо, а не есть самопроизвольная и самодостаточная деятельность со своим внутренним порядком и традициями...»¹. К концу жизни Андерсон выражал тоску по былому образованию, философ считал, что классик, оказавшись в нашей действительности, подумал бы, что мы приближаемся к варварству и что наша цивилизация близка к краху:

Концентрация на достижении чьих-то целей, удовлетворенности «годностью» или «пригодностью для поступления куда-то», сейчас более явна и влиятельна в общественной жизни, чем во времена Арнольда, и она проникает все глубже и глубже в образование, распространяя дрянные мысли и небрежный язык под маской социального равенства, усовершенствования и других «неадекватных идеалов», которые содержат все меньше и меньше критической мысли... функция образования в наши дни заключается по существу в преобразовании черни в мешан².

Цели образования Андерсон видел в «оценке предметов, нахождении ответа на вопрос “почему” и, таким образом, замене мнения знанием».³ Обучение, по мнению австралийца, — это строго структурированный процесс, требующий ученичества, постоянной работы над исследованием, добычи информации, построения из простого сложного. Образовательный процесс также требует приобретения навыков в литературе и лингвистике, истории и философии. Он не считал, что мозг человека — *tabula rasa*, поэтому к результатам своих студентов он подходил со строгой критикой. Однако Джон Андерсон понимал, что философия, культура, образование и наука вообще представляют собой достаточно специфический интерес, который никогда не привлечет к себе даже большинство. «Очевидно, что образование... с одной стороны, никогда в полной мере не будет деятельностью “образовательных” учреждений и, с другой стороны, активно распространяется за его пределами»⁴. Сами образовательные учреждения для австралийского философа — это «поле битвы между либеральностью и ограниченностью, между космополитизмом и патриотизмом...»⁵. Это противоречие выливается в конфликт между классицизмом и утилитаризмом как двух точек зрения на

¹ Kamenka E. On Education // *Quadrant*. 1977. July. P. 50.

² Anderson J. *Classicism*. in *Empirical Philosophy*. Sydney, 1962. P. 191.

³ Anderson J. *Socrates as an Educator*. *Studies in Empirical Philosophy*. P. 207.

⁴ Anderson J. *Education and Practicality* // *Australian Journal of Psychology and Philosophy*. 1994. Vol. 22. P. 110–111.

⁵ *Ibid.* P. 109–110.

культуру. Андерсон, таким образом, видел и критиковал тенденции в образовательном процессе, ставящие практические цели выше теоретических.

Своих воспитанников Андерсон, следуя за Сократом, приучал к критичному отношению ко всему, что касается науки и общественной жизни:

Работа академического мыслителя заключается в критицизме; какой бы ни была область его исследования, развитие его независимых взглядов приведет к конфликту с устоявшимися мнениями и общественными отношениями на публичной сцене, а не только в кругу его товарищей-профессионалов¹.

И спустя много столетий Джон Андерсон получил тот же результат — он был обвинен в разложении молодежи.

Австралийский философ организовал одно за другим два молодежных объединения — «Общество Свободомыслия», существовавшее с 1931 по 1951 годы, и «Либертарианское общество», созданное в 1952 году, — но впоследствии Андерсон своим решением закрыл их, поскольку его члены отклонились от андерсоновства, стали выходить из-под его контроля и превращались в массовое и стихийное движение, получившее вскоре название «Сиднейский Толчок». Андерсон отрицал, что имеет какое-либо отношение к этой организации, творящей беспорядки на улицах, поскольку его философия, прежде всего, существовала на строго научных основаниях, опираясь на этику, политику, логику и метафизику, о которых молодые бунтари даже не подозревали. Если говорить о его работе как декана факультета, важно отметить, что он впервые назначил женщину-лектора в Сиднейский университет, что, конечно, не прошло без общественного осуждения.

Андерсон, продолжая борьбу некоторых австралийских философов конца XIX — начала XX века, часто выступал с критикой участия церкви в светском образовании, за что его неоднократно порицали представители духовенства католической и англиканской церквей. Для него академическая свобода ассоциировалась прежде всего с возможностью свободной мысли и неограниченной критики. В 1943 году Андерсон произнес одну из самых дерзких публичных речей, впоследствии названную «Религия в образовании». Обществу необходимо только светское образование, а религия не является его частью, скорее это нечто противоположное ему — она ограничивает возможность критики и область исследования вместо того, чтобы расширять их. Философ глубоко возмущался студентами, которые, не успев поступить в университет, уже вступают в религиозные общества; они поступают так, «чтобы уберечь себя от изучения чего бы то ни было»². Выступление «Религия в образовании» породило публичные споры, главным оппонентом Андерсона в этом вопросе был Дональд Макдональд, занимавший прежде место профессора в университете Глазго. По словам Джеймса Франклина, этот спор проходил не между духовенством и философами, как может показаться на первый взгляд, а между старой школой идеализма и реализмом, и завершился победой последнего. В результате свобода слова в университетах была завоевана, и «ни Андерсон, ни кто-либо еще в этой связи не хотел идти дальше, чем Андерсон уже зашел»³.

¹ Anderson J. The place of the academic in the modern society. Education and Inquiry. Ed. D.Z. Phillips. Oxford: Blackwell, 1980. P. 214.

² Anderson J. Letter to Honi Soit 2/7/1942.

³ Franklin J. Corrupting the Youth: A History of Philosophy in Australia. Sidney: Macleay Press. 2003. P. 22.

Не только антиклерикальные выступления создали Джону Андерсону славу мятежника и бунтаря. По приезде в Австралию в 1927 году философ сразу стал неофициальным членом Коммунистической партии Австралии, где его наделили статусом «теоретического советника». Он высоко ценил вклад Маркса в наши знания о законах социальной жизни: «Концепция истории как борьбы одновременно является и либеральной, и научной частью марксизма» («The Servile State», 1943). «У Андерсона никогда не было времени для того, чтобы разобраться в гегельянской диалектике, искаженной Марксом как философия, или в марксистской политической теории, но изначально он проявлял симпатию к некоторым аспектам марксистских политических целей»¹. В течение некоторого времени Андерсон пишет статьи для коммунистических органов, но уже тогда он замечает, что политика партии не совсем отражает его представления о свободе. Андерсон не принимал никаких экономических мотиваций революции, для него высшими ценностями в ней были мораль и правда, способные привести к заветной свободе. Глядя на Советский Союз, проникнув в суть марксистской идеологии, Андерсон решает для себя, что она не выполняет своих обещаний. С усилением власти Сталина СССР прекращает непосредственные отношения с Коммунистическими партиями других стран, производится замена лидеров партии. Андерсон принимает изменения, но пишет статью о том, что такой страх перед спонтанностью напоминает скорее бюрократов, нежели революционеров, после чего Коммунистическая партия порывает отношения с философом. Андерсон некоторое время после этого работал с троцкистами, принимавшими всех «отвергнутых» партий, но, переосмыслив марксистские идеи в целом, австралийский философ одним из первых в мире стал утверждать, что коммунистические идеалы в принципе ложны. Самая смелая его антикоммунистическая статья «Государство рабов» (1943) показывает, как изменилась андерсоновская интерпретация марксизма:

Даже если используется слово «свобода», «свобода от нужды» и «свобода от страха» являются лишь *достатком* и *средством защиты*, характерными для рабского менталитета... И люди, желающие быть обеспеченными «достатком», окажутся проигравшими, доверив Государству определять достаток, а не предприняв собственные организованные усилия для обеспечения необходимого... Но второй и более важный аргумент состоит в том, что поиск безопасности и достатка является сам по себе мелкой целью, что установление высокого уровня культуры зависит от существования множества движений, рискующих в социальной борьбе вместо того, чтобы иметь свои место и средства, отведенные им в соответствии со всеобщим мнением².

Мыслитель уходит от марксистской идеи классовой борьбы, заявляя, что кроме классов в обществе существуют и такие институты, как церковь, профсоюзы, в конце концов, государство, которые не вписываются в теорию классов Маркса. Андерсон возражает марксизму и в отношении общественных интересов: их не только нельзя ощутить, но их просто-напросто не существует. Австралийский философ критикует саму идею равных возможностей для всех, предоставляемых государством, называя такие идеи маскировкой под филантропическими желаниями общественных интересов, когда последних просто-напросто не существует. К тому же, он отрицательно относился к обещаниям о реализации социализма в далеком будущем, а также к монизму и уто-

¹ O'Neil W. M. Anderson, John (1893–1962). P. 56–59.

² Anderson J. The Servile State // Australian Journal of Psychology and Philosophy. 1943. № 21. P. 115–132.

пизму марксизма. Философ прибегает к критике солидаризма — представления о том, что у всех членов общества единые интересы, — пренебрегающего, по мысли Андерсона, «фактом социального разнообразия и социального конфликта, то есть фактом социального плюрализма»¹. До конца жизни философ выступал с жесткой критикой марксизма (вплоть до требования запрета Коммунистической партии в Австралии) как опаснейшей утопической угрозы. Дальнейшую его политическую позицию можно назвать либеральной, хотя некоторые считали ее консервативной. Андерсон приходит к представлению об общественных институтах как способе сотрудничества членов общества: социальные учреждения, согласно Андерсону, являются центрами коммуникации. Один из учеников Андерсона так описал его взгляды последних 20 лет жизни на общество:

...Общество — это комплекс движений, которые и сотрудничают, и конкурируют; оно не имеет никакой социальной цели, но при этом его нельзя свести к отдельным участникам. И все вещи имеют свои причины для постоянной работы².

Ещё один его ученик — Раш Рис — так передал мысль Андерсона:

Если бы не было альтернативных образов жизни, если бы не было конфликтующих течений, то не было бы общества, известного нам. Любой образ жизни социален. Соответственно, он вовлечен во взаимодействие и противостояние с другими³.

Социальные позиции Андерсона опираются на его концепцию философии истории, высказанную им в связи с критикой положения Гегеля, что любое историческое событие должно иметь логическое обоснование. Сам Андерсон, напротив, полностью отклоняет концепцию тотальной системы:

Мы должны признать *случай*, то есть факт, что нет формулы, нет «принципа», распространяющегося на все вещи; что не существует цельности или системы вещей⁴.

Важно отметить, что, хотя для австралийского философа существуют исторические события, определяемые временем и пространством, для него не существует истории как процесса. Он настаивает на «необходимости отказа от вульгарной оптимистической доктрины прогресса и отрицает то, что вещи, в том числе философия, могут регрессировать»⁵.

Такой взгляд на общество и его историю прямо вытекает из его онтологических представлений. В его метафизике находит отражение позиция Гераклита, признающего только один возможный способ бытия. Это означает, что нет никакого высшего бытия, других уровней реальности, таким образом, он говорит об одинаковости восприятия. Мыслитель считает, что реальность до конца не постижима, и, как Бэкон, Локк и Юм, видит в опыте единственную возможность для познания окружающей действительности. Он отклоняет те способы познания, которые обещают привести нас к пониманию трансцендентального; такие концепции он осуждает как метафизические. Для Андерсона вера может быть оправдана только другой верой; утверждение одного факта возможно только через утверждение другого факта. «Не существует априорного опыта так

¹ Baker R. Australian Realism: The Systematic Philosophy of John Anderson. P. 127.

² Mackie J.L. The Philosophy of John Anderson // Australian Journal of Philosophy. 1962. № 40. P. 265–266.

³ Rees R. Without answer. L.: Routledge and Kegan Paul, 1969.

⁴ Anderson J. The Place of Hegel in the History of Philosophy. Studies in Empirical Philosophy. P. 66.

⁵ Ibid. P. 71.

же, как и не существует формы знания выше, чем опирающаяся на имеющее место»¹. Андерсон не придерживается классического эмпиризма, а даже в некоторой степени критикует его. Работы классических английских эмпириков для него носят «очень слабый эмпирический характер». Он придерживается мнения, что опыт — это не только исходный материал для исследования, «изолированные факты», но именно опыт должен восприниматься как всеобъемлющая основа для всякого познания. Вслед за Уильямом Джеймсом Андерсон осуждает «порочный интеллектуализм» (так Джеймс называет интеллектуальный идеализм). Относительно научных методов Джон Андерсон в статье «Эмпиризм» говорит, что нет ничего несомненного, поэтому любая наука должна основываться на наблюдениях и экспериментах. На примере геометрии это звучит так:

...Если геометрическая теорема... противоречит физическим наблюдениям, мы скорее должны поднять вопрос о теореме, чем отвергнуть наблюдения².

Андерсон увидел в доктрине Гераклита «три основных идеи: процесса, напряженности и сложности»³, он называл Гераклита предвестником реализма, позитивизма и критиком нормативизма. Под влиянием Александра он дополняет мысль Гераклита: «все события и ситуации находятся в единственном времени и пространстве»⁴, то есть существует единственная пространственно-временная реальность. Пространство и время субституируют бытие, они «играют ту же роль в философии Андерсона, что Абсолютный Дух в гегельянстве»⁵, но они не делают вещи самими собой. Никакое бытие не абсолютно, поэтому делимо до бесконечности. Андерсон утверждает, что теория о существовании простейшего (simples) опровергает сама себя: она заявляет, что комплексы (факты) построены из простейших, но этого не может быть, потому что любой предмет — это не только совокупность его составляющих, это нечто большее, обладающее особыми характеристиками, не совпадающими с характеристиками его составляющих, взятых вместе. Рассуждая таким образом, философ приходит к выводу о неделимости реальности и необходимости восприятия ее как единого целого, выраженному в его поздней работе «Эмпиризм и Логика» (1962). «Все целостное в то же время является всего лишь частью более обширной целостности. Это приводит к исключительно бескомпромиссному плюрализму»⁶. Подлинный эмпиризм в таком случае, говорит Андерсон, позволяет видеть единое как множественное, а множество — как единое. В своей философии мыслитель представляет сознание как комплекс тенденций и импульсов, чем-то напоминающих человеческое общество. В свете такого понимания вопроса он отчасти соглашается с фрейдистским толкованием сознания, подчеркивая важность того, что Фрейд наконец оспаривает классическую концепцию сознания.

Любое событие, по Андерсону, определено необходимыми и достаточными условиями его осуществления. В этой связи он отклоняет понятие свободной воли, подразумевая под таковой абсолютно независимое принятие решения, необусловленный выбор. Но развитие субъекта зависит не только от его природы, но, прежде всего, от

¹ John Passmore, John Anderson and Twentieth Century Philosophy, introduction to Studies in Empirical. P. 12–13.

² Anderson J. Empiricism. Studies in Empirical Philosophy. Sydney: Angus and Robertson, 1962. P. 20.

³ Helu I.F. Anderson, Heraclitus and Social Science // Australian Journal of Anthropology. 1992. Vol. 3. № 1, 2. P. 24.

⁴ Armstrong D.M. On Metaphysics // Quadrant. 1977. July. P. 65.

⁵ Passmore J. Anderson as a Systematic Philosopher // Quadrant. 1977. June. P. 50.

⁶ Armstrong D.M. On Metaphysics. P. 66.

внешних условий, определяемых отношениями и качествами. Отношения (взаимодействия) протекают во времени и пространстве и не имеют завершения, поскольку являются неотъемлемой частью бытия; качества необходимо отличать от частей целого и понимать как его определяемые свойства. Эти категории чрезвычайно важны для понимания генеалогии мысли Джона Андерсона, поскольку отсылают нас к представителям реализма XX века Уильяму Джеймсу (в частности, его книге «Радикальный эмпиризм») и Берtrandу Расселу. Однако в философии Андерсона трудно обнаружить точное обоснование различия качества и отношения, единственная его опора в этом случае — дискурс, «дающий нам наилучшее возможное руководство, не исключено, что единственно возможное руководство, к природе реальности»¹. Таким образом, дать верное представление о реальности могут только суждения, разделяемые Андерсоном на истинные и ложные. Мыслитель предлагает следующее доказательство истинности суждения:

...Ложное суждение нельзя отождествить с ситуацией таким же образом, как истинное суждение².

Он говорит, что реальность пропозициональна по форме, таким образом, мы можем определить ее через формы суждения. Австралийский философ не использовал в своих работах слов «онтологический» или «метафизический», стараясь понять действительность посредством логики. Возвращаясь к доказательству истинности суждения, добавим, что суждение истинно, по Андерсону, если оно отражает субъект, реально существовавший (или существующий) во времени и пространстве; субъекты в других обстоятельствах невыразимы. Логика австралийца отличается от широко известной логики Рассела тем, что Андерсон видел возможным поднятие единственной проблемы в суждении, тогда как Рассел вводил в него дополнительное отношение. Кстати заметим, что отношение Андерсона к логическим позитивистам вообще носило неявно негативный характер, поскольку Андерсон считал достойными внимания прежде всего историко-критические исследования, которых большинство позитивистов не имело, к тому же мыслитель не признавал позитивистского принципа верификации, поэтому «некоторые из его учеников обратили свою критику к таким авторам, как Маркс или Дюркгейм, Вебер или Фейербах»³, оказавшись, в конце концов, оторванными от «джунглей современной философии».

Любая область философии, разработанная Джоном Андерсоном, опирается на реалистические представления. Таким же образом, и его эстетическая позиция содержит элементы реализма и эмпиризма. Как и в других областях философии, в эстетике Джон Андерсон занимал четкую и довольно критичную позицию. Прежде всего отметим, что под эстетикой он понимал «теорию прекрасного, то есть определенную разновидность структуры, обнаруживаемую в некоторых произведениях искусства и других естественных объектах»⁴. Предметы чаще называют прекрасными в соответствии с их внешними свойствами, но они обладают и внутренними качествами, и красота — одно из них. В изучении таких качеств, по мнению Андерсона, и заключается задача эстетики. Искусство, согласно австралийскому мыслителю, касается не того, для чего существ-

¹ Ibid. P. 67.

² Ibid. P. 67.

³ Passmore J. Anderson as a Systematic Philosopher. P. 49.

⁴ Rose T. On Literature // Quadrant. 1977. July. P. 58.

вует вещь или как она существует, а заключается в том, чтобы рассмотреть, чем на самом деле является вещь в мире, где всё имеет свою цену и назначение.

Свою позицию по вопросам прекрасного Андерсон обозначил как реалистическую и классицистскую, добавляя при этом, что сами термины он использует в несколько ином, нестандартном смысле.

Называя свою позицию «реалистической», он не сравнивает себя с теми, кто считает себя психологическими или социальными реалистами, а обращает внимание на независимость произведений искусства и возможность их познания в рамках их понятий¹.

Оригинально переосмыслив слово «классицизм», австралийский философ классицистским называет произведение, дающее адекватное представление и развитие темы, при этом никакого значения для него не имеет единство времени, места и действия. Следуя своим принципам, в эстетике Андерсон находил совершенно необходимой критику, предлагая её реконструкцию. Такая позиция внешне выражается в конфронтации с другими эстетическими течениями и их представлениях о способах выражения прекрасного. Прежде всего, Андерсон критиковал идеализм, как субъективный, так и абсолютный, и все опирающиеся на него эстетические направления. Любое произведение искусства должно ссылаться, согласно Андерсону, на реально существующие предметы и ситуации, а идеализм заставляет человека верить в некий сверхреальный мир, превращая искусство в порождение фантазии. Именно потому, что он в своей теории отбирал у людей поле для воображения, по мнению Тома Роуза, многие современники не поддерживали позицию Андерсона, хотя и не критиковали ее.

Эстетика имела большое значение для Джона Андерсона — в ней в полной мере выражается мироощущение мыслителя, развитое им в остальных разделах философии. По его мнению, чтобы опровергнуть некий эстетический взгляд с помощью философского, нужно еще доказать, что данное мнение в эстетике нуждается или включает в себя философскую позицию, а философское положение дискредитировать с помощью этического легко, и в этом случае поборники философского взгляда должны еще поискать средства доказательства. При этом Андерсон утверждает, что никакие другие доказательства невозможны, потому что изучение предмета в эстетике ничем не отличается от его исследования в других науках, что исключает всякие противоречащие эстетическим положения. Это служит ещё одним доказательством теории Андерсона о некорректности применения субъективных методов в эстетике.

Критику искусства (в частности, литературы) он видит возможной только в рамках философии, так как «литературный критик вынужден обращаться к вопросам формы и структуры... являющимся основными в логике»². Логика здесь рассматривается Андерсоном не как формальное исчисление, а как подход к семантике, общей онтологии, где каждый реальный предмет поднимает реальную проблему, а каждая проблема имеет реальное решение.

Методологическая формулировка онтологического принципа, играющая важную роль в его эмпиризме звучит следующим образом: для каждого различия существует другое различие, необходимое и достаточное³.

¹ Ibid.

² Anderson O. *Classicism. Studies in Empirical Philosophy*. Sidney, 1962. P. 191.

³ Rose T. *On Literature*. P. 61.

Требованиями логики в отношении литературного произведения, по мнению Андерсона, должны стать уместность, адекватность, последовательность и ясность.

Статьи мыслителя, каким-либо образом касающиеся эстетики, дают полное представление о его позиции — «Некоторые вопросы эстетики» (1931), «Романтизм и Классицизм» (1934), «Истинный вагнерианец» (1935), «Литературная критика» (1935), «Комик» (1936), «Искусство и мораль» (1941), а также некоторые неопубликованные работы, упоминаемые в статье «О литературе» Томом Роузом¹.

Большую часть своих работ он посвятил критике состоящих, по его мнению, в близких отношениях с идеализмом таких эстетических направлений, как романтизм, экспрессионизм, репрезентативизм и конвенционализм. Он обнаруживает абсурдность разговора об эстетике как независимом направлении в рамках этих течений в искусстве, потому что они утверждают, в конечном счете, что красота — это дело вкуса каждого человека, что приводит к уничтожению эстетики как таковой. Эта наука не может существовать, не имея неких всеобщих понятий о прекрасном. Основанием для оценки любого художественного произведения с точки зрения эстетики Андерсон предлагает считать объективную реальность, а степень эстетичности его определять пропорционально степени правдивости отражения реальных событий и явлений.

Стоя на этих позициях, он показывает противоречивость экспрессионизма как течения, близкого субъективному идеализму. Произведение автора, работающего в этом направлении, подразумевает под собой, что зритель для получения полноценного впечатления от творения должен ощутить те же эмоции, которые испытывал его создатель. Но это условие исключает возможность независимого рассмотрения произведения, что приводит к бессмысленности искусства. Тем самым Андерсон доказывает, что экспрессионизм не может не опираться на реальную действительность, сводя его принципы к абсурду. Слабое место конвенционализма, в основе которого также лежит субъективный идеализм, пытающийся отличить правду от вымысла с помощью ощущений и чувств «нормальных людей» или людей с «хорошим вкусом», Андерсон находит в том, что эти «нормальные люди» и их «позиции» не существуют, под ними подразумевается почитание людьми красоты объектов. То есть, если человек в очередной раз говорит, что произведение красиво, то это значит не то, что это человек с «хорошим вкусом», а что само творение объективно прекрасно. Тем не менее, большая или меньшая индивидуальная предрасположенность отдельного человека к искусству не противоречит принципам Андерсона. Он пытается доказать только то, что эстетика в основе своей должна опираться на объективную реальность.

В большинстве своих статей Андерсон обращает внимание на романтизм — течение, соответствующее, согласно австралийскому философу, стадии абсолютного идеализма в философии.

Главной ошибкой абсолютизма в философии Андерсон называет «релятивизм», то есть обращение с вещами, как если бы их природа состояла в их отношениях с другими вещами².

Но его критика романтизма принимает более конкретные формы. Андерсон замечает, что, согласно романтикам, «различия между видами искусств стираются с тех пор, как все стало подобно (духовным) приключениям художника; таким образом, в литературе, музыке, живописи и др. не существует различных тем, но только разные в

¹ Ibid. P. 63.

² Ibid. P. 60.

вариации одной темы, «Жизнь» — различные высоты духовного выражения — материал, где работа является чем-то побочным, простым средством, с помощью которого духовный рост может быть разделен с другими»¹. Таким образом, романтики лишают себя средств оценки того или иного произведения, ставя под вопрос необходимость эстетики как таковой. К романтическим мыслитель относит и «(якобы) “пролетарскую” теорию, интерпретирующую искусство в рамках классовой борьбы, и “модернистский” взгляд, судящий работу, как они говорят, согласно времени суток, то есть соответственно их месту в причудливой схеме человеческого прогресса»². Однако в этом смысле из ряда выбивается отношение Джона Андерсона к Джеймсу Джойсу. В «Улиссе», говорит философ, не божественное вовлечено в тему романа, а «учреждения, земные власти, налагающие рабство от имени небесной власти, в нем земное содержание теологических концепций, имеющее психологическую и социальную важность»³. Хотя сама тема пытается натолкнуть нас на мысли несколько сверхрельные, она является вполне объективной, то есть этот роман, согласно философу, не передает чью-то фантазию, а рассказывает о людях, живущих в иллюзии⁴. Таким образом, Джон Андерсон противопоставляет работу настоящего «творца», раскрывающего подлинную действительность, и фантазера, желающего зарыться в свои иллюзии и таким способом якобы обрести счастье.

Своей задачей австралийский мыслитель видит не только демонстрацию того, какой не должна быть реалистическая эстетика, но и построение необходимой теории. С этой целью он обращается прежде всего к литературе, где говорит о важности ограничения значений слов до их бытовых смыслов, приходя к выводу, что мы оцениваем в произведении значения слов⁵:

Вопрос понимания литературы в её словесном выражении равноценен общему вопросу о понимании языка⁶.

Австралийский философ придерживается мнения, что круг тем для каждого искусства органичен техническими возможностями их реализации. Таким образом, темы литературных произведений сосредоточены вокруг человека, его эмоций и проблем; это подразумевает под собой, что тема у литераторов всегда одна, но комплексная. Андерсон сомневается, правомерно ли различение трагических и комических тем, трагедии и комедии в связи с их темами, сознательно не учитывая разницу в реакции зрителя на них, серьезное или ироничное отношение к своему произведению автора. Критерий разделения комедии и трагедии, считает австралиец, заключается в степени развитости темы: если автор оставляет главную иллюзию нераскрытой, работа трагична, если раскрывает — комична.

Другие искусства, например, живопись или музыку, он рассматривает как набор отдельных элементов — нот, красок, фигур; Андерсон подчеркивает их влияние на человеческую психику и замечает, что эффективность их воздействия может быть расце-

¹ Anderson J. Romanticism and Classicism // Hermes. 1934. №40. P. 7.

² Anderson J. Some Questions in Aesthetics. Sydney: Sydney University Literary Society. 1932. P. 6–7.

³ Anderson J. Art and Morality // Australian Journal of Psychology and Philosophy. 1941. № 19 (3). P. 260.

⁴ Anderson J. Some Questions in Aesthetics. P. 17.

⁵ Ibid. P. 24.

⁶ Anderson J. Romanticism and Classicism. P. 9.

нена даже выше, чем их эстетические качества. Но, как и в литературе, прекрасное в этих искусствах должно опираться на реальные цвета, ноты, фигуры.

Это было бы настоящей проблемой для него, если кто-то смог бы создать прекрасную картину, используя невозможные цветовые сочетания, или сонату, построенную на невозможной нотной комбинации¹.

Единство темы выступает важным критерием прекрасного и в отношении живописи, музыки и скульптуры. Например, симфония всегда состоит из нескольких тем, но прекрасной Андерсон называет ту, где все они является частью сложной, но единственной темы. Как и в литературных произведениях, художник или музыкант, развивая основную мотив в своей работе, должны помнить о последовательности и уместности. Однако творениям, нарушающим эстетические законы с целью большего эффекта, Андерсон тоже дает право на жизнь, если в них достаточно развита тема.

Часто критическую позицию Джона Андерсона понимают не совсем верно, говоря о его требовании свободы в искусстве как полной свободы только для художника. Под свободой в искусстве Андерсон понимает скорее свободу действий для критика. Хотя позднее участники «Общества Свободомыслия», «Либертарианского общества» и, в особенности, «Толчка» будут активно бороться против цензуры, называя Джона Андерсона своим предтечей, сам мыслитель положительно смотрел на запрет цензурой некоторых книг, например, «Улисса», считая их способными отрицательно повлиять на незрелые умы.

Если говорить об оригинальном вкладе Австралии в мировую философию, Джон Андерсон действительно был первым академическим мыслителем, который на территории этой страны, опираясь на опыт европейских мыслителей, создал свою философскую концепцию. Но не это в первую очередь привлекает внимание к его фигуре. Под влиянием Андерсона было завершено становление философии в Австралии, мыслитель оставил массу учеников, которые хотя и не разделяли его взглядов, но продолжили развитие философской и социальной традиции в стране. Личность его нельзя оценить однозначно, поскольку, привнося и распространяя дух философствования, Андерсон настаивал, чтобы характер этого духа соответствовал его представлениям. «Зачастую у философов есть друзья, которые не согласны с их философией, и еще больше друзей, которые не знают и не заботятся о том, что представляет собой их философия. У Андерсона было не так: его единственными друзьями были андерсонианцы»². Шотландская манера нетерпимости к оппонентам не входила в противоречие с критичностью Андерсона — она была направлена только на других. Эта изоляция вылилась в тотальное насаждение в студенческой среде философских, политических и социальных (но не этических!) мыслей Джона Андерсона о свободе и необходимости критики традиционных взглядов, приведшее к общественным беспорядкам. По словам одного из его учеников Дэвида Стоува, о митингах и грабежах, начавшихся еще при жизни Андерсона, философу не было известно, но если бы он узнал, пришел бы в негодование. Как преподаватель он не рассчитал действия своей философии на незрелые умы (хотя и ограждал их от Джойса). Осуждение со стороны Сената, университета, парламента или духовенства не исправили ситуацию, а скорее еще больше разожгли интерес молодежи к философу.

¹ Rose T. On Literature. P. 62.

² Stove D. The Force of Intellect // Quadrant. 1977. July. P. 45.

Одобряющие и порицающие Андерсона соглашаются в одном: у него был очень мощный интеллект и огромный запас знаний, «он определенно был самой замечательной фигурой в австралийской философии... В провинциальном Сиднее тех дней он мог дать вам образование более широкое, чем узко специализированная западная философия»¹. Находясь в одиночестве, этот «атомный взрыв создал вокруг себя пустыню, в которой ничего не могло вырасти»². Философские идеи мыслителя не были влиятельными ни при его жизни, ни позднее. Но, будучи профессором, он, во-первых, воспитал в новом поколении активную социальную позицию, во-вторых, привил интерес к философии. Хотя мысли самого Джона Андерсона не стали широко известными (прежде всего потому, что он сознательно игнорировал европейские журналы), философия Австралии второй половины XX века представлена в основном его воспитанниками.

М.Е. Bogdanova

John Anderson's influence on Australian philosophy of 1930–1950's

The article consecrate to views of John Anderson, the fist academician which created own philosophical conception in Australia based on experience of European thinkers and had colossal influence on development of philosophical and social thought of this country in 1930–1950. Figure of this thinker primary attract attention by his demand of freedom which was taken by generation of young Australians as trumpet-call, and when in 1950–1970 in the Australian's streets disturbance was reigning, activists called John Anderson as own precursor.

¹ David Armstrong. Black Swans: The formative influences in Australian philosophy // Rationality and Irrationality (Proceedings of the 23rd International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel, Austria, 2000). Eds. B. Brogaard & B. Smith. Wien: Öbvahpt, 2001. P. 13.

² Stove D. The Force of Intellect. P. 46.