ХРОНОТОП

Чем философия Х. Субири актуальна в эпоху постмодернизма?

Л.Е. Яковлева

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
кафедра философии гуманитарных факультетов,
119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, философский факультет, учебный корпус № 1

В статье всесторонне представлена философия крупнейшего испанского мыслителя Х. Субири (1898–1983). Показывается, что учение Субири выходит за узкие рамки национальной философии, являясь значимым для мировой культуры. Подробно рассматриваются соотношение философии и науки, проблема объективной истины, проблема сущности, проблема «чувствующего интеллекта», философская антропология и философия языка замечательного испанского философа.

Сегодня мы часто слышим о кризисе философии как жанра, о вероятности «смерти философии», поскольку уже состоялась «смерть автора» в современной культуре, а по мнению многих социологов культуры, и «смерть читателя». Такие пессимистические прогнозы можно услышать и на философских конференциях, и в средствах массовой информации. Но, как мне представляется, не все так мрачно обстоит в философском королевстве. Даже метафизика, казалось, прочно изгнанная в конце XX века, вместе с другими большими наррациями, начинает свое победоносное возвращение в лоно культуры. Труды по метафизике принимаются писать представители естественнонаучного знания. Например, профессор кафедры теоретической физики МГУ имени М.В. Ломоносова Ю.С. Владимиров. Информационное общество, динамично изменяющееся, гибкое и пластичное, в силу самой своей структуры требует как *новой метафизики*, так и *новой системы образования*[1]. Получить новые эмпирические знания, и в большом количестве, не составляет никакого труда для продвинутых пользователей Интернета. Проблема, как показал в одной из своих последних работ А.А. Зиновьев[2], состоит в другом — как обработать *логически* и *теоретически* этот огромный массив

© Л.Е. Яковлева, 2009.

[1] Ганчев Г. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии // Вопросы философии. 2007. № 8. С. 161.
[2] Зиновьев А.А. Фактор понимания. М.: Алгоритм Эксмо, 2006. С. 7–8.

эмпирической информации, как превратить эту разрозненную и по областям знания, и по уровню информацию в знания и действия. Свою работу А.А. Зиновьев назвал «Фактор понимания», считая, что именно понимание, выступающее и в качестве методологической процедуры получения любого научного знания, и в качестве необходимого условия различных видов коммуникации, является главным фактором, задающим возможность прогрессивного развития человечества. Мне современная ситуация видится в близкой по смыслу, но несколько иной перспективе.

Исторический анализ общественного развития показывает, что на всех этапах общественного существования, начиная от древнего общинно-племенного и кончая современным национально-государственным, способность к эволюции обнаруживали те общинные образования, в которых пробивалось торжество разумности и укреплялись ростки интеллекта. Под интеллектом при этом необходимо понимать способность к разумному мышлению и осмысленному действованию.

Проблема определения интеллекта является важной проблемой для современной философии и психологии. Одни авторы предлагают понимать под интеллектом «способность мозга так организовать свою деятельность, что вся имеющаяся в наличии информация может быть использована с предельно максимальной эффективностью»[1]. Другие считают, что «логический интеллект человека есть единство трех аспектов — языкового (знакового), бытийного и познавательного»[2]. Термин «интеллект» представляет собой латинский перевод древнегреческого понятия «нус» (ум) и по своему смыслу тождественен ему. В схоластических учениях он употреблялся для обозначения высшей познавательной способности (сверхчувственного постижения духовных сущностей) в противоположность «разуму» как нашей познавательной способности к элементарной абстракции. В обратном значении эти термины использовались Кантом: интеллект (рассудок) он понимал как способность образования понятий, а разум — как способность образования метафизических идей. Это словоупотребление получило распространение в последующей немецкой философии и окончательно закрепилось у Гегеля в его диалектике рассудка (интеллекта) и разума (сознания). В русском языке термин «сознание» не имеет исторических корней и являет собой лишь кальку латинского «conscienta», тогда как наличие «ума» (лат. intellectus) означает обладание мыслительными способностями как способностями к делу, деловую пригодность человека. Интеллект здесь выступает как деятельная сторона разума, как его «умное начало». Поэтому в теоретическом аспекте «общественный интеллект» — это динамический фактор духовного потенциала цивилизованного государства. В практической же жизни «общественный интеллект» — это ум народа, стратегический капитал его будущего. Поэтому требование современного момента — это необходимость перехода от Homo sapiens к Homo intellectus[3].

Обратимся к философии крупнейшего испанского мыслителя XX века Хавьера (Ксавьера) Субири (1898–1983). В последнее время стали выходить переводы главных

---

[1] Кинякина О.В. и др. Мозг на 100. Интеллект. Память. Креатив. Интуиция. Интенсив-тренинг по развитию суперспособностей. М.: Эксмо. 2008. С. 5.

[2] Зиновьев А.А. Там же. С. 124. Кстати, Зиновьев отмечает на с. 509, что, пересмотрев тысячи определений интеллекта, не встретил ни одного «достаточно вразумительного, ясного и логически точного определения данного понятия».

[3] Коломейцев А.Е., Яковлева Л.Е. Homo intellectus // Междисциплинарные проблемы информационной безопасности. Йошкар-Ола: Изд-во МарГТУ. 2008. С. 152–168.

произведений Субири на русский язык[1]. После тотального увлечения Х. Ортегой-и-Гассетом, который стал практически «самым русским» из испанских философов, имя которого знают в самых удаленных от столицы провинциальных вузах России, начинают появляться на русском языке работы Сибири. Правда, это отнюдь не первые переводы его произведений на русский язык. Отмечу блестящий перевод интересной работы Субири «Сверхприродное бытие: Бог и обожение в теологии Св. Павла» в журнале «Человек» (№ 2–6 за 2000 год).

Упомяну также мои неоднократные попытки представить творчество Хавьера Субири отечественному читателю[2]. Но отечественного издателя фигура Субири в то время не интересовала. Так, в разговоре с директором издательства «Весь мир» на предложение издать подготовленный мною перевод «Пяти лекций о философии» Субири , он мне ответил, что они не издают монографий, и вообще издают только литературу, которая представляет интерес для широкой публики, справочно-исторического характера. Неожиданное предложение от издательства «Символ» из Киева перевести работы Субири, которое меня очень обрадовало, тоже ничем не завершилось. Я им отправила подробный план-проспект существующих на испанском языке работ Субири, в частности, обратила их внимание на работу «О сущности», представляющую большой философский интерес. Но ответа не последовало, зато они совершили другое благое дело: сделали доступным российскому читателю труд всей жизни Мигеля де Унамуно «Трагическое чувство жизни у людей и народов» (в переводе Е.В. Гараджи) — это «научнейшее опровержение науки», по образному выражению Х.Ортеги-и-Гассета. И я понимаю их выбор в той социокультурной ситуации — ситуации 90-х годов. Переоценка ценностей в области философского знания, открытие для широкого читателя мира русской религиозной философии, требовали таких философских произведений, которые были бы метафоричны, эссеистичны, доступны широкому читателю, даже не имеющему специального философского образования.

И в этом смысле энциклопедичность образования Субири (а он знал латынь, древнееврейский, древнегреческий, не считая немецкого, французского и английского языков), его превосходное знание современной ему науки (он был близко знаком и дружил с Э. Бенвинистом, Э. Шредингером, Луи де Бройлем, Цермело и др.), философии (ученик Х. Ортеги-и-Гассета, Э. Гуссерля, ассистент М. Хайдеггера), а самое главное, теологии, чем могли похвастаться немногие европейские философы того времени, делала фигуру Субири очень сложной для усвоения. Прибавьте сюда метафизическую глубину, и вы получите достоверный образ испанского философа. Хотя издатели, как всегда, «перестраховались». В моих устных выступлениях в самых различных университетах России — Ростовском, Владимирском, Марийском технологическом университете, Санкт-Петербургском, Ульяновском и Тульском технологическом университетах

---

[1] Субири Х. Чувствующий интеллект. Ч. 1: Интеллект и реальность. Пер. с исп. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; Субири Х. Пять лекций о философии. Пер. с исп. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2008.

[2] Яковлева Л.Е. От феноменологии Гуссерля к метафизическому реализму Х. Субири // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 153–172; Яковлева Л.Е. Х. Субири: идея философии и философская позиция // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1996. № 6. С. 33–47. И в первом, и во втором случае в качестве приложения к статье выступали переводы текстов Субири. В первом случае — его лекции, посвященной Гуссерлю, из «Пяти лекций о философии». Во втором — перевод работы Субири «Теологальная проблема человека».

идеи Субири вызывали неподдельный интерес и сожаление, что нет его основных работ на русском языке. Слушатели ощущали даже в устном изложении его идей творческую оригинальность и самобытность философии Субири. И это удивительный факт еще и потому, что стиль философствования Субири — академичен, метафизичен и «неологичен». Поясню последний термин. В работах Субири, подобно работам Хайдеггера, мы встречаем много неологизмов. Активное использование неологизмов Субири — «идеизм» вместо «идеализм», «реидад» вместо реальность, «персоноидад» вместо «персона» и многое другое — было для Субири средством подвергнуть критике классическую философию и указать путь к новому пониманию реальности, отличному от фундаментальной онтологии Хайдеггера. Потому что, хотя Субири и был ассистентом Хайдеггера, он никогда не разделял его взгляда на науку, экзистенциального самоопределения его философии, никогда не занимал антисциентистской позиции в философии. Не случайно одно из его главных произведений первого периода творческой эволюции называется «Природа. История. Бог». В то же время, его позиция отличалась и от позиции Гуссерля. Для Субири философия не является строгой наукой и не должна ею быть. Здесь мы можем говорить об определенном влиянии Ортеги, для которого философия — не наука, потому что она больше чем наука. И наконец, позиция Субири , его отношение к традиции, отличается и от сформированного под влиянием позднего Хайдеггера герменевтического понимания традиции у Г. Гадамера.

Ответ на этот удивительный факт мы можем найти в прекрасной книге Олегарио Гонсалеса «Власть и сознание», которая была отмечена премией издательства «Espasa Calpe» за 1984 год[1]. Дело в том, что Субири был подлинным, настоящим философом, который философствовал не ради славы или карьеры, не в угоду властям или толпе, не потакая уверенным суждениям науки или значимым сегодня мнениям, а *ради познания истины*. Он был философом, который ощущал подлинную любовь к подлинной мудрости в XX веке, веке господства науки, технической рациональности и демократического голосования. Для Субири философия была не профессией, а способом оставаться в реальности и брать на себя ответственность быть человеком.

> Философия… и в этом она разделяет свою судьбу с теологией и поэзией, знает в действительности, о чем идет речь, только в той мере, в какой осуществляется философствование. Она является наукой, которая ищет и в этом активном, упорном поиске приходит к размышлению о том божественном импульсе, который побуждает человека к постоянному беспокойству до тех пор, пока он не прояснит если не содержание, то, по крайней мере, основу поставленных вопросов[2].

Для многих испанцев Субири стал их личным прологом к рефлексии; встретившись с его написанным словом, они уже не могли отказаться от исследования этих вечных вопросов. «Искатель истины», «служитель истины», «сотрудник истины» — вот эпитеты, которыми наделяет Субири Олегарио Гонсалес. В противовес постмодернистскому направлению современной философии, которое закрывает дорогу к знанию о реальности до такой степени, что мы не можем прояснить, кто же является познающим

---

[1] GonzalesO., de. Cardedal El poder y la conciencia. Espasa Calpe, 1984. Нужно сказать несколько слов об авторе: доктор теологии Мюнхенского университета, занимался исследовательской деятельностью в Оксфорде и Вашингтоне. Был сотрудником Субири, учеником и другом знаменитого немецкого теолога Курта Ранера.

[2] Op. cit. P. 304.

субъектом, или любому варианту критицизма, который считает, что определение границ познания — необходимое предварительное условие для исследования реальности, Субири решительно выступает против предшествования знания о субъекте знанию о реальности. Познание и реальность имеют один общий корень — божественную реальность. Человек, по определению Субири, находится в связи с реальностью. Он познает самого себя не в чистой рефлексии о себе, а в своей открытости по отношению к вещам, которые связывают его с властью реального. *Отношение к истине* — вот что, прежде всего, привлекает современного читателя у Субири. Не могу не привести самые пронзительные слова о служении истине, найденные мною в русской мыслительной традиции, причем у автора отнюдь не религиозного:

> Пламенная и бескорыстная любовь к истине составляет исключительное достояние очень немногих избранных и богато одаренных личностей. Любить истину и переносить ее ослепительное сияние может только тот человек, для которого святые и великие умственные наслаждения стоят выше всех остальных житейских радостей. Тогда человек размышляет не только для того, чтобы решить так или иначе практическую задачу и приобрести себе те или другие удобства, а для того, чтобы процессом мышления удовлетворить одну из самых настоятельных своих органических потребностей. Он размышляет по тому же самому непроизвольному влечению, которое заставляет его выпить стакан воды или съесть кусок хлеба… У него потребность размышлять так сильна, что ее можно поставить рядом с самыми важными органическими потребностями, — тот относится к качеству своего мышления с такой же невероятной строгостью, с какой каждый из нас относится к качеству своей пищи или своего питья. Каждый из нас счел бы для себя настоящим мучением, если бы его заставили пить постоянно вонючую воду или есть постоянно испорченную пищу. Так точно и человек, одержимый потребностью размышлять, не может терпеть в своем мышлении никакой фальши, никаких искажающих стеснений, никакой посторонней регламентации; и это отвращение ко всему, что задерживает свободное развитие мысли, происходит вовсе не от той боязни, что из софизмов родятся ложные и вредные поступки, а просто потому, что оскопленная и сдавленная мысль так же непосредственно противна всякому мыслителю, как вонючая вода или гнилая пища противны всякому здоровому человеческому организму[1].

Интуитивно мы все чувствуем ложь постмодернизма с его попыткой изгнать истину из всех сфер, деконструировать истину, заменив ее эффективностью. А Субири говорит о власти Истины, которая хочет, чтобы ее нашли, а для этого требует, чтобы ее любили, чтобы жаждали встречи с ней; хочет, чтобы ей напряженно служили на протяжении всей жизни и столь же напряженно с пониманием и сочувствием вслушивались в нее.

1. Три этапа философской эволюции Субири

Но прежде мы должны хотя бы кратко обрисовать основные этапы философской эволюции Субири и некоторые моменты его творческой биографии. Интеллектуальная жизнь любого философа, поскольку он философ, то есть, человек, постоянно ищущий истинные ответы на сложные вопросы бытия, полна напряженных поисков, борьбы и развития, идей, решений, зачастую смены позиций. В то же время, существует некоторая общая духовная ориентация, выражающаяся в идее философии, смена которой приводит к новому этапу в философском развитии мыслителя.

---

[1] Писарев Д.И. Наши усыпители / Сочинения: в 4-х т. Т. 4. М., 1956. С. 247–248

В творчестве Субири можно выделить три таких этапа, несомненно, связанных друг с другом общностью проблем и их решений, но отличающихся пониманием высших целей философии, возможности и обоснованности ее существования в мире современной культуры.

Первый этап включает в себя работы, написанные Субири в период с 1932 по 1944 гг. и завершается изданием первой крупной работы мыслителя «Природа, История, Бог». *Второй этап* (1944–1976 гг.) — *онтологический*. На этом этапе написаны работы «О сущности» (1962), «Пять лекций о философии» (1963), «Человек: личная реальность» (1963), «Происхождение человека» (1964), «Человек и истина» (1966) и другие работы, многие их которых не были опубликованы. *Третий этап — метафизический* (1976–1983, год смерти Субири). В этот период идет активная публикация творческого наследия Субири; многие работы, подготовленные им, издаются уже после смерти Субири его учениками. Работы этого периода — «Чувствующий интеллект» (1980), «Интеллект и логос» (1982), «Интеллект и рассудок» (1983), «Человек и Бог», «О человеке» (1986), «Динамичная структура реальности» (1989), «Философская проблема истории религий» (1993), «Фундаментальные проблемы западной метафизики» (1994), «Пространство, время, материя» (1996), «О чувствовании и волении» (1997), «Человек и истина» (1999). Правда, та машинописная рукопись Субири «Биология и интеллект», которая хранится в моем архиве, до сих пор не опубликована на испанском языке.

Третий этап в творчестве Субири не случайно датируется 1976 годом. Именно в этот время режим Франко пал, начался период демократических перемен, но это никак не сказалось на отношении к философии Субири в интеллектуальной жизни Испании. Вернувшиеся на философскую арену течения — марксизм, неопозитивизм и даже экзистенциализм — замалчивали Субири, не признавали его, доведя до инсульта. Субири погиб в условиях нового культурного и политического порядка как символ метафизики. Его последние слова были: «Меня не заботит ни моя воля, ни мои планы, но только Воля Того, в ком мы находимся и для кого живем»[1].

На первом этапе Субири, находясь под сильным влиянием Гуссерля, учеником которого он был, видит в феноменологии с ее призывом «к самим вещам» единственно возможное поле для философствования как такового, отличного от той роли прислужницы науки и психологии, которую играла философия конца XIX–начала XX века, потерявшая свой собственный предмет исследования. С точки зрения Субири, философия этого периода представляла собой «смесь позитивизма, историцизма и прагматизма, замешанную на психологической науке, выступающей в качестве теории познания»[2].

Методологическим, теоретико-познавательным изысканиям тогдашней философии Субири противопоставляет поиск постижения содержания вещей, философию вещей. Но уже на данном этапе Субири начинает выходить за пределы феноменологии. Исследуя вопрос о сущности вещей, выступающих предметом для философствования, Субири приходит к выводу о недостаточности феноменологического признания вещей объектами, коррелятами сознания. Вещи обладают своей собственной сущностной структурой, независимой от направленности сознания; изучение этой онтологической структуры и является единственно оправданной задачей философии. Философия должна быть в первую очередь онтологией — таков вывод Субири.

---

[1] GonzalesO., de. Cardedal El poder y la conciencia. P. 311.
[2] Zubiri X. Dos etapas // Revista de Occidente. 1984. № 32. P. 47.

Вдохновленный этой общей идеей, Субири рассматривает три важнейшие сферы философствования, резюмируя их в формуле «Природа — История — Бог». Целью рассмотрения этих важнейших сфер реальности, постигаемых через человеческую реальность, является на первом этапе вычленение онтологического статуса Природы, Истории, Бога и их синтез в философской картине мира, очищенной от позитивистских, историцистских и прагматистских искажений, возвращающей философии ее собственный предмет.

Размышление над идеей природы Субири проводит на основе анализа современного ему теоретического естествознания, а именно — квантовой механики. Значение открытий, сделанных в 30-е годы XX века в этой области знания Гейзенбергом, Шредингером и Дираком, состоит, по мнению Субири, не столько в достижении новых научных результатов, сколько в их огромном философском значении, поскольку они сделали «проблемой саму физику как науку», проблематизировали физическое знание. Поколебав представления классической физики о непрерывности физических процессов, их тождественности в микро- и макрокосмосе и тем самым, поставив под сомнение саму классическую физику как науку, квантовая механика в то же время выступила за совершенствование классической механики, ее обобщение, «сравнимое с ней по красоте и внутренней когерентности»[1]. Философское значение этих открытий состоит в том, что они показали существование *единой* физической реальности, углубив наши представления о ней. В условиях стремительного прогресса физических знаний любая философия, ставящая своей целью критический обзор свода научных понятий, быстро превращается в груду наивного хлама. Поэтому, по мнению Субири, единственно оправданной философской задачей по отношению к науке является обсуждение самой идеи физического знания и лежащей в его основе идеи природы. Если до 1919 года включительно под физическим знанием понималась «репрезентация вещей и, постольку, изобретение моделей, математическая структура которых приводила бы к согласующимся с опытом результатам»[2] (наблюдатель при этом занимал внешнюю позицию по отношению к содержанию наблюдаемого), то начиная с этого периода под физическим знанием понимаются «понятия не как замещение опыта, а как сам опыт, сделанный понятием»[3], (наблюдатель в силу самого своего участия в наблюдении становится фактором, существенно модифицирующим природу наблюдаемого), что предполагает определенное онтологическое решение вопроса о том, что такое природа в физическом смысле. Это различие классической и новой физики Субири иллюстрирует следующим образом: «В классической физике электрон *находится* в определенном месте, которое я могу и не видеть, но которое *мыслю* обязательно существующим. Для новой физики электрон *находится там, где* он может быть найден»[4].

Таким образом, классическая физика, вдохновляясь онтологическими идеями Аристотеля и средневековых философов, исходила из различения «феноменов Природы», подчиненных математическим законам, и «вещей мира»; современная физика приходит к идее их единства как по причине их локализации в некоторой пространственно-временной структуре, так и в силу их «иллюзорности». Но обосновать эту идею, сформулировать свои онтологические горизонты сама физика не может; эту задачу должна выполнить философия и тем самым способствовать прогрессу научных знаний.

---

[1] Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. Md., 1974. P. 271.
[2] Ibid. P. 278.
[3] Ibid. P. 285.
[4] Ibid. P. 284.

История — другая сфера реальности — рассматривается Субири как свершение возможностей. В истории действуют люди, но они действуют не просто исходя из своих природных потенций, а реализуя определенный проект, «то, что человек хотел бы сделать», осуществляя выбор возможностей. Но эти выбираемые возможности человек не выдумывает по собственному произволу, а открывает в конкретной ситуации в самой реальности, модифицируя свои проекты. Ограниченность идеи истории, получившей широкое распространение в XIX веке, состоит, по мнению Субири, в том, что история рассматривается только как возникающая, проявляющая потенции человеческой природы реальность, только как развитие заложенных в человеческой природе действий. С точки зрения Субири, история близка творческому акту, это «почти-творение», поскольку в ходе истории производятся возможности, обуславливающие реальность человеческих действий. История выступает как прогрессирующее творчество возможностей. Задача философии состоит в том, чтобы найти идею бытия, которая включала бы в себя не только природу, но и историю.

Проблема Бога ставится Субири на этом этапе как одна из важнейших проблем, наряду с проблемами человеческого бытия. «Знание относительно этой проблемы есть знание, без которого можно просто жить, честно и морально, но без которого жизнь, взятая в ее тотальности, оказалась бы лишенной смысла»[1]. Только в божественной перспективе, согласно Субири, человеческий мир приобретает смысл, а истинное назначение человека может быть понято. Только открытость внутреннего мира человека Богу, его устремленность к «высшему бытию» дает основание человеческой жизнедеятельности.

Ситуацию, складывающуюся в современном мире относительно проблемы Бога, Субири рассматривает как парадоксальную. С одной стороны, современная эпоха расценивается им как одна из наиболее субстанциально живущих проблемой Бога эпох. С другой стороны, он подчеркивает в остром контрасте с этой ее определенностью другой факт — «неясность», путаницу, окружающие в современной жизни не только проблему Бога и ее решение, но даже само слово и понятие «Бог»[2]. Эта проблема встает с такой остротой и необходимостью в современном мире, потому что Бог, по мысли Субири, является «корнем», «основанием» человеческого существования, а самая глобальная причина кризиса современного человека — «безосновность» человеческого существования, дезориентированность человека в окружающем мире, его абсолютное и радикальное одиночество. Единственный выход для человека из этой кризисной ситуации Субири видит в обращении к последним основам мира и самого себя. Бог для Субири выступает как фундамент, первопричина мира, «каузальный механизм эволюции». Реальность Бога отличается от реальности предметов окружающего мира, с которыми человек сталкивается в своей жизни. К ней не может также привести ход позитивной науки. Это — самая близкая (то есть самая важная для человеческого существования) и самая отдаленная (то есть невыразимая и недоступная) реальность. «Человек не достигает и не может достичь адекватных понятий о Боге»[3]. Для того, чтобы приблизиться к этой реальности, вступить в связь с Богом, по Субири, не нужно никакого специального «органона» или метода, потому что «само бытие человека есть конститутивно бытие в Боге». Онтологическое ничто человека радикально, «человек не только есть ничто без вещей, но сам по себе не есть», человек

[1] Ibid. P. 343.
[2] Ibid. P. 344.
[3] Ibid. P. 359.

должен осуществить свое бытие с вещами, но для этого является поддержанным a tergo тем, откуда к нему приходит сама жизнь»[1]. Человеческое бытие, таким образом, не только «заброшено» среди вещей, но и связано своими корнями с Богом. Бог есть «то, с чем мы связаны всем нашим бытием»[2].

Чтобы попытаться указать человеку возможность приближения к Богу, Субири вводит различение понятий «божественности», «божественной реальности» и «Бога». Понятие «божественности» характеризует лишь то, что реальность Бога каким-то образом проявляется в мире как его основа. Но оно не дает никакого представления о характере этой реальности как реальности, существующей в себе и самой по себе. Это понятие «божественности» у Субири имеет смысл, близкий к идее «Бога всех границ», «мирского Бога», выдвинутой Ортегой в работе «Бог на виду». Бог выступает здесь как граница, к которой наука и культура отсылают на рассмотрение фундаментальные проблемы, проблемы последних оснований (ultimidades). Первоначальное представление об этой реальности как о «реальности сущностно существующей и отличной от мира в том смысле, что является его реальным фундаментом», дает понятие божественной реальности. Оно раскрывает основную характеристику этой реальности как абсолютно трансцендентной. Но окончательный ответ на вопрос, что есть Бог, дает лишь раскрытие основных свойств и характеристик этой реальности. Согласно Субири, основные свойства этой абсолютно трансцендентной реальности следующие. Во-первых, это свободная и разумная, всемогущая реальность. Во-вторых, она является фундаментом мира не в силу внутренней необходимости, а в силу чистого дара любви человеку, в результате свободного акта. В-третьих, это абсолютно самодостаточная, ни от чего не зависящая реальность, «принадлежащая исключительно самой себе», в то время как человек зависит в определенной степени от природы.

Итак, рассматривая пути познания бога, Субири утверждает, что человеку очевиден не Бог, а божественность. Реальность же Бога и его основные свойства оправдываются разумом. Но разум, по мнению Субири, не мог бы осуществлять этого, если бы предварительно religacion как онтологическая структура личности не поместила его в окружение божественности. «Religacion не располагает пред нами явную реальность Бога, но открывает нам окружение божественности и нас конститутивно внедряет в него»[3]. Даже атеизм (попытка отрицать всякую реальность создателя) невозможен, по Субири, без этого окружения божественности.

Завершая обзор данных Субири на первом этапе решений проблем природы, истории, Бога, можно сказать, что в противовес проводящемуся в философии этого периода отождествлению бытия, с одной стороны, с сущим, с другой стороны, — с мышлением, Субири ратует за их строгое различение и исследование бытия как такового. Только на этом пути он видит возможность преодоления кризиса философии, выражающего кризис эпохи безосновности, разъединенности и разложения личности.

На втором этапе, реализуя намеченную в работе «Природа, История, Бог» программу построения новой онтологии, Субири начинает размышлять над проблемой происхождения человека и его сущности как личностной реальности, пишет работу «О сущ-

---

[1] Ibid. P. 371.
[2] Ibid. P. 375.
[3] Ibid.

ности», «Пять лекций о философии», в которых рассматривает ключевые философские фигуры западноевропейской традиции — Аристотеля, Конта, Канта, Гегеля, Гуссерля.

Импульс для размышлений о соотношении онтологии и метафизики он находит в проводимом Хайдеггером различении бытия и вещей, мышления и существования, но приходит к выводу, противоположному выводу Хайдеггера: бытие и реальность, онтология и метафизика не тождественны; первоначальным является не бытие, а *реальность,* не онтология, а *метафизика*.

С этого момента философская система Субири строится строго как *метафизика реального*. И можно говорить о третьем — метафизическом этапе в философском развитии Субири — этапе его философской зрелости.

Субири в полной мере сознает трудности, связанные с построением метафизики в условиях, когда философия, при всем многообразии ее школ и направлений, исходит из ложной, по мнению Субири, субстантивации четырех понятий: времени, пространства, сознания, бытия. Присущий всей современной философии взгляд на пространство, время, сознание, бытие как некоторое «вместилище» вещей Субири оценивает, как неприемлемый и предпринимает попытку описать пространство, время, сознание, бытие как черты вещей, которые уже реальны от себя и сами по себе, и квалифицируют, придают определенные свойства пространству, времени, сознанию, бытию в зависимости от структуры своей реальности. Свою программу изменения смысла этих фундаментальных философских категорий, сформировавшегося в ходе истории философии, начиная с Парменида и кончая Хайдеггером и психоанализом, Субири излагает следующим образом. Нет «Сознания» (основной тезис философии Гегеля), есть только сознательные действия. Нет «Бессознательного» (девиз психоанализа), есть только бессознательные действия; нет «Бытия», в силу которого вещи являются вещами (тезис философии Хайдеггера), бытие есть лишь момент реальности, реального как реального. Вещи не находятся в «Пространстве» (Ньютон) и «Времени» (Кант), а являются пространственными, временными. «Структурное единство времени», зависящее от характера вещей как реальных, Субири и называет «модальным» понятием времени, которое может выступать как физическое время — «последовательность», биологическое время — «возраст», психическое время — «длительность», время человеческой жизни в ее тотальности — «событие»[1].

Особый интерес для нас представляет критика Субири феноменологическо-экзистенциальной ветви современной философии. Философия Гуссерля подвергается Субири критике за ложную субстантивацию сознания, философия Хайдеггера — за ложную субстантивацию бытия. В отличие от Гуссерля, Субири не считает вещи просто объективными коррелятами сознания, а реальность — категорией трансцендентального субъекта. Вещи обладают своей собственной сущностной структурой, физическо-материальный характер реальности как формальности всегда предшествует смыслу или интенциональному содержанию.

В свою очередь, Хайдеггер осуществил своеобразным образом субстантивацию бытия. Бытие в его философии предшествует реальности как некая субстанция, зов которой может услышать человек через язык. Но не существует реального *бытия* как субстанции, все реальное существует «*бытийствуя»*, т.е. выступая как момент мира. «Актуальность всего уже реального в самом себе, в качестве момента мира» Субири называет бытием. «Реальность и бытие — два различных момента всего реального, но

[1] Zubiri X. Dos etapas. P. 46.

не потому, что реальность является типом бытия, как у И. Канта и Хайдеггера, а именно, наоборот, потому что бытие — это момент или «последующая» актуальность всего реального, момент, который не имеет ничего общего с постижением»[1].

В противовес этим четырем субстантивациям Субири рассматривает реальность в ее внутреннем конститутивном развитии как исходную категорию метафизики. Реальность при этом не является простой категорией трансцендентального субъекта, но существует в ее представлении человеку в чувствующем интеллекте. Реальность предстает перед чувствующим интеллектом в трех измерениях:

— *тотальности* — реальность как системное целое;

— *когерентности* — соотнесенная система свойств;

— *длительности* — сохраняющаяся система свойств.

Реальность понимается Субири не как субстанция, а как многомерная субстантивность. Он создает системно-структурное видение реальности в противовес логико-предикативному видению, присущему классическому рационализму, подчеркивая первенство реальности по отношению к бытию. В отличие от идеалистической феноменологии, структурное первенство отдается индивидуально-отличительным характеристикам, а не специфически-универсальным. Физическо-материальный характер реальности как формальности всегда предшествует смыслу или интенциональному содержанию. Метафизическая позиция Субири предполагает возможность многообразных типов и форм реальности, исключая отождествление реальности с определенной зоной вещей, а именно, с внешним миром, находящимся по ту сторону постижения. В этом суть его расхождений с эмпиризмом.

Таким образом, реальность рассматривается в философии Субири как формальность. Новшество Субири состоит не в утверждении независимости реальности от разума, а в том, что реальность определяется формально как существующая «от себя» или как системная респективность (соотнесенность), будь то во впечатлительном человеческом постижении, будь то вне этого постижения. Реальность является конституирующей соотнесенностью. При этом конституция свойств всегда индивидуальна, не в смысле отличия от других, а в смысле первоначальной целостности или конституционального единства: всякое свойство присутствует в вещи *в* и *в силу* своей предварительной функции относительно всех остальных свойств. Респективность (соотнесенность) означает внутреннее обращение каждого свойства ко всем остальным свойствам, конституирующее само свойство в его физической реальности.

В этом же направлении развиваются Субири изложенные на предшествующих этапах идеи природы, истории, Бога. Идея истории развивается им в работе, опубликованной в 1974 году — «Историческое измерение человеческого бытия». В данной работе история рассматривается Субири уже не только как свершение возможностей, но и более радикально как приобретение умений (capacitacion). История — это процесс передачи различных способов, форм нахождения в реальности, т.е., традиции. Субъектом традиции выступает человеческий род, который «вручает» отдельному человеку способы нахождения в реальности только в виде возможностей, а человек, употребляя «власть», выбирает ту или иную форму нахождения в реальности. Как реализация возможностей, человеческое действие приобретает «событийный» характер, а история выступает как процесс событий. Но «власть», употребляемая человеком, не является чисто смысловым, мыслительным актом, а

[1] Zubiri X. Sobre la esencia. P. 453.

является «физическим моментом присвоения определенных возможностей»[1]. История, поэтому, выступает как процесс приобретения умений.

Трактовка проблемы Бога на новом этапе идет по пути углубления изучения понятия «religacion» как структурного момента человеческой реальности. Это направление исследования Субири называет теологальным измерением человека. «Теологальная проблема человека» — так называется и работа Субири, опубликованная в 1975 году и посвященная описанию реальности *проблемы Бога в человеке*, обнаружению в человеческой реальности измерения, которое содержит в себе конститутивно и формально неизбежное столкновение с последним основанием всего реального, т.е. с Богом. Теологальное измерение является, таким образом, *конститутивным моментом* человеческой реальности, ее структурным моментом. И дальше: «Все теологальное является, в этом смысле, строгим человеческим измерением, доступным непосредственному анализу».[2]

Как видно, сама постановка вопроса о Боге, сам подход в исследовании «проблемы Бога» и, соответственно, понятие Бога находятся в контексте рассмотрения «человеческой реальности» и ее структурных моментов. И поскольку сущность, как считает Субири, — это структурный принцип реальности (работа Субири «О сущности» 1962 г.), то лишь относительно структурных моментов реальности можно рассматривать те или иные реальности. «Бог», таким образом, являясь реальностью для Субири, редуцируется, сводится к структурному принципу, как, впрочем, и любая другая реальность, лишаясь своего самостоятельного, сугубо теологического смысла.

Взгляд Субири на соотношение философии и науки и, соответственно, идея природы не претерпели существенного изменения на втором — онтологическом — этапе творчества Субири. Но если на первом этапе материалом для анализа природы выступали физика и математика, то на втором этапе их место занимают науки биологического цикла, а центральной проблемой становится разработка концепции «чувствующего интеллекта».

На третьем этапе Субири завершает создание своей трилогии «Чувствующий интеллект», состоящей из частей «Интеллект и реальность» (1980), «Интеллект и логос» (1982) и «Интеллект и рассудок» (1983).

Создавая концепцию «чувствующего интеллекта», Субири хочет преодолеть два наиболее существенных, с его точки зрения, заблуждения, присущих всей философии: 1) рассмотрение эпистемологии, науки о знании как предварительного условия познания реальности, независимого в известном смысле от самой реальности и опирающегося на самого себя; 2) противопоставление, в той или иной форме, рационального и чувственного познания. По мнению Субири, знание не основывается на самом себе, а является моментом интеллекции и как таковое обладает некоторой формальной единой структурой: является чувствующим постижением всего реального, «чувствующим интеллектом». Поэтому изучение реальности и разума однородно, имеет один и тот же корень, — чувствующий интеллект. «Поскольку чувства дают нам в человеческом чувствовании реальные вещи, со всеми их ограничениями, но реальные вещи, то оказывается, что это постижение реальных вещей как чувствуемых является чувствующим постижением; но, поскольку оно есть постижение реальностей, оно является интеллективным постижением»[3]. Разум как «постижение реального как реального» и чувства как

---

[1] Zubiri X. La dimension historica del ser humano // Realitas I. Md., 1974. P. 49.
[2] Ibid. P. 56–57.
[3] Zubiri X. Intelegencia sentinte. Md., 1984. P. 12.

«постижение реального во впечатлении» образуют единую структуру «чувствующего интеллекта». Человек, по мнению Субири, должен характеризоваться и изучаться не в его отношении к сознанию, времени, бытию, а как некоторая реальность, моментами которой выступают сознание, время, бытие. Человек — это животное реальностей.

2. Философская позиция Субири

Если современные испанские философы и культурологи единодушны в признании Субири «значительным, глубоким и оригинальным философом»[1], то относительно определения философской позиции Субири в испанской критической литературе нет столь единодушного мнения. П. Лаин Энтральго, Х. Ферратер Мора, Х. Гаос, Х. Мариас и другие считают Субири принадлежащим к школе Унамуно — Ортега, то есть представителем испанского варианта экзистенциализма. Другая группа испанских философов (Г. Фернандес де ла Мора, Х. Сарагуэта и другие) решительно отрицают родство философии Субири с экзистенциализмом. Так, в своей книге «Испанское мышление» Г. Фернандес де ла Мора рассматривает философию Субири как философию, которая «имеет весьма мало общего с философией Хайдеггера и, конечно, ничего общего с философией Ортеги»[2]. По его мнению, философия Субири — это «ответвление аристотелевско-томистской философии, являющейся наиболее замечательным усилием человеческого рода»[3]. И именно в силу того, что она основывается не на привнесенных в Испанию извне течениях (такими Фернандес де ла Мора считает краузизм[4] и ортегианство), а на постоянных и глубоких, «исконно испанских» учениях (то есть, на схоластике), философия Субири имеет универсальную ценность и значение. Делаются многочисленные попытки включить философию Субири в историю схоластической философии, предварительно представив эволюцию испанской философии как эволюцию оригинальных схоластических систем. Так, Ф. де Урменте пишет:

> Если однажды кто-нибудь попытается представить серьезно и тщательно эволюцию испанской философии в истории с тех времен, когда Испания сформировалась как нация (или, начиная с эпохи католических королей, создателей национального единства), то я не сомневаюсь, что будут отмечены следующие пять имен для последнего полутысячелетия: в XVI веке валенсиец Луис Вивес, в XVII веке гранадиец Франциско Суарес, в XVIII веке галисиец Бенито Иероним Фейхо, в XIX веке каталонец Лусиано Балмес Урпиа, в XX веке баск Хосе Хавьер Субири Апалагети[5].

Имеются и другие, правда, менее популярные интерпретации философии Субири, например, как философии критического реализма и даже как развития философии диалектического материализма[6].

Этот спор относительно определения философской позиции Субири имеет под собой реальные основания. Дело в том, что философское учение Субири, как мы уже показали, формировалось на основе нескольких теоретических источников. Поэтому

---

[1] Munos Alonso A. Expresion filosofica y literaria de Espana. Barcelona, 1956. P. 143.
[2] Fernandez de la Mora G. Pensamiento espanol. 1963. Md., 1964. P. 70.
[3] Ibid.
[4] Фридрих Краузе (1781–1830) — немецкий философ, оказавший в XIX веке сильное влияние на романские страны. Учение его представляло собой систематизацию и популяризацию идей немецкой классической философии. См.: Виндельбанд В. История новой философии. Т. 2. СПб., 1908. С. 241–243.
[5] Angel Amor Ruibal en la actualided. M., 1973. P. 375.
[6] См.: Monserrat X. El realismo zubiriano en el conjunto de una teoria critico-fundamental de la ciencia // Realitas II. Md., 1976.

сложность однозначной характеристики философии Субири как экзистенциалистской или же схоластической или же еще какой-то вытекает, прежде всего, из реальной сложности, многосторонности его учения, обусловленной в большей мере многообразием его теоретических источников.

Для лучшего понимания места Субири в современной философии нам необходимо выйти за рамки спора о философской традиции, к которой принадлежит Субири, и прояснить *идею философии* — стержень философской концепции Субири, — имеющую решающее значение для понимания его философии.

Когда читаешь работу «Природа, История, Бог», поражает обилие историко-философских отступлений, рассуждений, проводимых в контексте истории философии. Каждая мысль кажется возникающей из необъятного материала истории философии. Субири не просто принимает или не принимает какие-то философские положения, но в полном согласии со своей идеей философии «ищет» их в процессе философствования. Идея философии у Субири — это как бы «русло», по которому протекает его все время «становящаяся» философия. По мнению ближайшего ученика Субири, Игнасио Эллакуриа, его учитель восходит к идее философии тремя путями: 1)через рассмотрение философии как личной позиции человека; 2) через отличение ее от науки; 3) через рассмотрение специфического характера предмета философии[1]. С этим можно согласиться. Действительно, взятые как последовательные этапы философствования о философии, эти пути представляют собой уточнение, с разных сторон, самого способа философствования, предлагаемого Субири.

Суть первого подхода — рассмотрение философии как позиции человека — может быть прояснена через различение двух понятий: «философия» и «философствование». Философия является всегда результатом философствования как фундаментального способа интеллектуального существования человека. Вместе с тем философия — это своеобразное призвание человека. Философская система или зрелая философия всегда должна быть результатом интеллектуальной подлинной жизни, которая стремится «представить перед своим умом первоначальным и недеформированным образом реальность мира и человеческой жизни»[2].

Суть второго подхода состоит в различении и выяснении соотношения философии и науки. Конкретным выводам о соотношении этих двух различных и в то же время взаимосвязанных подходов к «исследованию реальности» Субири предпосылает анализ современного «кризисного состояния научного знания», а вернее сказать, человека, вынужденного иметь дело с наукой. По мнению Субири, современная наука, характеризующаяся громадными успехами во всех областях и с полным правом претендующая на то, чтобы занимать выдающееся место в истории человеческой мысли, все же вызывает «смятение, смущение, дезориентированность и внутреннее недовольство» каждого, кто решается посвятить себя этому интеллектуальному занятию. Растерянность эта вовсе не является следствием самого прогресса науки, прогрессивного «изменения ее принципов», хотя изобилие научной продукции и создает впечатление, что количество научных открытий далеко превышает способности человека понять их. Дело заключается в том, что под этим «ливнем» позитивных знаний мир начинает осуществлять опасное «просеивание» истин, избирая критерием их значимости предполагаемый интерес. А это неизбежно ведет к утилитаризму.

---

[1] Ellacuria I. La idea de filosofia en Xavier Zubiri // Homenaje a Xavier Zubiri. T. I. Md., 1970. P. 462–523.
[2] Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. M., 1974. P. 29.

Такое утилитарно-техническое понимание мира приводит к тому, что человек чувствует себя «распластанным, подавленным тяжестью своих завоеваний в отношении вещей, с которыми он оперирует», человек утрачивает осознание своих целей, то есть «приходит к тому, что не знает, чего он хочет, не знает, куда идет»[1].

Исходя из анализа этой кризисной ситуации, Субири пытается показать, что преодоление кризиса возможно только при условии отказа от такого утилитарного отношения к познанию мира, с одной стороны, и с другой — при условии обращения к философии. Науки должны взять у философии идею природы, теорию бытия, которая определила бы границы их онтологических «горизонтов». Так, на примере анализа современной физики Субири показывает, что в основе ее эволюции «лежит использование новой идеи физической реальности, новой идеи природы»[2]. Разнообразные методы физической науки являются возможными благодаря некоторому первоначальному методу, «результатом которого является не столько познание вещей, сколько постановка вещей перед нашими глазами»[3]. Метафизические принципы, определяющие онтологические границы горизонтов науки, внутри которых осуществляется ее развитие, может дать только философия. Именно в этом смысле Субири называет современную физику «проблемой философии». Хотя сами науки могут требовать нового понятия природы и даже отвергать неподходящие концепции природы, предлагаемые им философами, сами по себе они не в состоянии выработать эти первоначальные онтологические принципы. Без Аристотеля не было бы физики, без средневековой теологии и онтологии не было бы Галилея[4]. Отсюда Субири делает вывод, что преодоление кризиса, перед которым стоит современная физика (имеется в виду период 30-х годов), может быть осуществлено не физиками, логиками или эпистемологами, но только философами-онтологами, которые должны выработать идею природы, адекватную современной стадии физической науки, в рамках которой физическая наука будет прогрессировать.

В науке, понятой таким образом, находятся одновременно философ и ученый; философия и наука выражают два возможных смысла понятия «реальность», а так как «идея реальности получает свой смысл от всего, во что вписывается каждая из реальных вещей»[5], то связь науки и философии осуществляется через связь реальностей, исследуемых ими.

> Человек использует свой интеллект для того, чтобы узнать то, чем вещи являются в своей реальности. Поэтому он переходит от одних вещей к другим и открывает внутреннюю связь, которую они имеют между собой, видит в одних вещах основание других. Интеллект, поэтому, кроме того, что он противостоит вещам как реальностям, и именно поэтому, ищет и пытается объяснить эту реальность[6].

И философия, и наука исследуют реальность, но, в то время как наука исследует определенную зону реальности — научную реальность, философия является исследованием, познанием *реального как реального*, и вследствие этого является знанием, в корне отличном от научного. Это радикальное различие между философией и всеми

---

[1] Ibid. P. 7.
[2] Ibid. P. 285.
[3] Ibid. P. 289.
[4] Ibid. P. 304.
[5] Ibid. P. 89.
[6] Ibid. P. 347.

остальными науками состоит в специфическом характере предмета философии, который является «*конститутивно скрытым предметом*». Последнее означает, что предмет философии не находится «здесь», в мире, «на поверхности», как предмет науки, а является скрытым за, но не отделенным, а включенным во все остальные предметы человеческого познания, не отождествляясь с ними.

> В то время как наука является знанием, изучающим предмет, который находится здесь, философия, говоря о предмете, который в силу своего собственного характера таится, скрывается, будет знанием, которое должно преследовать свой предмет и удерживать его перед человеческим взором, завоевывать его[1].

Умственными актом, способным выявить этот предмет, является рефлексия, посредством которой открывается новое измерение всякого предмета.

Настоятельно подчеркивая радикальное отличие типа знания, конституированного в науке, от философского знания, Субири считает неоправданным и бесполезным имевшее место в истории философии стремление придать философии научный характер, «сделать из философии строгую науку, обладающую видом аподиктических, необходимых достоверностей»[2]. Отсутствие такого характера у философии не рассматривается им как возражение против философии, которая является не менее строгим, но совершенно иным, чем научное, типом знания.

Всякая наука исходит из определенных принципов, оснований, которые она не делает предметом своего рассмотрения. Философия же делает предметом рассмотрения свои принципы, которые являются в то же время принципами реальности как таковой. При этом раскрытие, осознание этих оснований, совершаемое в ходе философствования, затрагивает вещи в их первоначальном единстве, а не является простой спекуляцией. В отличие от науки, которая движется внутри тотальности объективного опыта и исследует то, как предстают вещи в наших представлениях, философия стремится познать сами вещи в их первоначальном, радикальном единстве, в том, чем они обладают «от себя», как «своим собственным» жизненным свойством, тем, что остается постоянной и неизменной основой их изменяющихся свойств и их изменчивой жизни.

Третий подход является, в сущности, продолжением второго. Субири продолжает отличение философии от науки, выявляя специфический характер предмета философии. Философия не просто отлична от науки и других родов человеческой деятельности, но имеет «другую проекцию и совершенно другой характер». Философия «ищется и ищет»: она ищется с целью преодолеть интеллектуальную узость, и она ищет саму себя, свой предмет, как средство преодоления этой узости. Философия у Субири является «беспокойной и проблематичной задачей, в которой одновременно заключены предмет и адекватный способ приближения к нему»[3].

Итак, предметом философии не является ни способ познания и его законы, ни некий объект, из которого диалектически возникали бы все остальные объекты. И хотя это специфическое усилие, стремление философии бесконечно, это не дает права утверждать, что предмет философии не является предметом для познания. Предметом

---

[1] Ibid. P. 117.
[2] Ibid. P. 114.
[3] Ellacuria I. Op. cit. P. 471.

философии является реальность как таковая, философия должна быть подлинной рефлексией реальности.

Заметим, что постановка проблемы кризиса науки, а также различение философии и философствования — все это явно экзистенциалистские мотивы[1]. В то же время, то, что предметом философии объявляется реальность (сущее, а не бытие) — вроде бы столь же явный момент схоластики (на что и указывает Фернандес де ла Мора). Однако противопоставляется ли вообще понятие реальности у Субири понятию бытия в экзистенциализме?

В пользу того, что не противопоставляется (по крайней мере, на первом этапе), говорят два довода. Первый (отстаиваемый Х. Мариасом и Г. Каффареной). Решающим моментом для всей вообще испанской философии, начиная с Мигеля де Унамуно, является «неудовлетворенность понятием бытия, которую чувствовала испанская философия нашего времени и которая вела ее к постановке проблемы реальности как таковой или к постановке проблемы наличия и постольку к поиску метафизики, которая лежит значительно дальше онтологии и может служить ее основанием»[2]. Следовательно, и смысл учения Субири о реальности как идее, «в которой заключается вся судьба философии и бытия человека»[3], невозможно понять, не учитывая основной направленности этой философской традиции. Эта основная направленность испанской философии XX века, стимулом для развития которой послужило рассмотрение человека как центра философского исследования, определяется ее стремлением понять человека не только как «познающего» субъекта, но прежде всего как «живущего в мире» и с миром, попыткой раскрыть связь человека и мира не только как связь познания, но как, первоначально, *жизненную* связь. Очевидно, что мы стоим здесь перед экзистенциалистской тенденцией[4].

Второй довод. У Субири мы находим общее с экзистенциализмом стремление «пересмотреть проблему бытия», ведущее к противопоставлению своей философии всей предшествующей традиции. Субири, как и Ортега, считает, что бытие не является последней инстанцией познания и жизни вообще. Утверждение, что «бытие является первоначальной формой, посредством которой человек входит в контакт с вещами», есть, по мнению Субири, преувеличение, так как бытие основывается на том, что имеется, на «реальности»[5]. Философия, считает Субири, находится в современном мире в глубочайшем кризисе. Глубоко проблематичной становится сама возможность и смысл философствования. Причиной такого кризисного состояния философского познания является отождествление реального и научно-познаваемого, приведшее к господству утилитарно-прагматистского отношения к миру. Исторически так сложилось, что современная философская ситуация определена возможностями (оставленными ей в наследство предшествующими философскими ситуациями), которые и не могли дать какой-то иной результат. Так, древнегреческая (досократическая) философия представляла собой, по мнению Субири, «первоначальные возможности философии, приобретенные человеком в его первом восхождении к философствованию и определившие конкретную судьбу философии в истории; возможности, образующие, сознаем мы это или

---

[1] См.: Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М.,1969. С. 336.
[2] Marias J. La escuela de Madrid. Bueno Aires, 1959. P. 349.
[3] Zubiri X. Naturaleza, Historia, Dios. P. 95.
[4] Подробнее об экзистенциалистской тенденции в испанской философии XX века см.: Руткевич А.М. Социальная философия Мадридской школы. М.: Изд-во МГУ, 1981.
[5] Zubiri X. Op. cit. P. 379.

нет, первоначальную базу, на которой основываются и существуют открытыми наши собственные возможности»[1]. И именно древнегреческая философия представляла собой роковую попытку понять человека в качестве чисто природного бытия. Дальнейшее развитие философии — христианство, рационализм Декарта, немецкий классический идеализм — только способствовало современному кризису, характеризующемуся, по сути дела, *отсутствием* философии.

Намеченные нами доводы позволяют заключить, что «реальность» в испанской философской традиции, как и «бытие» в философии экзистенциализма, противопоставляются «бытию» предшествующей, «классической» философии или «сущему».

«Реальность» Субири, однако, отличается от «бытия» экзистенциалистской философии. Критика науки не завершается характерным для экзистенциализма отрицанием науки; наоборот, ставится задача ее обоснования и перестройки — «фундаментом» решения этой задачи должна служить идея «реальности». Далее, «философствование» экзистенциализма, которое предполагает отрицание возможности создания философской *системы,* не имеет ничего общего с рефлексией реальности у Субири. Рефлексия у Субири предполагает синтез всех видов реальности, имеющихся на настоящий момент у человечества — научной, божественной, человеческой — и последующее развитие этого синтеза в ходе познания реальности как таковой. Познание реального как реального (философия) всегда является открытой задачей, но «открытость» эта есть характеристика системы. И далее, в то время как для экзистенциализма характерно отрицание предметности философии, так что, как считает К. Ясперс, если философия и существует как наука, то она не может быть узаконена *никаким* предметом[2], Субири считает важнейшей задачей философии осознание ею наличия собственного предмета. Он пишет: «Меня сейчас волнует не определение, более глубокого характера, предмета философии и ее формального метода, а единственно, подчеркнуть в противовес всякому иррационализму, что предмет философии является строго предметом познания...»[3].

Здесь уже можно подвести какой-то итог предыдущему рассмотрению спора о принадлежности Субири к той или иной философской традиции. Хотя мотивы экзистенциализма и очевидны, особенно на первом этапе творчества Субири, философия Субири — это не экзистенциализм. В то же время, эти мотивы, а особенно противопоставление Субири своей философии предшествующей философии (в том числе и схоластике), не позволяет говорить о том, что философия Субири — просто ответвление схоластической философии. Если определять схоластику как философию, ставящую целью рассудочно-логическое постижение Бога[4], то философия Субири направлена и против «рассудочно-логического», и против «постижения Бога», ведь предмет философии, согласно Субири, — *реальность как таковая*, а не «божественная реальность».

Кроме того, есть одна черта, отделяющая философию Субири одновременно и от экзистенциализма, и от схоластики. Дело в том, что синтетический метод «становящейся» философии Субири предписывает принимать во внимание всю историю познания, в том числе и все философские традиции. Тот или иной философский (а также научный

---

[1] Ibid. P. 312.
[2] Ясперс К. Смысл и назначение истории М., 1991. С. 506–507.
[3] Zubiri X. Op. cit. P. 117.
[4] См.: Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 170–173. Речь, конечно, идет о схоластике как направлении в религиозной философии.

или теологический) феномен — это, с точки зрения такого метода, не больше чем *момент в становлении философии.*

И хотя философия Субири возникает из самых разнообразных философских источников (что и объясняет изложенные выше споры), идея философии отделяет философию Субири от всех современных ей философских течений в Испании, в том числе от экзистенциализма и религиозной схоластики. Сила такого подхода к философии, такой идеи философии — в грандиозности поставленной задачи синтеза человеческих знаний, их осмысленности в контексте человеческой жизни, взятой в ее тотальности. Слабость его — опасность, подстерегающая всякую задачу синтеза: опасность эклектизма. Вряд ли можно обвинять Субири в эклектизме на основе одной лишь идеи философии, но, если критиковать поставленную им перед собой задачу, то, анализируя ее постановку у Субири (синтез знаний как таковых, без различения в материале синтезирования действительных итогов познания и его мнимых результатов), мы видим реальную опасность эклектического соединения заведомо несинтезируемых истинных и ложных моментов.

Появление второй крупной работы Субири «О сущности» (1962) означало реализацию исходной установки философа на «интеграцию культурных завоеваний человечества» посредством «рефлексии реальности как таковой». Львиная доля текста — это подробное и философски пристрастное обсуждение различных решений проблемы сущности в истории философии. Субири не отбрасывает эти решения как неправильные, но исследует их как понятия, окружающие подлинное решение проблемы сущности. Прежде чем приступить к анализу основного корпуса идей философии Субири, и, прежде всего, его философской антропологии, мы должны остановиться именно на тех противопоставлениях, которые задает Субири в своем историко-критическом анализе проблемы сущности. Именно антитезы учению Субири позволят выявить существенные черты его философии; место какой-то философии в ряду других философских учений выясняется как раз через отношение этого учения к другим философским позициям[1]. *Идея философии* указывала на «синтетическую» интенцию учения философа. Исследование *философской позиции* должно поставить философию Субири в контекст как истории философии, так и философии современности.

Все «классические» идеи о сущности Субири подразделяет на три группы: 1) сущность как некоторый смысл или значение; 2) сущность как то или иное понятие о вещи; 3) сущность как реальный коррелят определения.

К первой группе принадлежит концепция сущности Гуссерля, основной предпосылкой которой Субири считает разделение и резкое разграничение сущности (или «эйдетического единства смысла») и реальности, истины и факта, абсолютной необходимости и естественной необходимости. Сущность у Гуссерля выступает как смысл, априори регулирующий реальность вещей. В ходе этого разграничения Гуссерль исключает посредством феноменологической редукции *характер реальности*, вследствие чего сущность вещей, еще до начала ее исследования, потеряна Гуссерлем в самой постановке проблемы сущности. «Философия Гуссерля никогда нам не скажет, что есть нечто, но только каков способ сознания, в котором это «нечто» дано... »[2]. Гуссерлианская редукция характера реальности превращает, по мнению Субири, «не факт в сущ-

---

[1] См.: Богомолов А.С. Философский реализм в XX веке // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1971. № 6. С. 60.
[2] Zubiri X. Sobre la esencia. Md., 1972. P. 82.

ность, а реальную вещь в феноменальный объект», в то время как сущность всегда является сущностью вещи, структурным эйдосом реальности. В то же время, заключает Субири, концепция сущности как смысла выявляет две важные черты сущности: во-первых, ее *обосновывающий характер,* а во-вторых, то, что она является *первоначальным единством*. Гуссерль объявляет эти черты внешними для реальной вещи и вследствие этого не замечает, как пишет Субири, самого существенного в реальности — сущности как структурного момента, подлинной *реальности вещи*.

Ко второй группе Субири относит концепции сущности, развитые рационализмом XIV–XVIII в.в., включая Лейбница и Канта, а также гегелевскую концепцию сущности. Для понимания гегелевской концепции сущности важно, по мнению Субири, учитывать две характернейшие идеи философии Гегеля: идею тождества бытия и мышления (частным случаем которой является отождествление Гегелем реальной вещи с ее объективным понятием как продуктом формального познания) и идею примата логического перед реальным, разума перед реальностью. В общей системе гегелевской философии понятие сущности выступает в качестве второй ступени познания как реализация абсолютного разума. Первой ступенью является непосредственность становления, то есть простое начало познания. Сущность же является второй ступенью познания, самим конкретным ходом познания, в котором разум «обращает... вещи на самих себя, интериоризирует их в известной степени, то есть, познает их как проявление чего-то вроде внутреннего ядра вещи»[1], — это движение, в котором становление «обращается» на самое себя. Таким образом, рассуждает Субири, уже сам гегелевский подход к раскрытию сущности показывает *формальный* характер сущности у Гегеля. Как пишет Субири, Гегель элиминирует, как поверхностное и внешнее, различие существенных и несущественных свойств внутри самих реальных вещей. Все свойства вещи, рассмотренные как свойства, которые просто «есть», конституируют все несущественное; постольку несущественность для Гегеля — это простое безразличие бытия. Но эти же свойства, познанные как «произрастающие» из «внутреннего» вещи, которая «есть», являются ее существенным, существенным в бытии. Поэтому сущность в гегелевской системе находится по ту сторону бытия, является отрицанием конститутивной непосредственности чистого бытия, «чистой негативностью».

Проблема сущности, в трактовке Субири, и является для Гегеля проблемой структуры этой чистой негативности, состоящей из единства трех структурных моментов: рефлективности бытия (бытие при этом не уничтожается, а сохраняется как «кажущееся»), видимости (бытие сохраняется в видимости, но как отрицаемое в своем бытии) и основания (новое бытие, которым обладает сущность «вернувшись» к бытию). Сущность, таким образом, выступает для Гегеля последующей детерминацией бытия, тем, что мы необходимо познаем, познавая бытие: его внутренним предположением. Поэтому для Гегеля раскрыть сущность чего-либо означает сконструировать концептуально, спекулятивно все предпосылки его реальности: вновь породить вещь. А реальность, соответственно, есть нечто «положенное», является «позицией» бытия как обладающего сущностью.

Тип познания, рассуждает Субири, при котором разум познает сущность как формообразующую *в* познавательном акте и *в силу* познавательного акта, Гегель назы-

[1] Ibid. P. 42-43.

вает идеей — явным и формальным понятием о «понятии» как всеобщем способе познания реальной вещи. В качестве идеи разум, познав вещи, реализует познавательно самого себя как абсолютную, единственную и радикальную реальность. Эта реальность Идеи является Богом.

Вся реальность есть только процессуальная самореализация бога, логического разума как формального познания: бытие, сущность, идея, то есть, становление, основание, самопознание — это три момента единого процесса формального познания. И каждый из этих моментов является истиной предыдущего. Таким образом, у Гегеля, по мнению Субири, достигает своего апогея тенденция философии Нового времени относить сущность к единственной субстанции, к «я». Единственной субстанцией для Гегеля является мыслящий субъект, сущность которого — познавать, производить вещи, а сущность вещей — быть простыми «позициями» мышления, то есть мыслящего субъекта.

Критику гегелевской концепции сущности Субири начинает с критики гегелевского понятия единого разума, ведущего его к утверждению примата логического перед реальным, и гегелевского принципа тождества бытия и мышления. По мнению Субири, нет разума вообще, моментами которого являлись бы человеческий и божественный разумы. Различие между ними трансцендентально и зависит от характера реальностей, обладающих этими «разумами». «Даже в самом разуме, — делает вывод Субири, — нет первенства интеллигирования как такового перед его реальностью»[1]. В сфере метафизики существует радикальная обосновывающая первичность реальности перед мышлением; метафизика, по мнению Субири, никогда не смогла бы стать логикой. Тождество бытия и мышления Гегель основывал на утверждении, что в противном случае истина была бы невозможна. Но Субири считает это утверждение неверным. Тождество бытия и мышления исключает только заблуждение. И хотя материально заблуждение, может быть частичной, фрагментарной истиной (как это оказывается у Гегеля), но *формально* — никогда. Между мышлением и бытием существует не тождество, а *дистанция и различие,* которое указывает на невозможность обоснования истины человеческого разума первоначально на самом разуме. Более того, идеализм Гегеля, считает Субири, состоит не только в утверждении, что бесконечный разум является абсолютным и радикальным бытием, но прежде всего в том, что Гегель считает его «физически» единственной реальностью.

Субири отвергает гегелевское понятие сущности как обосновывающей истины бытия в том смысле, что формальный акт интеллекции (сущность) являлся бы физически и формально самой конфигурацией вещи. Между вещью и понятием существовало бы не «соответствие», а «оформление» вещи понятием. А это ложно: во-первых, потому что сущность у Гегеля находится по ту сторону бытия; во-вторых, потому что вещи являются не идеями, а трансцендентными проекциями и в своем характере реальности бесконечно богаче идей. Онтологическая истина, по мнению Субири, предполагает наличие дистанции между интеллективным (разумным) и физическим моментами реальности. Сущность поэтому не является формальным актом «разума» и не показывает, что истиной бытия является само мышление. Напротив, в силу «самой реальности вещей мы вынуждены опереться скромно и проблематично на вещи. Скромно, то есть с усилием погружения в них, какими бы иррациональными они нам ни показались; невозможно постичь сущность чего-либо с помощью чисто концептуальной диалектики. Проблематично, потому что мы никогда не можем быть уверены в возможности постичь ни фактически, ни в принципе

[1] Zubiri X. Sobre la esencia. P. 51.

сущность чего-либо, и менее того — в возможности постичь ее целостно и адекватно. В противоположность концептизму Гегеля необходимо решительно подчеркнуть права всего реального, является оно или нет адекватно познаваемым»[1].

Итак, основные выводы, извлеченные Субири из рассмотрения и полемики с гегелевской концепцией сущности, это необходимость: 1) утверждения примата реальности; 2) рассмотрения сущности как физической структуры реальной вещи; 3) различения внутри одной и той же реальной вещи существенных и несущественных свойств; 4) рассмотрения сущности как уже конституированного физически принципа бытия.

Рассматривая в рамках второй группы идей о сущности рационалистические концепции Канта и Лейбница, Субири отмечает, что их «величайшая ошибка» в вопросе о сущности — смешение того, без чего вещь не может иметь формальной реальности, с тем, без чего вещь не может быть познана. «Реализоваться» означает в данной концепции придать существование «идеальной вещи» или идеальному образцу-парадигме. Подобная постановка проблемы сущности ошибочна, с точки зрения Субири, так как, во-первых, в результате смешения сущности с интеллектуальной парадигмой всякой вещи обходится вопрос о сущности как реальном моменте вещи; во-вторых, различение между тем, что есть вещь, и фактом ее реального существования, к которому ведет «путь каузальности», направляет рассмотрение сущности только по пути ее противопоставления существованию, оставляя в стороне рассмотрение сущности самой по себе. Сущность же, по мнению Субири, первоначально и радикально, является внутренним и реальным моментом самой вещи, независимо как от всякого разумного познания, так и от всего случайного, относящегося к существованию.

К третьей группе «классических» идей о сущности Субири относит концепцию сущности Аристотеля. Преимуществом аристотелевской постановки проблемы сущности Субири считает стремление рассматривать сущность «как то, что в вещи и как реальный момент вещи соответствует понятию»[2]. Понятие для Аристотеля лишь органон, с помощью которого мы понимаем, что в вещи является сущностью. В то же время, Субири считает, что осуществить этот замысел — рассмотреть сущность как реальный момент вещи — Аристотель не смог. Причины этого коренятся в аристотелевской теории определения и теории реальности, следствиями которых и явились основные недостатки аристотелевской концепции сущности: 1) смешение абстрактной сущности и сущности как физического момента реальности; 2) отсутствие единой идеи сущности и субстанции.

В философии Аристотеля понятие сущности, по мнению Субири, амбивалентно. Два пути исследования сущности как реального момента вещи — путь определения и путь «природы» — приводят к появлению в его концепции двух интерпретаций сущности: пониманию сущности как реального коррелята определения (здесь сущность выступает как метафизически определяемое единство) и пониманию сущности как реального момента субстанции (сущность здесь выступает как физический момент вещи). Эти два представления о сущности имеют общую точку соприкосновения в специфичности («видовости»), так как черты («эйдос»), выражающие способ бытия вещи, являются у Аристотеля теми же самыми, что и черты, выражающие род вещи, а сущность совпадает с определением.

---

[1] Ibid. P. 62.
[2] Ibid. P. 79.

Итак, в основе аристотелевского метода исследования сущности лежит проблематичное, с точки зрения Субири, предположение, что все существенные характеристики реальности являются всегда и необходимо выражаемыми в определении. Но эта ориентация на определение оставляет нас без физической сущности. Индивид может обладать существенными для него чертами, которые не являются специфическими чертами и не выражаются в определении.

Вывод, сделанный Субири из рассмотрения аристотелевской концепции сущности, состоит в том, что аристотелевский путь — это *опосредованный через дефиницию* контакт с реальностью, наложение на реальность формальной структуры определения. В противоположность этому цель Субири — непосредственный контакт с реальностью, состоящий в том, чтобы «попытаться исследовать в реальности и с ее помощью то, чем является сущность»[1].

Обсуждением аристотелевской концепции сущности Субири завершает свою историческую критику, считая ее необходимой в двух смыслах. Во-первых, «тщательный анализ наиболее распространенных идей сущности явился путем, который приблизил нас позитивно к необходимому проблематизму сущности, то есть показал нам, что эти концепции являются не полностью ложными, а радикально недостаточными, и позволил нам увидеть то, чем сущность не может быть, и то, чем она формально должна быть»[2]. В ходе обсуждения *истории* проблемы сущности выяснилось, что «единая совокупность свойств, которыми необходимо обладает реальная вещь, есть то, что в формальном и собственном смысле мы называем сущностью. Это единство сущности обладает двумя фундаментальными чертами: оно является *первоначальным единством* и *истинной и обосновывающей реальностью*»[3].

Во-вторых, — и это, пожалуй, основное, — в ходе обсуждения истории проблемы сущности, пишет Субири, был набросан *план дальнейшего исследования проблемы сущности.* Этот план может быть выражен в следующих вопросах: 1) сущностью является то, что необходимо для реальной вещи. Но о какой необходимости идет речь? Что понимается под реальностью? 2) Сущность — это истинная реальность. То есть, внутри всего, способного обладать сущностью, есть некоторые реальности, которые являются «истинными», в отличие от других, которые таковыми не являются. Какие эти «истинные реальности»? 3) Сущность — это первоначальное единство свойств вещи и необходимое основание остальных свойств вещи. Каковы эти свойства? В чем состоит специальная и собственная функция этой системы свойств?

Этот план реализуется в философских построениях книги «О сущности», анализ которых дает возможность точного определения места философии Субири в современной западноевропейской философии. Однако уже обзор историко-философских разработок Субири, предваряющих философское исследование «сущности», позволяет сделать выводы о характере его философской позиции. Именно в полемике, в противопоставлении собственных взглядов чужим, обнаруживается подлинный пафос мировоззренческих установок Субири, находящих свое выражение в его философии.

Философия Субири, — безусловно, *реалистическая философия*. Основным мотивом критического рассмотрения Субири концепций сущности у Гуссерля, Гегеля, в

---

[1] Ibid. P. 98.
[2] Ibid. P. 103.
[3] Ibid. P. 102.

рационализме и у Аристотеля является реалистическое утверждение независимого от сознания объекта познания. Примат реальности — основное положение метафизики Субири. В самом способе философствования Субири отвергает дедукцию того, что происходит в реальности, из того, что происходит в познании. Для него «структура познания, логоса не является структурой реальности»[1]. Напротив, именно реальность — критерий человеческого познания. Подобно большинству представителей современного философского реализма, Субири ратует за освобождение метафизики от эпистемологии[2]. По мнению Субири, именно в реальности следует искать «природу вещей», онтология имеет приоритет перед теорией познания, реальная (онтологическая) истина — перед истиной логической.

Критический анализ Субири основных типов концепций сущности в истории философии — образец реалистической критики идеализма и субъективизма, представляет собой прогрессивное явление в философской жизни Испании 60-х годов. Неудивительно, что появление книги «О сущности» обмануло надежды, как экзистенциалистов, так и схоластиков[3].

Отношение реализма Субири к другим философским позициям, однако, более сложно, чем простое приятие или неприятие, и это отчетливо видно из рассмотренного выше историко-критического анализа проблемы сущности. Согласно Субири, история — существенный компонент «человеческой реальности», соответственно, история философии — существенный компонент современного философского мышления. Философия Субири является своеобразным *сплавом* разнообразных философских идей и позиций, осуществленным с *позиции реализма*. Поэтому в ней можно увидеть и экзистенциалистские, и схоластические, и какие-то другие темы, мотивы, идеи.

Современный реализм не представляет собой, конечно, внутренне единого философского течения, а, скорее, являет собой целый спектр философских учений[4]. Интересно, что именно самоопределение реализма внутри целого современной философии, то есть, по сути дела, «внешняя» его характеристика и конституирует его как *реализм*. Поэтому характеристики реалистической позиции Субири совпадали до сих пор с характеристиками современного философского реализма как единого философского направления. Определение философских взглядов мыслителя как «реализма» требует, однако, спецификации, которая и покажет своеобразие реализма Субири, даст нам «внутренние» характеристики его философии. Такая «спецификация» и будет рассмотрена далее.

Отмечая всю значимость и в своей общей установке плодотворность «синтетического» метода философствования Субири, мы, тем не менее, не можем согласиться с конкретным проведением этого метода в практике «реалистического» философского исследования. Полагание *реальности* как цели и предпосылки познания и фундамента бытия есть полагание абстракции, которое явно недостаточно для последовательного развертывания философской картины исторического развития природы, общества и познания. Примером как раз и является проводимый Субири исторический анализ проблемы сущности. Преодоление, критика идеализма и субъективизма являются у него не «снятием», в гегелевской терминологии, а формой отрицания в абстракции, сохраняющей как раз все существенные черты критикуемых идей о сущности.

---

[1] Ibid. P. 323.
[2] См.: Богомолов А.С. Ук. соч. С. 61–62.
[3] См.: Aranguren J.L. La aparicion del libro de Zubiri // Revista de Occidente. 1963. № 2.
[4] См.: Богомолов А.С. Ук. соч. С. 60.

3. Специфика реализма Субири: метафизический реализм

Сформулировав свою философскую позицию (а не только идею философии) как «рефлексию реальности как таковой», Субири задает, наконец, «внутреннюю» специфику своего «реализма». Возникает вопрос об *отнесении* реализма Субири к тому или иному типу реалистических школ, направлений и т.п. Отнесение это, очевидно, будет зависеть от той типологии, которую мы примем. А.С. Богомолов в серии своих статей о философском реализме[1] предлагал типологию реалистических школ по «гносеологическим следствиям признания объективного существования внешнего мира», по «теоретико-познавательным различиям». В основу «различий в теории познания» кладется модель познания (схема «субъект-объект»), общая для всех реалистических школ и вызывающая одинаковую для всех реалистических направлений постановку вопроса: что дано непосредственно, идеи или сами объекты? Общая схема развития реалистической гносеологии представлялась А.С. Богомоловым следующим образом:

> 1) Неореализм встает на позиции «непосредственного реализма» — независимый от сознания объект *непосредственно* дан сознанию (теория «имманентного независимого»); 2) критический реализм занимает позицию «опосредованного реализма» — нет непосредственного знания, всякий объект дается сознанию через *посредника*, представляющего (репрезентирующего) каким-то образом свойства реального объекта; 3) критическая онтология пытается преодолеть антиномию непосредственного и опосредованного знания, представленную двумя предшествующими позициями, за счет обнаружения той области, где познание выступает в качестве *реального*, а не просто познавательного отношения; этой областью оказывается само бытие»[2].

Когда Субири говорит о «рефлексии реальности как таковой», то что он имеет в виду? Непосредственное познание? Познание «идей»? Или же рефлексия — это «реальное отношение»? Наиболее близким кажется третье решение. Отношение субъекта и объекта есть, прежде всего, реально-онтологическое отношение. Последнее не зачеркивает для Субири вопроса о познавательном отношении — отсюда его «трансцендентальное рассмотрение сущности». И такое решение вопроса об отношении онтологического и гносеологического отделяет позицию Субири от позиции критической онтологии Н. Гартмана. Если для Гартмана отношение субъекта и объекта существует и состоит в отношении «духовного слоя бытия» к другим его слоям, а именно, «воспроизведение» первым остальных, то для Субири нет отношения субъекта и объекта в онтологическом плане, а есть отношение человеческой реальности и других реальностей. Гартман, решая антиномию непосредственного и опосредованного познания, фактически переносит ее в «объект», включая в «бытие» реальное и идеальное (объект и субъект) как его «способы» или «слои». Для Субири же «наполнение» реальности однородно, антиномия объекта решается через «растворение» идеального плана в реальном. Но тогда исчезает и онтология, как способ решения антиномии познания (непосредственное и опосредованное). Если продолжить схему развития реализма, описанную выше, фактически, схему развития реалистической гносеологии, то за онтологией следует поставить решение, которое предлагает Субири, а именно отказ от гносеологической проблематики вообще и движение «вперед» к метафизике реальности.

---

[1] См.: Богомолов А.С. Философский реализм в XX веке // Вестник МГУ. Серия «Философия». 1971. № 4–6.
[2] Богомолов А.С. Ук. соч. № 4. С. 57.

Снятие в метафизике реальности гносеологии происходит за счет введения «трансцендентального аспекта» реальности: реальность рефлектирует саму себя как таковую. Покажем характер этого «снятия» через рассмотрение понятия «трансцендентальное». Но предварительно подведем итог этого рассмотрения. Субири, как мы уже показали, противопоставляет свое понимание трансцендентального двум концепциям: концепции трансцендентального в трансцендентальном идеализме и схоластической концепции трансцендентальности. В основе субирианской критики концепции трансцендентального идеализма лежит реалистическая установка на первоначальность реальности, а не «Я», реальная «вещь» предшествует трансцендентальному «объекту». В отличие от трансцендентального идеализма, рассматривающего трансцендентальный план как первичный по отношению к реальности, характерной особенностью схоластической концепции трансцендентального является рассмотрение трансцендентального как чего-то, присущего самим вещам в силу того факта, что они *есть*. Основной тезис схоластики: реальность, бытие и существование эквивалентны. Субири пытается показать ложность идеи *познания* как первоначального и фундаментального способа разумного столкновения с вещами, характерной для схоластической концепции, исходящей из противопоставления «сущего» и «познания», (то есть рамок схемы «объект-субъект»). По мнению Субири, познание не является первоначальным способом разумного столкновения с вещами, собственным и формальным характером разума. Таковым является «чувствующий интеллект». В области метафизики, считает Субири, необходимо исходить из *реальной вещи как реальной.* Выражение «чувствующий интеллект» не означает того, что

> разум интеллигирует только вещи, предлагаемые ему чувствами; не означает также того, что чувства являются сенсибильным «познанием», которым обладает даже животное; оно означает, что чувственность и разум конституируют в своем неразложимом различии некоторую метафизически единую постигающую структуру, в силу которой постигающий акт является единым актом: чувствующим постижением всего реального[1].

Итак, реалистическая концепция Субири включается в рамки типологии реалистических школ, направлений и т.п., но за счет особого *снятия* традиционной гносеологической проблематики. Метафизика Субири есть *развитие,* через снятие, этого реалистического гносеологизма (в явном или скрытом, как у Гартмана или Хайдеггера, виде) и может поэтому считаться принадлежащей к реализму даже и по признаку «теоретико-познавательных различий». Реализм Субири фактически *решает те же проблемы*, что и неореализм, и критический реализм, и критическая онтология. Решение их приводит в философии Субири к исчезновению традиционной субъект-объектной схемы познания (и действительности, соответственно).

Однако принадлежность философии Субири к реализму (как он задан приведенной выше типологической схемой, с включением метафизики) не означает, что эта философия «растворяется» в специфических «внутренних» характеристиках реализма и не имеет своего собственного характера. Если все-таки это — *метафизика,* то, естественно, встает вопрос о том, *с какого рода метафизикой* мы здесь имеем дело.

---

[1] Zubiri X. Op. cit. P. 418. Отметим только, что этой проблеме Субири посвятил свою последнюю работу, состоящую из трех частей — «Чувствующий интеллект» (1980–1983 гг.), — в которой он на широком историко-философском материале критикует и преодолевает порожденные субъект-объектной схемой познания следствия в истолковании основных философских категорий.

Отвечая на этот вопрос, мы с необходимостью обращаемся к важнейшим для Субири системно-структурным представлениям и понятиям. Эти представления и понятия имеют основополагающее значение для построения «метафизики реальности». Они фактически и конституируют реалистическую метафизику Субири. Философия Субири — это структуральный метафизический реализм.

Следует заметить, что системно-структурные понятия для Субири не задают реальности как таковой, но являются ее *описанием;* то есть, *рефлексия* реальности дает такое *представление* о реальности, которое предшествует любому структурно-системному описанию ее в понятиях. И здесь, на наш взгляд, коренное различие структурального метафизического реализма Субири и структурализма во всех его вариантах. На это обращает внимание и И. Эллакуриа: «Структурное видение реальности у Субири является предшествующим концептуалистскому обращению с ним структурализма...»[1].

Действительно, «структурализм» Субири есть, прежде всего, философия. Именно в лоне философских изысканий зародился «метафизический реализм» и его «структуральное» оформление. Напротив, философский структурализм есть результат поисков философского обоснования «структуры» методов в современной науке. И до сих пор структурализм остается «прежде всего, конкретно-научной методологией», а не цельной философской системой»[2]. Добавим к этому, что поиски философского обоснования конкретно-научной системно-структурной методологии никогда и не смогут привести к какой бы то ни было «философской системе структурализма», поскольку системно-структурные методы философски несодержательны, то есть, могут быть формой для любого произвольно выбранного содержания.

Заслуга Субири в этом плане состоит в том, что он с самого начала стал осуществлять синтез системно-структурных представлений с исходной реалистической позицией. Поэтому его философия (по своей направленности) могла бы явиться *философской методологией* системно-структурных методов в современной науке[3]. Причину того, что этого не произошло, следует искать в отмечавшейся выше *формальной абстрактности* реалистической позиции и оформляющих ее системно-структурных представлений. Это проявляется, в частности, в неразличении (принципиальном, философском) человека (субъекта) и окружающей его действительности (объекта). Схемы, прилагаемые к «человеческой реальности» — те же самые, что и схемы, прилагаемые к природе. Но ведь человек — не только природное существо, а и социальное. И эта вторая его характеристика задает совершенно другой аспект рассмотрения человека. Дело не в том, насколько будут отличаться описания в каких-то структурных схемах «человеческой реальности» от описания «реальности как таковой», а в принципиально отличном содержании, которое имеется и должно браться при исследовании человека.

Итак, реалистическую философскую позицию Субири можно охарактеризовать как позицию «метафизического» реализма. Обратим внимание на сходство этой пози-

---

[1] Ellacuria I. La idea de estructura en la filosofia de Zubiri // Realitas I. Md, 1974. P. 71.

[2] См.: Грецкий М.Н. Французский структурализм. М., 1971.

[3] Не случайно после ухода в 1942 году из Барселонского университета в знак протеста против засилья фанатизма и демагогии франкизма в системе высшего образования Испании того периода, Субири начинает давать в Мадриде знаменитые «частные курсы», которые посещают виднейшие ученые Испании. См. свидетельство крупного испанского физиолога Рофа Карбальо о влиянии на него философии Субири: Rof Carballo J. Zubiri como biologo // Homenaje I. 1953. P. 209–226.

ции с позицией метафизического реализма С.Л. Франка[1]. Сходство это обнаруживается как в принципиально новой трактовке самого понятия реальности, его онтологического статуса, так и в формах ее постижения. И С.Л. Франк, и Субири обосновывают свою реалистическую позицию за счет снятия в метафизике реальности гносеологии и введения трансцендентального аспекта самой реальности, получающего антропологическое обоснование.

4. Проблема языка в философии Субири

По образному выражению П. Рикера, язык — это та почва, на которой встречаются все философские направления современности. Философия языка действительно занимает в современной культуре то место, которое прежде занимала теория бытия, затем теория познания и нравственная философия. В чем состоят внутренние и внешние причины этого явления? Дело в том, что, начиная с соссюровского различения языка и речи, когда значение слова начинает определяться в зависимости от связи слов внутри текста, лингвистика формируется как парадигмальная наука для системы гуманитарного знания. Под влиянием лингвистического поворота философия усиливает свое внимание к языку, свою рефлексию над языком и ставит себя, в определенном смысле, под вопрос. С одной стороны, современная философия начинает понимать, что язык есть необходимое условие постановки и решения всех ее проблем, так что без рефлексии над языком нет самой философии (позиция Хайдеггера). С другой стороны, неопозитивистская трактовка традиционного языка философии как неопределенного и многозначного, а следовательно, лишенного научного смысла, приводит к элиминации философии из культуры. Эта проблематизация философского знания в 20–30-е годы XX века, приводит к нескольким направлениям в исследовании языка. Условно можно выделить спекулятивное, аналитическое и социальное направления в философском исследовании языка. К первому можно отнести теорию значения Гуссерля, размышления о языке Хайдеггера, изучение символов у Э. Кассирера и П. Рикера, видение языка в контексте герменевтики Г. Гадамера, грамматологию Деррида, трактовку языка как инстинкта у С. Пинкера. Ко второму — теорию значения Фреге, логический атомизм Б.Рассела, концепцию языка у Л. Витгенштейна, формальную семантику Р. Карнапа, семантические теории Дэвидсона, Льюиса, Н. Хомского и др. К социальным теориям относятся марксистская теория языка, семиотическая теория идеологии М.Бахтина, семантика коммуникаций у А. Шаффа, трактовка языка как слабого обычая у Х. Ортеги-и-Гассета, концепция языка О. Розеншток-Хюсси.

Концепцию языка Субири нельзя отнести ни к одному из этих направлений. Более того, у Субири мы не обнаружим работы, специально посвященной философии языка. И это удивительно по нескольким причинам. Во-первых, как мы уже отмечали, Субири был блестящим знатоком древних языков — дренееврейского, древнегреческого, латыни, помимо знания английского, французского и немецкого. Во-вторых, он был дружен с Э. Бенвенистом и ассистировал Хайдеггеру, для которых проблемы языка стояли на первом месте. И, наконец, свою первую диссертацию он писал под непосред-

---

[1] См.: Яковлева Л.Е. Национальные философские традиции Испании и России: опыт компаративистского анализа. М.–Йошкар-Ола, 2006. С. 221–248; в качестве радикального реализма учение Х. Субири квалифицирует Х.М. Вегас: Вегас Х.М. Радикальный реализм Х. Субири. Пер. Л.Е. Яковлевой // Verbum. Вып. 5. Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. Изд-во Санкт-Петербурского философского общества, 2001. С. 117–164.

ственным руководством Х. Ортеги-и-Гассета, у которого мы находим много работ, посвященных лингвистике и философии языка. Первые работы Ортеги о языке появляются в середине 20-х годов XX века. В своей работе «Атлантиды» (1924) он пишет: «Было бы бесполезным искать значение слова в незнакомом языке. Каждое слово — это часть того великого экспрессивного организма, каким является язык, который формируется не последовательно, суммируя одно слово за другим, а напротив, как размножение сложного ядра, то есть, уже сформированного языка».[1] Здесь можно вычленить две идеи Ортеги: 1) что слова не имеют значения *вне системы отношений*, каким является язык; 2) подчеркивание органического или *целостного* характера системы языка в *экспрессивном* плане. Но у него еще не сформирован был интерес к языку как таковому, и поэтому он не смотрит на язык сквозь призму гумбольдианских идей. Лишь в работе 1937 года «Блеск и нищета перевода» Ортега начинает проявлять интерес к идеям Гумбольдта и вступает в диалог с такими блестящими лингвистами как Ф. де Соссюр, Бюхлер, Менедес Пидаль, Трубецкой, Вендерс и т.п. (особо следует отметить работу «Человек и люди».) В своем письме 1938 года немецкому филологу и критику Эрнсту Роберту Куртиусу, Ортега так обосновывает необходимость изучения языка с точки зрения философии:

> Речь идет о неизбежной существенной реформе, которой нужно подвергнуть филологию, … а именно: недопустимо рассматривать ее только как состоящую в лингвистических, устаревших техниках, прежде всего, нужно объединить ее с новой техникой: техникой Жизненного разума или изучения общей структуры человеческой жизни[2].

Ортега начинает развивать идеи, близкие гипотезе Сепира-Уорфа о том, что структура языка оказывает существенное воздействие на форму, посредством которой человек понимает реальность и ведет себя в ней определенным образом. То есть, Ортега начинает рассматривать язык как социокультурный феномен по своей сути, утверждая, что без языка нет мышления. Язык определенной культурной общности несет в себе своеобразную интерпретацию опыта. Понимание языка как метафоры у Ортеги означает, что мы отвергаем уподобление языка зеркалу, представляющему саму реальность. Напротив, реальность конструируется, по мнению Ортеги, посредством метафоризации языка. В более поздних работах Ортега уделяет основное внимание языку как средству социализации, выявляя социально-психологический смысл языка.

Первый вопрос, который мы зададим относительно философии языка Субири: может ли философия языка выполнять функции «первой философии» в наше время? Ответ на этот вопрос был различным на разных этапах философского творчества Субири.

На первом этапе язык рассматривается Субири как чувственная опора идеальных значений мышления, и постольку он должен рассматриваться, исходя из требований объективности, которые из этого вытекают. Испанский философ отвергает, вслед за Гуссерлем, попытку психологистов трактовать значение как результат психологического механизма, посредством которого значение относится к образу объекта, сопровождающему каждое слово.

На втором — *онтологическом* — этапе Субири приходит к выводу о том, что путь западной философии — это путь «идеизма», на котором «логос» потерял свои свя-

---

[1] Цит. по: Anastasio Ovejero Bernal Ortega y la postmodernidad. Elementos para la construccion de una psicologia pospositivista. M., 2000. P. 167–168.
[2] Op. cit. P. 169.

зи с обозначаемой вещью и замкнул себя в концептуалистской самодостаточности. Об этом отклонении свидетельствует сам философский язык, и свою задачу испанский мыслитель видит в борьбе против этого принятого философского языка. Стремление Субири к раскрытию этимологии слов на этом этапе является попыткой разрушить закостенелые смыслы воспринятого языка и оживить в нем философские проблемы, поставленные самими вещами. Филология — это инструмент, который не заменяет работу мышления и имеет свои границы применения. В работе «Природа. История. Бог» Субири пишет:

> Логос не есть чисто пассивное отражение вещей, он интеллигирует их «сущность» или «бытие» и, постольку, следует сказать не только о том, что язык обозначает, потому что сами эти значения укоренены в способе бытия вещей, но и то, что значение требует также некоторого отнесения к человеческой способности интеллигрования или, по крайней мере, отнесения к миру человеческого существования[1].

По мнению Х. Субири, идея, которая обычно рассматривается как специфический объект человеческого понимания, первоначально выступает как «образ» или «схема», которую сама вещь обнаруживает в процессе ее постижения. На данном этапе целью философа при анализе языка является точность, чтобы язык как можно точнее выражал *связи вещей*, проявляемые мышлением.

На третьем — *метафизическом* этапе Субири дает следующее определение языка: «Язык — это фонетический орган, который обозначает, указывает и выражает обычай «инаковости» в форме реальности»[2]. То есть, язык рассматривается им как единство выражения, знака и значения. Но центральной по-прежнему является проблема значения. Референция по отношению к вещам опосредуется знаком и выражением. При этом испанский философ разрушает известную дихотомию наук о природе и наук о духе совершенно иным способом — введением понятия «физической реальности». Субири ищет основания языка и значения в биологических структурах человека, стремясь определить *функцию, которую они исполняют в человеческой жизни.*

В социальном измерении язык выступает одновременно и как опора социализации, и как один из результатов социализации. Сама социальность, по Субири, основывается на биологических структурах, которые в качестве первоначального факта требуют обращения человека ко всем другим[3]. Социальное измерение языка Субири объективирует в понятии «человеческой деятельности».

Миссия логоса состоит в том, чтобы делать актуальной реальную респективность (соотнесенность), насколько она определяет поле реальности. Акт логоса подчинен вещам и их метафизическим характеристикам. Субири согласен с мыслью Хайдеггера о том, что логос с его непереводимой полисемией отличает греческую культуру от всех других культур и эпох в философии.

Во-первых, логос означает «акт собирания» или «объединения вещей». При этом греки забыли определить характер того, что собирается. И это был первый шаг на пути к автономизации логоса. Любой логос, по Субири, предполагает структурно более простую интеллектуальную модальность — акт первоначального схватывания реальности. В этом акте вещи схватываются как формально реальные. Формальность реальности не

---

[1] Zubiri X. Naturaleza. Historia.Dios. P. 54.
[2] Zubiri X. Sobre el hombre. P. 299.
[3] См.: Яковлева Л.Е. Х. Субири и особенности испанской философской традиции. С. 234–246.

означает, что вещи и их свойства были бы в себе такими, какими мы их схватываем, но означает, что в самом процессе постижения свойства вещей становятся актуальными как являющиеся от себя и в себе именно такими свойствами, то есть, независимо от действия нашего разума над вещами. Кроме того, реальность является реальной внутри *определенного поля реальности*. Таким образом, в первоначальном схватывании вещь дана нам и как индивидуально реальная, и как реальная в определенном поле реальности.

Существует три способа полевой актуализации реальной вещи: схватить интеллектуально ее «это» (восприятие), ее «как» (вымысел) и ее «что» (понятие). Восприятие указывает направление всего реального в поле и говорит о том, насколько «это» является «этим». Посредством вымысла свободно группируются схваченные признаки и очерчивается то, «какими» они были бы в реальности. Интеллектуальная функция логоса состоит в том, чтобы актуализировать поле реальности как среду, в которой каждая вещь окажется отграниченной по отношению к другим вещам, присутствующим в этом поле.

Вывод, который делает Х. Субири: реальность гораздо богаче ее актуализации в логосе. Поскольку в первоначальном схватывании реальности нет никакого различения, разграничения, то там нет никакого имени. В этом смысле язык не является «реальностью», т.е. знаком, который «от себя» является тем, что заставляет обозначать. Он становится такой реальностью в процессе динамического развертывания первоначальной реальности.

Среди множества форм, в которых актуализируется реальность, есть такая форма реальности как звучащая в отношении к тому способу чувствования, каким является слух. Хотя всякий язык появляется внутри логоса, но не все функции логоса сводятся к языку. Только после объединения реальных вещей, логос может обозначать, называть вещи. Назвать вещи значит определить их. Но уже Б. Спиноза отмечал, что любое определение есть отрицание. Структуры, делающие возможным язык, находятся в актах простого схватывания, дистанции, полученной с их помощью.

Логос имеет два значения, с точки зрения Субири, — «говорить» и «сказанное». Греки направили всю свою рефлексию на второе значение, так что логос стал означать «сказать нечто о чем-то». Испанский философ называет это логификацией интеллектуального постижения, так как логос оказывается отделенным от реальной вещи, которую он постигает, а во-вторых, логос выступает как «нормативная модель» всякого возможного интеллектуального постижения. С точки зрения Х. Субири, ни одно слово не имеет само по себе значения, оно обладает им только внутри системы, так как поле реальности — это «открытое поле». Таким образом, систематический характер языка оказывается производным от систематического характера реальности. Как физические звуки, термины «стол», «table», «masa» могут быть конвенциональными, но в качестве значения они никогда не являются таковыми.

Философия шире лингвистики, которая движется внутри уже конституированной в значениях актуализации. Базовая проблема философии языка — это проблема значения, т.е. способа, посредством которого реальность обозначает свой исток — интеллективную актуализацию соотносительности всего реального.

В отличие от феноменологии, которая в своем анализе исходила из *смысла* как конечной границы референции, у Субири именно *«реальность»* есть та первоначальная структура, способная, исходя из самой себя, эксплицировать смысл и все проблемы его использования.

Но не означает ли это, что «реальность» становится туманным, расплывчатым термином, который не обозначает ничего конкретного. Субири отвергает аристотелевское различие между «естественными» и «искусственными» вещами и вводит различение между «реальной вещью» и «вещью-смыслом». Реальная вещь — это вещь, которая воздействует на другие вещи в силу свойств, которыми обладает «от себя», «сама по себе». «Вещь-смысл» — это вещь, которая воздействует на другие вещи в силу того, что эти свойства предоставляют некоторые возможности. Вот как поясняет это различие в своей работе «Чувствующий интеллект» Субири:

> В схватывании впечатления мне никогда не доводится постигнуть умом или воспринять чувствами стол. То, что я схватываю, есть некий комплекс мет, который функционирует в моей жизни как стол. То, что я схватываю, есть не стол, а комплекс, состоящий из вот такого размера, такой формы, тяжести, цвета и т.д., который в моей жизни обладает функцией или смыслом стола. Так что, когда мы воспринимаем то, что называем «столом», то «само по себе», «собственно» схваченное в восприятии, не есть стол как таковой. Стол есть лишь постольку, поскольку именуемая таким образом реальная вещь составляет часть человеческой жизни. Вещи как моменты, или части моей жизни представляют собой то, что я назвал вещью-смыслом. Но никакое «само по себе» не является вещью-смыслом. Реальная вещь, схваченная как нечто «само по себе», — это не «вещь-смысл», а то, что я назвал «вещью-реальностью»[1].

Без звуков и их физических свойств никогда не было бы симфонии, но это лишь негативное условие смысла. Смысл основывается на физических свойствах, но оценивает их в другом измерении — в том, насколько актуализируется соотносительность вещей, требуемая реальными признаками. Смысл, таким образом, является определенным способом актуализации респективности и соотносительности. Вещь- смысл является всегда вещью чего-то. А язык как система значений — это способ обозначения реальных вещей как актуализированных в их систематической респективности.

Х. Субири подчеркивает репрезентативную функцию языка. Слова значат лишь настолько, насколько имеют отношение к реальным вещам, но, поскольку они обозначают их всегда на определенной дистанции, система значений всегда беднее обозначаемых вещей. Без внеязыкового восхождения к реальности, для испанского философа, было бы невозможно само знание.

С другой стороны, Субири полемизирует с точкой зрения Г. Гадамера, высказанной в «Истине и методе», согласно которой «исходная человечность языка означает, вместе с тем, исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире»[2]. Да, любое слово, на что обратил внимание Хайдеггер, уже является ответом на вопрос, который является актуализацией требования, вытекающего из самой реальной вещи. Но в отличие от других последователей Хайдеггера, он не считает, что вопрос о смысле бытия является высшим вопросом; все онтические смыслы укоренены в реальности.

В этом плане испанский мыслитель подчеркивает ограниченность интеллективного языка, который почти всегда, во-первых, исходит из зрительных восприятий, во-вторых, стремится свести все формы утверждения реальности к вербальной предикативной фразе как норме. Подчеркивая богатство реальности по отношению к языку, Субири вводит в философский язык неологизмы именно для того, чтобы придать тер-

---

[1] Субири Х. Чувствующий интеллект. Ч. 1: Интеллект и реальность. М., 2006. С. 40.
[2] Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 513.

минам новый смысл, отличный от принятого. Например, вместо термина «реальность» (realidad) он вводит термин «reidad», который подчеркивает многомерность, динамичность, глубину реальности и получает свой смысл только в контексте всей его философской системы. Любое понятие содержит в себе момент вымысла и момент восприятия. Слова «значат» лишь потому, что «выражают» реальность, создают новые формы актуализации реального. Язык обозначает нечто, прежде всего, по причине выразительности каждого слова. А эта выразительность зависит не от физического звука, а от его соотнесенности внутри лингвистической системы. Выразительность достигается за счет дистанциирования от реальности, и постольку, она открыта для бесконечного обогащения. Так как актуализация реального в языке всегда происходит на расстоянии, то нет смысла искать какую-либо «естественную» связь между словом и обозначаемой вещью. В языке речь всегда идет о творческом преобразовании или о метафоре как способности описывать на расстоянии, вновь переоткрывать реальность. Именно исходный метафорический характер любого языка придает ему способность к выразительности, которая постоянно обогащает наш опыт реального. И препятствует сведению реальности к границам единого (однозначного) языка. Наука, искусство, философия — это различные пути, которые использует логос для актуализации на расстоянии реального. В любом логосе есть момент творческой свободы. Именно к этому творческому измерению знания слеп логический позитивизм. Кроме того, в языке есть еще и апеллирующее измерение, — т.е. для кого имеет смысл и значение наш язык[1].

Итак, язык и смысл, по мнению Х Субири, это определенные, производные формы логоса; рассматривать их как первичные — значит, впадать в логификацию постижения реальности, быть слепым к более радикальным структурам, которые питают эти формы.

Язык не может, с точки зрения Субири, играть функцию «первой философии», потому что он является кардинально недостаточной структурой, реальность, как и интеллективное постижение, не являются первоначально лингвистическими, в первоначальном схватывании нет языка. Таким образом, в философии Субири мы сталкивается с новым вариантом натуралистической постановки проблемы языка.

Why X. Zubiri's Philosophy is Actual at the Age of Postmodernism?

L.E. Jakovleva

The article presents a comprehensive study of the philosophy of the major Spanish thinker Xavier Zubiri (1898–1983). It is demonstrated, that Zubiri's teaching goes beyond the narrow scope of national philosophy, and is significant to world culture. Special attention is devoted to the correlation between philosophy and science, the objective truth problem, the essence problem, the «sentient intelligence» problem, philosophical anthropology and the philosophy of the language of the distinguished Spanish philosopher.

[1] Об этом измерении языка см.: Розеншток-Хюсси О. Язык рода человеческого. СПб., 2000. С. 89–97.