

Philosophical problems of creative activity as the meaning sedimentation process are in the focus of this book. The authors refer to consciousness experience as the background of meaning creation process. Special attention is paid to meaning translation and personal appropriation in metaphor and interpretation. Interactive nature of meaning is sophisticatedly scrutinized. The problem of marginal experience and its relevance to meaning sedimentation is also studied in the book.

Russian Academy of Sciences  
Institute of Philosophy

# **EXPERIENCE AND MEANING**

*Edited by Natalia Smirnova*

Moscow  
2014

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ОПЫТ И СМЫСЛ**

Moscow  
2014

УДК 165+155.4  
ББК 15.56+88.4  
О-62

**Ответственный редактор**

доктор филос. наук *Н.М. Смирнова*

**Рецензенты**

доктор филос. наук *В.В. Васильев*

доктор филос. наук *В.Г. Федотова*

О-62 **Опыт и смысл** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Н.М. Смирнова. – М.: ИФ РАН, 2014. – 207 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0267-6.

В центре внимания авторов книги – процесс творчества как смыслообразующей деятельности человека. Опыт представлен в ней как когнитивное основание, конститутивный фактор процесса «осаждения социальных значений». Исследованы процессы смыслообразования, культурной трансляции и обогащения смысла в языке (на примере метафоры и процессов интерпретации), а также в специализированных сферах человеческой деятельности (научном, художественном и социальном творчестве). Рассмотрен «пограничный» опыт как исток эмерджентного смысла. Книга адресована профессиональному сообществу, а также студентам и аспирантам, изучающим философию.

ISBN 978-5-9540-0267-6

© Коллектив авторов, 2014  
© Институт философии РАН, 2014

## Содержание

Предисловие ( <i>Н.М.Смирнова</i> ) .....	7
---	---

### **Глава I. Язык как базис социальных значений и средство трансляции социального опыта**

<i>Смирнова Н.М.</i> Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры .....	15
<i>Майданов А.С.</i> О смысле вообще и о смысле мифов особенно .....	39
<i>Моркина Ю.С.</i> Интенциональные объекты как смысловые системы .....	64

### **Глава II. Концепт опыта в научном и социальном творчестве**

<i>Новосёлов М.М.</i> Ещё раз о неразличимости и точности знания (О приближённых смыслах и точности опыта).....	91
<i>Ивин А.А.</i> Коллективный опыт и историческое априори .....	115
<i>Горелов А.А., Горелова Т.А.</i> Опыт, истина, смысл .....	134

### **Глава III. Экзистенциально-личностное измерение опыта**

<i>Бескова И.А.</i> Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла .....	155
<i>Шульга Е.Н.</i> Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования к моделированию образа мира.....	176
<i>Пилюгина М.А.</i> Взаимосвязь опыта и смысла в процессе интерпретации.....	197
Об авторах.....	207

## Table of contents:

Editor's Preface.....	7
-----------------------	---

### **Chapter I. Language as Basis of the Social Meanings and the Means of Social Meanings Translation**

<i>Natalia M. Smirnova.</i> Interactive Nature of Meaning: Epistemology of the Metaphor.....	15
<i>Anatoly S. Maidanov.</i> On Meaning in General and on the Mythical Meaning in Particular.....	39
<i>Julia S. Morkina.</i> Intentional Objects as Meaningful Systems.....	64

### **Chapter II. The Concept of Experience in Scientific and Social Creative Activity**

<i>Mikhail M. Novoselov.</i> Once more about Indistinguishability and Precision of Knowledge.....	91
<i>Alexander A. Ivin.</i> Collective Experience as Historical a priori.....	115
<i>Anatoly A. Gorelov, Tatiana A. Gorelova.</i> Experience, Truth and Meaning.....	134

### **Chapter III. Existential and Personal Dimensions of Meaning**

<i>Irina A. Beskova.</i> Marginal Experience as the Souse of Emergent Meaning.....	155
<i>Elena N. Shulga.</i> Epistemological Aspects of World-View Formation: from Meaning Creation to World Image Modeling.....	176
<i>Margarita A. Pilugina.</i> Interdependence of Personal Experience and Meaning in Interpretation Process.....	197
About the Authors.....	207

## Предисловие

Эта книга – первая попытка вновь созданного сектора философских проблем творчества представить профессиональному сообществу предмет своего исследования. Что мы изучаем? Процесс образования нового? В подобном случае понятие творчества было бы всеохватно. В природе «все течет, все изменяется», а в поток сознания, как и в реку, нельзя войти дважды<sup>1</sup>. Не означает ли это, что, отождествив творчество с новизной, мы обрекаем себя на исследование как процессов самоорганизации в природе, в результате которых возникают новые структуры, так и любых проявлений человеческого сознания? Поспешу дать на этот вопрос отрицательный ответ.

Мы исключаем из содержания понятия творчества процессы образования новых форм в природе, хотя эта точка и имеет авторитетных приверженцев. Выскажу дискуссионное предположение: синергетика, исследующая процессы самоорганизации и формирования в природе, хотя и представляет несомненный интерес для философской методологии, но ее собственный философский статус проблематичен. Ибо предметом философского интереса, во всяком случае, начиная с периода Нового времени, являются принципиальные грани взаимодействия субъекта и объекта. Но «вписать субъект» в синергетическую (в отличие, например, от квантово-механической) картину объекта проблематично. Подобную операцию можно осуществить, лишь постулировав наличие Создателя, Творца, одновременно выступающего как Абсолютный наблюдатель. Однако цена вписания синергетики в философский дискурс путем реставрации креационистской картины мира непомерно высока для науки, прошедшей горнило религиозного расколдования мира в эпоху Просвещения и Реформации. В нашем случае это означает, что процессы формирования в природе как совершающиеся без непосредственного участия человека «выпадают» из философского анализа творчества, что, конечно же, во все не означает, что *методы* синергетики не представляют интереса для философской методологии.

<sup>1</sup> Метафора потока сознания принадлежит А.Бергсону, а представление о том, что в поток сознания нельзя войти дважды, заимствовано из феноменологической психологии.

А что же человеческая деятельность? Любые ли ее проявления носят творческий характер? Любой ли новый артефакт несет на себе печать творчества?

Существуют различные точки зрения. Одна из них состоит в том, что любые проявления человеческого мышления носят творческий характер. Этой позиции придерживались В.С.Библер и Г.П.Щедровицкий, а ныне ее развивает В.М.Розин. Сильные аргументы в пользу этой точки зрения можно найти и в феноменологической психологии. Вот они: для того, чтобы сохранять собственную идентичность, сознание должно «течь», «длиться», подобно героям фантастического Зазеркалья Л.Кэрролла, которые непрерывно бегут, чтобы оставаться на месте. Использование заимствованной у А.Бергсона метафоры потока означает, что сознание всегда пребывает в постоянном изменении: поток мыслей, образов, ассоциаций, переживаний непрерывно сменяют друг друга, «тают» друг в друге без четких границ. Течение «внутреннего сознания времени» столь же неумолимо, как и бег часовой стрелки – с той лишь существенной разницей, что внутреннее время человеческого сознания столь же отлично от «внешнего» (астрономического), как человеческое переживание – от движения звезд и планет. Неуёмное движение потока сознания означает, что мы непрерывно взрослеем.

Но если сознание – нерасчлененный поток (мыслей, образов, переживаний и т. п.), единицы которого даны нам лишь в рефлексивном повороте, то каждому новому переживанию, пусть и имеющему тот же интенциональный объект, присуща своя неповторимая аура мыслей и чувств, свои аффективно-смысловые и эмоциональные «окаймления» (*fringes*). Это означает, что, строго говоря, каждое переживание обладает новизной за счет мобилизации смысловых и аффективных ресурсов нового контекста. Акцент на различии «контекстов» переживания одной и той же (по видимости) мысли в сознании означает, что *«то же самое»*, пережитое заново, – *«всегда иное»*. Поэтому в поток сознания нельзя войти дважды, а каждая мысль и переживание обладают свойством новизны.

Но есть и другая точка зрения. Она состоит в том, что в общем массиве социальных действий (как внутренних, так и внешних) можно выделить корпус рутинных действий, которые не требуют от человека мобилизации его творческого потенциала. Теоретическое обоснование этой позиции мы находим опять же в фено-



менологии – социальной. Ее отец-основатель, ученик Э.Гуссерля А.Шюц, творчески развил метод феноменологии применительно к анализу социальной деятельности, раздвинув горизонты «понимающей» концепции социального действия М.Вебера. Стремясь как можно шире ввести в социальную науку изгнанный позитивистами *смысл социального действия*, он выстраивает методологию того, как объективным и верифицируемым образом исследовать столь ускользающий, и вместе с тем, неустранимый элемент социального действия, как его *субъективное значение*. Концептуальным инструментом, позволяющим объективным образом оперировать субъективным, выступают типологические характеристики субъективных значений, или просто «типы». Типы – это смысловые конфигурации, сложившиеся эмпирически в синтезе различных пластов опыта. Это объективные и верифицируемые когнитивные паттерны мышления, действия и социальной организации, которые социологический глаз, мобилизуя социальное воображение, сумел «разглядеть» в социальной реальности.

В обыденной жизни, поясняет А.Шюц, мы редко решаем собственно творческие задачи. Гораздо чаще мы полагаемся на привычные («хабитуализированные», от habit – привычка) образцы мышления и действия – социальные типы. Социально-одобренные типы – это образцы «подручного знания» (**knowledge at hand**), даруемого культурой и социальностью. Мы находим «под рукой» социально санкционированные способы того, как действовать в повседневной жизни, в парадигмальных рамках «нормальной науки» (в смысле Т.Куна), в искусстве (художественные идиомы, стили и классические образцы). Типологизированные образцы помогают нам справляться даже с экстраординарными ситуациями и с трансцендентным (религиозные обряды). Использование образцов (когнитивных паттернов) позволяет решать большинство рутинных задач на пониженном уровне внимания, сберегая творческую энергию для подлинных инноваций. Словом, в подавляющем большинстве случаев мы имеем дело с образцами и социальными типами, а вовсе не с подлинно творческими решениями.

Истинная потребность в творчестве возникает лишь тогда, когда привычные, хорошо зарекомендовавшие себя схемы мышления и действия обнаруживают свою неэффективность, «не срабатывают». Социальное творчество в собственном смысле слова

возникает «на границе», на изломах привычного, на отказе от самоочевидного, само собой разумеющегося (*taken for granted*), в глубинах эпистемологического разрыва. Искра творчества озаряет новые тропинки в бытии.

На мой взгляд, обе представленные выше точки зрения глубоко эвристичны, но по-разному. То, что смысловые конфигурации сознания пребывают в постоянном изменении, свидетельствуют и данные современной нейрофизиологии. Но верно и то, что существуют степени градации сложности решаемых задач. Уровень сложности рутинных действий не велик. Поэтому в социальной практике, когда речь идет о ставших привычными действиях, непрерывными изменениями состава сознания можно и пренебречь. Но при этом следует помнить о границах наших идеализаций. Ибо, как свидетельствуют данные современной психиатрии, осуществление даже и рутинных действий в определенных условиях может представлять для человека величайшую сложность (см. статью И.А.Бесковой в настоящем издании).

Конечно, данные современных когнитивных наук чрезвычайно важны для изучения творчества. Но что значит быть философом в изучении творчества?

Как учит философская методология, *предмет* научного исследования – определенная сторона, аспект *объекта*, релевантный исследовательскому интересу ученого. Но не будем забывать, что вычленение предмета исследования, т. е. «предметного среза» объекта, который сам по себе обладает бесчисленным множеством сторон и аспектов (вспомним, что даже «электрон – неисчерпаем»), в значительной мере обусловлено исследовательскими методами, находящимися в распоряжении ученого. Они выступают в роли своеобразных «принципов запрета», т. е. очерчивают область, доступную наличным методам познания<sup>2</sup>. Проиллюстрирую сказанное лишь на одном примере. М.Вебер ограничил предметную область своей «понимающей» социологии исключительно целерациональными действиями, составляющими сравнительно небольшой массив социальных действий, исключив из нее ценностно-рациональные, традиционные и аффективные на том, как мне представляется, основании, что апелляция к эмпатическому их по-

---

<sup>2</sup> В.С.Стёпин сформулировал этот принцип как зависимость (предметных) схем объекта от схем метода.

стижению (вчувствованию, вживанию) «запрещена» кантианскими презумпциями его методологии. В нашем случае зависимость предметных схем объекта от схем метода означает, что предмет философского анализа творчества не сводится к общекультурным представлениям о творчестве как создании нового вообще. Речь идет о таком новом, что доступно схватыванию методами философского анализа и составляет предмет собственно философского интереса. Имея в виду сказанное выше, мы будем понимать под творчеством *процесс созидания новых культурных смыслов*.

С этой точки зрения, отнюдь не любая социальная, научная или художественная деятельность, пусть и ведущая к созиданию новых форм (материальных или духовных), обладает подлинно творческим характером. Если результатом подобной деятельности является лишь перераспределение уже имеющегося материала (материального или духовного), а не создание новых смыслов (напр., за счет системных эффектов), то мы вправе отказать ей в творческом характере. Так, рекомбинация и бриколаж в искусстве постмодерна – игра смысловыми обломками прежних художественных форм – далеко не всегда созидают новые художественные смыслы. Аналогично, пересказ чужих идей, пусть и своими словами, т. е. плагиат в самом широком смысле слова (в науке, литературе и художественной критике и т. п.), едва ли может претендовать на статус творческой деятельности. Именно таким пониманием творчества – как процесса *созидания новых культурных смыслов* – и руководствовались авторы настоящей книги.

Ее название – «Опыт и смысл» – не случайно. Мы рассматриваем опыт как конститутивный фактор смыслообразующей деятельности человека. Именно в опыте происходит «осаждение» (седиментация) социальных (повседневных, научных, художественных и т. п.) значений. С этой точки зрения интересен опыт использования обыденного языка. Именно в нем происходит стабилизация седиментированных социальных значений и их последующее обогащение новыми смысловыми коннотациями. Эти вопросы нашли свое отражение в 1 главе нашей книги.

Опыт конститутивен и в отношении персональной идентификации человека. Именно в опыте происходит становление его «биографической ситуации» (А.Шюц) – позиции, с которой человек осмысливает все происходящее. А поскольку процесс созидания

собственной биографии длится всю сознательную жизнь, возникает проблема согласования свежего опыта с уже седиментированным в субъективных социальных значениях – духовной биографии человека. А поскольку пребывать в «разорванном» сознании неудобно, человек парадоксальным образом всю жизнь «переписывает» (пусть и неосознанно) свою духовную биографию, дабы согласовать новый опыт с ранее обретенным. Речь идет о придании новых субъективных значений событиям (внутренним или внешним) своей жизни. То, что ранее воспринималось судьбоносным, со временем низводится лишь до малозначимого зигзага на жизненном пути в неумных поисках самого себя. Напротив, почти незаметный штрих духовной биографии со временем обретает смысл «точки бифуркации» жизни-судьбы. Об этом – в 3 главе нашей книги.

Понятие же *смысла*, как и любое философское понятие, обладает открытым горизонтом значений. Оно «концепцио-зависимо, обладает контекстуальной полисемией. Например, психологи полагают, что за понятием смысла скрывается не конкретная психологическая структура, допускающая однозначное определение, а сложная и многогранная смысловая реальность<sup>3</sup>. В Новой философской энциклопедии смысл определен как «внеположенная сущность феномена, оправдывающая его существование и связывающая его с более широким пластом реальности ...и онтологическим порядком вещей»<sup>4</sup>. Мы будем считать, что содержание понятия «смысл» задано всем контекстом дискуссий, в котором оно участвует. Но с одним важным ограничением: авторы не разделяют слишком расширительной трактовки смысла, свойственной натуралистическим и отчасти позитивистским концепциям, как избирательности извлечения информации из среды обитания (природной или социокультурной). Мы ограничиваем объем понятия «смысл» исключительно сферой сознания и культуры.

Книга состоит из 3 глав. **Первая глава «Язык как базис социальных значений и средство трансляции социального опыта»** открывается моей статьей *«Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры»*. Метафора в переводе с греческого дословно – «тележка». Тележка, перевозящая смыслы. В современ-

<sup>3</sup> См.: *Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. М., 1999.

<sup>4</sup> Смысл // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2000. С. 576.

ной философии языка она понимается и более широко: как средство обмена, расширения и углубления смыслов. В статье, анализируя современные концепции метафоры, я стремлюсь показать, что созерцательный подход к смыслу как к чему-то, что надо лишь извлечь из текста в готовом виде, обнаруживает пределы своей адекватности (классическая герменевтика). В парадигме неклассической рациональности *смысл интерактивен*. Он рождается «на стыке» сознаний творца и интерпретатора. Этот общий тезис раскрывается в анализе современных интерактивно-контекстуальных теорий метафоры. Я рассматриваю наиболее значимые концепции метафоры, представленные в современной философии языка, и пытаюсь выявить эпистемологическую суть дискуссий относительно когнитивной природы метафорического смысла.

Статья *А.С.Майданова «О смысле вообще и смысле мифов особенно»* отчетливо демонстрирует концепцию-зависимость понятия смысла, вариативность его значения в различных концепциях философии языка. На примере мифов он прослеживает и процесс художественного конструирования, в частности, конструирования протогипотез как отдаленных провозвестников гипотез в науке.

В статье *Ю.С.Моркиной «Интенциональные объекты как смысловые системы»* автор обращается к восходящей к Ф.Брентано классической феноменологической проблеме интенциональности и исследует модификации структуры смысловых образований сознания под воздействием их конститутивных факторов: рефлексии и направленности луча внимания.

**Вторая глава «Концепт опыта в научном и социальном творчестве»** открывается статьей *М.М.Новоселова «Еще раз о неразличимости и точности знания»*. В ней нашла дальнейшее развитие авторская концепция интервала абстракции, вскрывающая связь процессов абстрагирования с условиями порождения и распознавания образов опыта. Автор вводит философские термины, характеризующие этот процесс (неразличимость, интервал и т. п.) в тезаурус ключевых понятий теории познания, приписывает им нетрадиционный логико-гносеологический смысл, погружая их в контекст неклассических логик.

В статье *А.А.Ивина «Коллективный опыт и историческое априори»* раскрыто содержание понятия «опыт», включающего в себя традиции, здравый смысл, коллективные верования, интуи-

ции, вкусовые предпочтения и т. д. Показано, что особую роль в структуре опыта играют стили мышления отдельных цивилизаций и исторических эпох. Автор вводит понятие «историческое априори» и сопоставляет его с синтетическим априори Канта.

Завершает главу статья *А.А. и Т.А. Гореловых «Опыт, истина, смысл»*. Большая часть данной статьи посвящена рассмотрению эволюции понятия «опыт» в сопоставлении с понятием «истина» с последующим выходом на проблему смысла жизни.

**Глава третья «Экзистенциально-личностное измерение опыта»** открывается статьей *И.А. Бесковой «Пограничный опыт как исток эмерджентного смысла»*. В статье проанализирован процесс смыслообразования с точки зрения специфики того опыта, который можно было бы назвать «пограничным», психоделическим. Показано, что смещение фокуса рассмотрения в сторону от обыденного, общепринятого, наиболее часто встречающегося к границам человеческой жизнедеятельности приводит к тому, что наше представление о природе и специфике процесса смыслообразования существенно расширяется, в частности, за счет новых представлений о связи звука и смысла.

В статье *Е.Н. Шульги «Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования к моделированию образа мира»* рассмотрены традиционные проблемы соотношения образа и понятия, знака и смысла как фундаментальных понятий эпистемологии. Показано, что для современной герменевтики обращение к процессу «наделения смыслом» сопряжено с созданием концептуальных образов, которые возникают на глубинном уровне человеческого познания.

Наконец, в статье аспирантки сектора *М.А. Пилюгиной «Взаимосвязь опыта и смысла в процессе интерпретации»* проанализирована взаимосвязь опыта и смысла в процессе истолкования. Показано, что когнитивным базисом интерпретации является определенный запас знаний предмета и понимание его специфики, – именно он выступает когнитивной основой дальнейшего раскрытия смыслов и расширения области понимания. Проанализировано понятие плюрализма интерпретации и его когнитивный смысл.

Таково содержание книги. Насколько авторам удалось приблизиться к реализации их творческого замысла – судить читателю.

*Н.М. Смирнова*

# ГЛАВА I

## ЯЗЫК КАК БАЗИС СОЦИАЛЬНЫХ ЗНАЧЕНИЙ И СРЕДСТВО ТРАНСЛЯЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ОПЫТА

*Н.М. Смирнова*

### **Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры**

*В статье рассмотрен эвристический потенциал различных концепций метафоры (неоромантической, контекстуальной, прагматической и феноменолого-герменевтической) как опыта «расширения смысла» и средства научного объяснения. Дискуссионные аспекты современных теорий метафоры представлены в парадигме (пост)неклассической эпистемологии. Показано, что метафоры обращают нас к глубоко укорененным возможностям реальности, не актуализированным в настоящем. В проектировании возможных миров будущего предметного освоения – не только когнитивная, но и глубоко укорененная в человеческом переживании реальности онтологическая функция метафорического смысла.*

**Ключевые слова:** язык, смысл, значение, метафора, референция, троп, сдвиг значений, расколотый смысл.

### **От классической – к интерактивной теории метафоры\***

Нет нужды доказывать, что эпистемология XX в. отмечена синдромом «философской одержимости языком». В парадигме неклассической рациональности с ее стремлением к углубленной рефлексии когнитивных средств, опосредующих процесс получения научного результата, заметно возрос интерес к знаково-символическим «инструментам» работы в области социально-гуманитарного знания. При этом язык мыслится не только средством пре-

---

\* Данный раздел подготовлен в рамках проекта РГНФ «Феноменология смысла: когнитивный анализ» № 13-03-00122а.

зентации научного результата – значительное внимание уделяется социально-конструирующим функциям языка, языку как опыту социальных коммуникаций, в котором происходит осаждение (седиментация) социальных значений. Метафора языка как «фабрики социальных значений» (П.Бергер, Т.Лукман) дополняется социально-феноменологическим представлением о языке как опыте персональной идентификации и инструменте коммуникативной поддержки субъективной реальности.

В настоящей статье я хочу показать, что адекватное понимание смысла текста, в том числе метафорического, возможно лишь в парадигме (пост)неклассической рациональности, на пути осознания его интерактивной природы. Именно в этом направлении указывает вектор эволюции содержания этого понятия. В рамках классической герменевтики Ф.Шлейермахера понятию смысла присущ созерцательный характер. Смысл – это тот «ускользающий феномен», который нужно «обнаружить» (найти, выявить, нащупать) в тексте для того, чтобы текст мог быть адекватно прочитан. Классическая герменевтика разработала специальные процедуры (напр., предпонимание), помогающие избежать или ослабить когнитивные препятствия на этом пути (напр., герменевтический круг), дабы предъявить читателю тот единственный истинный смысл, который имел в виду автор. При таком понимании смысл становится чем-то вроде «вещи-в-себе (*res per se*), обнаружить который – значит проникнуть в замысел самого творца. Нетрудно видеть, что так понятый «истинный смысл» – всегда единственный, и тем «чище», чем менее «замутнен» интерпретатором. В таком понимании смысла нетрудно усмотреть отблеск классического идеала объективности знания как «очищения» ото всех характеристик когнитивной деятельности субъекта.

Неклассический подход к понятию смысла, на мой взгляд, следует связывать с именем Х.-Г.Гадамера. Для него смысл не есть идеальный предмет, который изначально «вложен» в текст и дожидается, пока его обнаружат в первоизданной чистоте. Смысл предстает продуктом активного *взаимодействия двух сознаний*: творца и интерпретатора. Поэтому читатель – сообразно содержанию культурных универсалий своего времени – извлекает из текста и более емкий, обогащенный новыми коннотациями



смысл, чем тот, что замыслил сам автор. Именно так мы читаем великие тексты культуры. Искру смысла высекает когнитивное усилие читателя. Поэтому мы всегда понимаем по-разному – если вообще понимаем<sup>1</sup>.

Интерактивная природа смысла обретает наиболее зримое воплощение в метафоре. В переводе с греческого метафора означает «тележка». Она не только «перевозит» смыслы, но и является средством их расширения и обогащения. Фундаментальное значение метафор для изучения процедур, посредством которых пополняются смысловые ресурсы языка, Г.Г.Шпет выразил в следующих словах: Метафора – сравнение, олицетворение, сопоставление привычного с непривычным и обратно и т. п. – все это имеет свои основания и также онтологические, только предмет этой онтологии – само слово»<sup>2</sup>.

Метафора обращена к скрытому, латентному в предмете. Поэтому она открыта множеству интерпретаций. Будучи семантически насыщенной, она не допускает экспликации, т. е. перефразирования в языке без потери значимых коннотаций. Так что не будет преувеличением сказать, что обращенность к плюрализму интерпретации составляет саму суть метафорического смысла.

Г.Гадамер отмечает фундаментальную метафоричность нашего мышления в том отношении, что метафора позволяет нам обозреть всеобщий процесс образования понятий. И «если философия не может избавиться от метафорических высказываний, – справедливо замечает Поль де Мэн, – она должна держать под контролем их эпистемологические границы»<sup>3</sup>.

Сегодня мы вправе говорить о дисциплинарном оформлении новой области философско-аналитических исследований – *эпистемологии метафоры*. Ее истоки теряются в глубине веков. Разрозненные высказывания о когнитивных функциях метафоры можно обнаружить еще у Аристотеля. Он полагал, что дар создавать

<sup>1</sup> (Пост)неклассический подход к смыслу рождается на наших глазах. Он представлен в работах П.Рикёра (см. далее текст статьи), А.В.Смирнова «Логика смысла» (М., 2001), И.Т.Касавина «Текст. Дискурс. Контекст. Социальная эпистемология языка» (М., 2008), В.В.Васильева «Сознание и вещи» (М., 2014) и др.

<sup>2</sup> *Шпет Г.Г.* Соч. М., 1989. С. 447.

<sup>3</sup> *Paul de Man.* Epistemology of Metaphor // *Critical Inquiry.* Vol. 5. № 1. Special issue on Metaphor. Autumn, 1978. P. 13.

хорошие метафоры зависят от способности схватывать сходство, а живучесть метафоры – от способности наглядного представления смысла в образах.

Проблема когнитивной природы метафоры активно обсуждается в контексте теоретико-познавательного поворота в философии Нового времени, в частности, британскими эмпириками и французскими материалистами XVIII в. Т.Гоббс полагал, что речь служит, в первую очередь, средством передачи знаний, и потому слова должны употребляться в их прямом значении – метафоры лишь затемняют смысл. Он уподоблял метафору «блуждающим огням» (*ignes fatui*), полагая, что язык следует очистить от всякой двусмысленности<sup>4</sup>. Дж.Локк также усматривает в метафоре свидетельство несовершенства языка. Метафора и другие образные выражения лишь внушают ложные идеи и вводят в заблуждение рассудок. Однако, основываясь на учении Т.Гоббса о знаках, он твердо отстаивает идею произвольности знака как обозначения: «звук не имеет естественной связи с идеями»<sup>5</sup>. Вопрос о «переносных» смыслах у Локка возникает именно из констатации произвольного сочетания слов-звуков с их значениями. Поэтому, – справедливо полагает Поль де Мэн, – «когда Локк развивает свою теорию слов и языка, на деле он конструирует теорию тропов, хотя и не осознает этого»<sup>6</sup>.

Теория тропов Локка трансформируется в специфическую теорию метафор у Э.Кондильяка. В «Трактате о происхождении человеческого знания» он постоянно подчеркивает свою зависимость от идей Локкова «Трактата» в анализе тропологической структуры языка. Кондильяк полагает, что метафоры, равно как и концептуальные абстракции, возникают тогда, когда мы перестаем думать о свойствах, с помощью которых вещи отличаются, чтобы подумать о тех, в чем они сходны. Мощь метафор, которую Локк ощущал неотчетливо, Кондильяк сгустил в ключевой метафоре «*subject is mind*». **Французский материалист полагал, что отдельные референции, в которых укоренены общие понятия, являются психологическим феноменом, относящимся скорее к памяти и воображению, нежели к языку и сознанию.**

<sup>4</sup> Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 62.

<sup>5</sup> Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 564.

<sup>6</sup> Paul de Man. Op. cit. P. 16.

Ж.-Ж.Руссо впервые задается вопросом, который, как я постараюсь показать далее, составит сердцевину спора между представителями неоромантической и аналитической традициями в философии XX в. (полемика М.Блэка-Д.Дэвидсона). Возникает ли метафора из прямого обозначения, которое в разговорной практике обрастает символическими коннотациями или же, наоборот, символический («переносный») смысл метафоры «стирается» в процессе ее употребления, обедняет свое содержание до прямой референции? Редукция изначального символического смысла первичной метафоры до прямой референции означает, что «вещи называют своими именами».

Э.Кондильяк усматривал начало языка в первичной метафоре, но полагал ее источником не столько само воображение, сколько нечеткость исходных представлений, допускающих множественную интерпретацию. Ж.-Ж.Руссо же, напротив, полагал метафору средством репрезентации чувственных впечатлений: ее главная функция – объективировать человеческие эмоции. В концепции метафоры Руссо воображение играет гораздо большую, чем у Кондильяка, роль: если человека, к примеру, пугает тот или иной предмет, он строит фантазийный образ чего-то огромного и страшного.

Кант прямо практически нигде не упоминает о тропах, но обращается к ним, когда речь заходит о различии между схемой и символическим языком<sup>7</sup>. Схема делает доступным чувствам то, что (прямо) не дано, т. е. состоит из элементов, слишком абстрактных для чувственного восприятия.

В дальнейшем Ф.Ницше, А.Бергсон и Б.Кроче и стремились подчеркнуть роль метафоры в познании. Однако закат спекулятивной философии и зарождение позитивизма не благоприятствовали развитию исследований по эпистемологии метафоры. В 40–50-е гг. XX в. споры о метафоре вращались преимущественно вокруг вопроса о том, можно ли заменить ее другим словесным выражением (перефразировать) без потери исходного метафорического смысла.

Серьезные исследования по эпистемологии метафоры начались в XX в. в рамках неоромантической традиции (I.A.Richards, O.Barfield, Ph.Wheelwright). Ричардса по праву считают родона-

---

<sup>7</sup> Понятие трансцендентальной схемы появляется у Канта во Втором издании «Критики чистого разума» как замена психологически нагруженного понятия продуктивного воображения.

чальником ранней версии *интерактивной (контекстуальной) теории метафоры*<sup>8</sup>. Согласно этой теории, метафора предстает продуктом взаимодействия как терминов самого метафорического выражения, так и окружающего контекста. Контекстуальная теория значения утверждает, что центральный термин метафорического высказывания не только испытывает смысловое влияние контекста, но и сам привносит в него новое содержание. Но эта способность не означает с необходимостью, что мы *испытываем в опыте* это значение. Знание того, что означает слово, является способностью использовать его за рамками предложения, в котором оно появилось. В отличие от него, приверженцы более раннего лексического подхода не склонны придавать должного значения реальному опыту понимания и интерпретации значений. Это становится особенно очевидным, когда мы обращаемся к метафоре.

Ричардс скрупулезно анализирует значение слова «контекст» и существенно расширяет его содержание, включая в него также и факторы внетекстовой реальности. Термин «контекст» используется им в двух основных значениях: «литературном» и «техническом». В литературном смысле термин «контекст» отсылает не только к непосредственному текстовому окружению слова, но и к культурным обстоятельствам написания текста, к традициям словоупотребления своего времени, наконец, к историческим факторам, значимым для интерпретации. Технический смысл слова «контекст» отсылает к кластеру его повторяющихся значений.

Контекстуальная теория значения утверждает, что мы можем интерпретировать значение термина различными способами в зависимости от контекста, который мы выбираем нашей «рамкой референции» (*frame of reference*). Мы также можем говорить об «идеальном контексте» и «идеальном контекстуальном значении», хотя эти конструкции – лишь идеальные объекты, которыми мы руководствуемся в процессе интерпретации для выражения идеала объективной, т. е. незаинтересованной, интерпретации (дань Ричардса классической теории интерпретации). Однако Ричардс выходит за рамки классической теории интерпретации и утверждает, что сказанное не означает, что существует одна-единственная истинная интерпретация, основанная на местоположении термина в его контексте. Контекстуальная теория значения утверждает

<sup>8</sup> Richards I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936.

значимость *опыта понимания* текста, а потому полагает, что *интерпретация первична в отношении значения*. Иными словами, значение порождается опытом чтения текста.

Однако критический анализ концепции Ричардса свидетельствует, что она не свободна от теоретических трудностей. Так, отсылая к «повторяющимся поведенческим образцам» (*recurrent behavioral patterns*), она тем самым призывает нас искать нечто более глубокое (устойчивые социальные и когнитивные паттерны), чем обусловленное историческими случайностями содержание литературного контекста. Сам Ричардс полагает, что скрупулезное изучение контекстуальных сдвигов значений позволит в дальнейшем систематически изучать и описывать эти образцы.

Концептуальный синтез неоромантической и аналитической традиций в исследовании когнитивных функций метафоры принадлежит М.Блэку (M.Black). Он утверждал взгляд на метафору не только как на средство художественного обогащения языка, но и как на важнейший инструмент философского и социально-научного исследования. М.Блэк открывает свою знаменитую статью о метафоре<sup>9</sup> утверждением, что необходимо покончить с негласным табу на использование метафоры в серьезных философских и научных исследованиях. Иллюстрируя эту мысль, он сам широко прибегал к использованию таких метафор, как «фильтр», «рамка», «фокус», «проекция» в своих собственных исследованиях по теории метафоры.

Исходя из установок аналитической философии, М.Блэк модифицировал семантическую теорию метафоры. Он разделяет мысль Ричардса о том, что центральный (фокусный) член метафорического высказывания не только сохраняет свое прямое значение, но и *черпает дополнительное значение из контекста*. Однако Блэк пошел дальше Ричардса, который не был профессиональным философом. В концептуальном развертывании теории метафоры он активно использует теоретические наработки аналитической философии.

М.Блэк полагал, что любое метафорическое высказывание объединяет в себе 2 системы (пласты смыслов): первичную и вторичную со своими «первичным» и «вторичным субъектом»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Black M. Metaphor // Philosophical Looks at the Arts (ed. J.Margolis). N.Y., 1962.

<sup>10</sup> В первоначальном варианте эти субъекты значились – вероятно, под влиянием терминологии М.Полани, – как «фокусный» и «периферический».

С каждым из этих субъектов ассоциированы и 2 системы идей, верований, очевидностей (постулатов здравого смысла), разделяемых сообществом носителей языка. Иными словами, за каждым из них тянется, подобно хвосту кометы, длинный шлейф житейских образов, ассоциаций и их эмоциональных «окаймлений» (fringes). Каждое слово, используемое в качестве первичного или вторичного субъекта, различается по значению и заставляет использующего слово принимать также и ассоциированный с ним набор стандартных верований, представлений и постулатов здравого смысла. Возьмем, к примеру, поэтическую метафору А.С.Пушкина жизни-игры, вложенную им в уста Германа из «Пиковой дамы» («Что наша жизнь? – Игра!»). В этом высказывании «жизнь» и система смыслов, с ней связанная, выступают как первичная система, игра – вторичная. «Жизнь-система» ассоциирована с определенным набором представлений о пути, исполненном надежд и переживаний, свершений и неудач. Метафорическое суждение соединяет понятие игры как спонтанного действия по оговоренным правилам в ситуации недоопределенности («повезет – не повезет») с первичной системой («жизнь»). «Жизнь-система» и «приключение-система» соединяются метафорой, которая трансформирует наше представление о первичной системе. Идеи и верования, связанные с первичной системой, переносятся на вторичную. В результате подобного переноса, полагает М.Блэк, происходит трансформирование изначального, «первичного» субъекта (жизнь предстает как забавное и увлекательное приключение). При этом происходит не только «расширение смысла» первичного понятия, – трансформации подвергается и вся система стоящих за словом верований и аффективно-эмоциональных «окаймлений».

Но М.Блэк пошел еще дальше. Он утверждает, что было бы неправильным полагать, что возможно прямое («лоб-в-лоб») сравнение первичной и вторичной систем. То, что мы улавливаем при сравнении обеих систем, – это, скорее, *результат их взаимодействия*, нежели исходные смыслы. Не только первичная система, будучи рассмотрена сквозь призму вторичной, обрастает дополнительными смысловыми коннотациями – трансформации подвергается и сама вторичная система. В приведенном примере не только жизнь предстает как непредсказуемое приключение, в котором бессмысленны долгосрочные проекты, но и игра, наряду с

развлечением, обретает смысл масштабного экзистенциального проекта с соответствующим набором верований и эмоциональных переживаний. Метафора фильтрует, трансформирует, видоизменяет систему идей и верований *обеих* систем, высвечивая одни их аспекты и затемняя другие. Именно так мы можем разглядеть в субъектах обеих систем то, что использующий метафору считает самым важным.

Самое существенное в концепции метафоры М.Блэка состоит в его утверждении, что процесс метафоризации приводит не только к трансформации и расширению исходных смыслов и верований обеих систем, но и к *сотворению новых смыслов*. Иными словами, *взаимодействие систем рождает смыслы, которыми ни первичная, ни вторичная системы изначально не обладали*. Метафоризация – это особая оптика видения первичной системы сквозь призму вторичной, в результате которой мы получаем *не только сдвиг прежних значений, но и генезис новых смыслов*. Поэтому М.Блэк убежден в том, что процесс созидания метафор носит принципиально творческий характер: «было бы правильнее утверждать, – констатирует он, – что метафора *творит* сходство, чем полагать, что она лишь формулирует некое ранее существовавшее сходство»<sup>11</sup> (курсив мой. – *Н.С.*). «Озарение сходства» (insight to likeness) непохожих предметов – принципиально творческий момент процесса метафоризации. Метафора не только улавливает и фиксирует сходство между двумя предметами, но и *творит* его на основе дополнительных содержаний, почерпнутых из контекста. Эта креативная, творческая сила метафоры делает ее полезной не только для эпистемологии, но и для метафизики.

Культурная реальность, по Блэку, выступает *продуктом взаимодействия* языка, субъекта и объекта. Таким образом, *метафора способна обнаруживать интерактивную природу реальности*. В зародышевой форме эти идеи можно обнаружить и у основоположника философии анализа естественного языка Б.Уорфа (В. Whorf), а также и у «позднего» Л.Витгенштейна в его концепции языковых игр: фундаментальная «логическая грамматика» термина может быть обнаружена путем анализа обыденного словоупотребления. Но именно Блэк положил их в основу интерактивной

<sup>11</sup> *Black M. More about Metaphor // Metaphor and Thought. Cambridge, 1981. P. 37.*

теории метафоры. Его контекстуальная, или интерактивная, теория метафоры основана на более широком («контекстуальном») представлении. В ее основе – утверждение о том, что значение термина определяется тем, как контекст формирует смутные, неотчетливые (*vague*) *психологические схемы*, которые ассоциируются с этим термином. Значение термина меняется вместе с этим широко понятым внетекстовым контекстом, а потому никакие использования термина, строго говоря, не будут одинаковы, хотя их различием для практических целей можно и пренебречь.

В этом отношении интерактивная теория метафоры Блэка сближается с социально-феноменологическими представлениями о контекстуально формируемых *когнитивных паттернах*. Так, анализируя седиментацию значений понятия «дом», А.Шюц указывает, что у различных людей это слово пробуждает различные воспоминания – аффективно-смысловую ауру. У одних это запах герани и трамвайные звонки за окном, у других – утреннее ледяное молоко с томатным сэндвичем, у третьих – свежая газета за входной дверью и т. п. Дом – это место, куда каждый хочет вернуться и где его ждут. Нетрудно видеть, что эти определения дома нагружены эмоциональными, аффективными импликациями, составляющими неотъемлемую часть его прямого значения, подчас играющую более важную роль, чем «ядро» основного значения для восприятия его смысла.

Следует признать, что идеи М.Блэка не оказывали существенного влияния на тяготевших к позитивизму представителей аналитической философии до тех пор, пока с ними не вступил в полемику выпускник Гарварда логик Д.Дэвидсон. Его работы вполне корректно охарактеризовать как позитивистскую реакцию на неоромантическую традицию<sup>12</sup>. Главным пунктом полемики Дэвидсона с интерактивной теорией Блэка является тезис о контекстуальной обусловленности метафорического смысла. Он не согласен, во-первых, с тем, что метафора имеет контекстуальное содержание и может быть истинной даже и тогда, когда прямая (дословная) интерпретация ее ложна. Во-вторых, Дэвидсон возражает против того, что метафору нельзя заменить другим словесным выражением без потери исходного метафорического смысла. Наконец, в-третьих, он убежден в том, что метафора сама по себе не имеет

<sup>12</sup> Davidson D. What Metaphors Mean? // On Metaphor (ed. Sh. Saks). Cambridge, 1978.



когнитивного содержания, но полезна для познания, поскольку позволяет взглянуть на старые проблемы в новой перспективе, и тем самым побуждает к творческому восприятию мира.

Главный аргумент Дэвидсона состоит в том, что постулирование «добавочных», «переносных», «контекстуальных» смыслов вовсе не необходимо для объяснения того, как «работает» метафора. Дело не в «добавочных» метафорических смыслах, полагает он, а в том, как функционируют «прямые» («дословные») смыслы метафорического выражения. Надо признать, что такое представление находит своих сторонников. Некоторые авторы, напр., Дж.Фодор, утверждают, что для того, чтобы понять предложение, надо сначала «вычислить» его «дословное» значение путем приложения правил к лексическому значению различных терминов. Иными словами, чтобы понять переносный смысл, необходимо сначала вычислить «прямой». Единственно логически возможный путь, продолжает Дэвидсон, состоит в том, что сначала метафоры «прочитываются» в прямом, а уж затем и в их переносном значении. Но сам же Дэвидсон справедливо замечает, что процесс понимания метафоры как «двойного декодирования» потребовал бы дополнительного времени, а опыт свидетельствует, что мы не затрачиваем большего времени на понимание метафорического смысла, чем на понимание прямого, «буквального».

Критики Дэвидсона не без основания указывают также и на то, что проблематичным является вовсе не понятие метафорического значения, но именно понятие «прямого» значения, используемого Дэвидсоном на манер «смысла-в-себе». Что же самом деле является тем самым «прямым» значением, к которому апеллирует Дэвидсон? Отсылает ли он к этимологическим корням, детским воспоминаниям или архетипам коллективного бессознательного? В каком смысле это прямое значение присутствует в нашем опыте понимания мира? Ведь для определения прямого значения пришлось бы перечислить все возможные лексические синонимы слова. Но действительно ли мы регистрируем лексические синонимы, когда читаем текст? Если это и так, то этот процесс протекает бессознательно, т. к. сознательный опыт чтения состоит в построении схемы, или идеи, и ее последующей корректировке. Это хорошо продемонстрировал Д.Румельхарт в изучении нашего опыта чтения текста. В своих экспериментах он брал ту или иную

короткую историю и просил проинтерпретировать ее. Но для ее интерпретации необходимо было «извлечь» дополнительную контекстуальную информацию – «прочитать между строк». Вот один из его примеров:

«Кризис привел к упадку бизнеса. Казалось, никто более не хочет приобретать красивых и изящных вещей. Вдруг дверь отворилась, и элегантно одетый человек вошел в комнату. Джон принял самое любезное выражение лица и шагнул ему навстречу»<sup>13</sup>.

Большинство интерпретаторов-американцев в эксперименте Д.Румельхарта посчитало Джона автодилером, пытающимся продать Кадиллак уважаемому покупателю. Мой же собственный эксперимент с участием российских студентов показал, что большинство из них склонно считать Джона (Ивана) продавцом ювелирного магазина. Понятно, что американские и российские читатели извлекли различную дополнительную информацию из социального контекста, отражающую привычки и ценностные предпочтения американских и российских граждан.

Эксперимент подтвердил, что интерпретация носит процессуальный характер. Д.Румельхарт предложил использовать термин «интерпретативная схема» и «интерпретативная гипотеза» для обозначения процесса структурированного понимания предложения, в ходе которого происходит заимствование информации из окружающего контекста для того, чтобы понять намеки, содержащиеся в тексте: «прочитать между строк». И в этом отношении понимание текста предстает как процесс развертывания интерпретативной схемы посредством построения и последующей проверки интерпретативных гипотез. Он обнаружил устойчивый образец построения гипотез интерпретации и способов их оценки по мере того, как читатель переходит от одного предложения к другому. Эксперимент в целом подтвердил его точку зрения, что «по мере прочтения предложения интерпретативная схема активизируется, оценивается, уточняется или же опровергается»<sup>14</sup>.

Дэвидсон пытается избежать помещения прямого значения в область бессознательного и проясняет понятие прямого значения указанием на то, что оно «лежит на поверхности слова» (*lies on the*

<sup>13</sup> *Rumelhart D. Some Problems with Literal Meanings // Metaphor and Thought. Cambridge, 1981. P. 86.*

<sup>14</sup> *Ibid. P. 87.*

surface of the word)<sup>15</sup>. Трактовка Дэвидсоном прямого значения как «поверхностного» показательна в том отношении, что для определения прямого (неметафорического) значения слова он прибегает к метафоре, которая, по его собственному мнению, «вторична» в отношении прямого значения! На мой взгляд, такой подход самопротиворечив и лишь затемняет суть дела. Опыт чтения свидетельствует о том, что мы редко задумываемся над прямым значением слова, если оно употреблено метафорически. Довольно рискованно решать проблему, постулируя существование скрытого неverifiedируемого процесса (в данном случае – повторного декодирования, т. е. перехода от прямого к переносному смыслу), о котором мы ничего не можем сказать. Идея Дэвидсона, что метафорическое значение должно основываться на прямом, т. е. буквальном, значении слова, не является столь ясной и очевидной, как полагал ее автор.

Дэвидсон основывает свой прагматический подход к пониманию природы метафоры на сходстве метафоры и лжи. Например, предложение «Эта женщина – колдунья» может быть понято и как ложь, и как метафора без изменения значения слова «колдунья», полагает он. Этому предложению можно придать и прямой смысл (хотя и с трудом), если кто-то хочет обмануть собеседника относительно свойств женского характера. Но когда предложение задумано как метафора, то происходит сдвиг смысла, независимо от верования говорящего. Удачные метафоры лишь кажутся ложными, когда их терминам ошибочно придается прямой, дословный смысл. Философски важные метафоры, например: «мозг есть вычислительная машина», воспринимаются эмпатически. При этом говорящий вовсе не хочет сказать, что мозг является инженерной конструкцией. Философский контекст ее использования продуцирует базис для совсем иного набора импликаций. Метафоры лишь тогда дают нам пропозициональное знание, когда их термины поняты в соответствии с контекстуальным, т. е. метафорическим смыслом.

Дэвидсон убежден, что метафора не имеет когнитивного содержания и, строго говоря, не ведет к расширению смысла, т. к. ее прямое значение ложно. И хотя он допускает, что сужает значение термина «значение», на деле же Дэвидсон существенно сужает и значение термина «когнитивный контент». Он игнорирует

<sup>15</sup> Davidson D. What Metaphors Mean? // On Metaphor (ed. Sh. Saks) Cambridge, 1978. P. 43.

тот факт, что существуют и другие виды знания, нежели пропозициональные. Часто говорят, что искусство дает нам непропозициональное, а интуиция – до-пропозициональное знание. Для изучения творчества этот случай представляет особый интерес, т. к. психология креативности свидетельствует, что новое знание часто возникает из опыта метафорического озарения<sup>16</sup>.

Хотя Дэвидсон полагает, что метафора не имеет когнитивного содержания, тем не менее, он допускает, что она побуждает нас делать интересные и необычные сравнения. Поэтому она, по его мнению, принадлежит проблемному полю прагматики языка, а не его семантике. Однако ведь и семантический интеракционизм М.Блэка не отрицает того, что метафора побуждает нас видеть вещи в необычном свете. Но последний настаивает на том, что этот процесс – неотъемлемая составляющая метафорического смысла.

Точка зрения Ричардса и Блэка состоит в том, что «метафорическое напряжение» (*tention*) не только изменяет значение центрального термина, но и значения окружающих терминов. Этот сдвиг значений Ричардс называет «интеранимацией значений в метафоре». Согласно интерактивной теории метафоры, метафорическое напряжение – это описание того, как слова «работают» совместно, дабы генерировать ментальный конструкт – понимание значения метафоры. Вероятно, метафорическое напряжение возникает не благодаря нарушению семантических правил или конфликту прямых интерпретаций, как считает Дэвидсон, а *из творческого усилия, необходимого воображению для новой, подчас неожиданной, концептуализации первичного объекта*. Из этого следует, что нельзя составить представления о метафорическом напряжении, основываясь исключительно на внутренних факторах языка. Напротив, такое напряжение зависит от пути, на котором активируется упомянутая выше интерпретативная схема посредством языка и литературного контекста (в том его широком понимании, которое предложено Ричардсом). И в этом отношении метафорический язык не имеет принципиальных отличий от обыденного, «прямого» словоупотребления. Различие заключается лишь в том, что метафора бросает вызов нашему привычному способу концептуализации ситуаций, и напряжение возникает из самого факта этого вызова. Как справедливо пола-

---

<sup>16</sup> См.: *Schon D.* Displacement of Concepts. N.Y., 1963.

гает П.Рикёр, существенной частью значения метафоры является тот путь, который заставляет нас видеть привычный объект непривычным образом. Остановимся на его теории метафоры подробнее ввиду ее высокой эвристической ценности.

### **Метафора: между образом и знаком**

Представитель феноменологической герменевтики П.Рикёр продвинулся гораздо далее своих предшественников в понимании того, что означает «контекст», путем включения в него не только факторов культуры и истории, но и психологии воображения. Главный вопрос его теории метафоры вращается вокруг проблемы: можно ли с исчерпывающей полнотой перевести содержание образа в знаковую форму, на язык метафоры, например, или же семантических ресурсов метафорического языка для этого недостаточно? Иными словами, может ли пиктографическая («изобразительная») функция метафорического смысла «заместить» собой пространственную компоненту образов воображения? Если да, то образ воображения – лишь этап на пути формирования понятия.

П.Рикёр причисляет себя к сторонникам второго подхода. Он полагает, что семантических ресурсов метафоры недостаточно<sup>17</sup> для выражения содержания образов воображения. П.Рикёр предлагает выйти за пределы узко семантического подхода к исследованию метафоры и применить психологию воображения к ее семантике, т. е. дополнить семантическую теорию метафоры психологией воображения. В работе под символическим названием «Метафорический процесс как познание, воображение и чувство»<sup>18</sup>, П.Рикёр стремится показать, что теория метафоры должна располагаться на границе семантики и психологической теории воображения. «Вопрос, к которому я обращаюсь, – поясняет он, – состоит в том, можно ли завершить такую теорию (метафоры. – *Н.С.*), не включая в нее столь существенный психологический компонент, как образ и чувство. На первый взгляд, – продолжает он, – образ и чувство лишь замещают недостающие объяснительные факторы. Но нет,

<sup>17</sup> Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling // Univ. of Chicago Press. Critical Inquiry. 1978. Vol. 5. № 1. P. 143.

<sup>18</sup> Ibid. P. 143–159.

*образ и чувство являются конститутивными факторами метафоры* (курсив мой. – Н.С.). Я хочу показать, что теории метафоры таких авторов, как Ричардс и Блэк, не полны без включения в них образа и чувства, т. е. без приписывания семантической функции *психологическим характеристикам*, без обращения к сопутствующим факторам, внешним по отношению к информационному ядру метафоры»<sup>19</sup>. Воображение и чувство, полагает П.Рикёр, не замещают недостаток информативного содержания метафорического высказывания, но пополняют его когнитивный смысл.

Аттестация метафоры как «*фигуры речи*» (figure of speech) предполагает, что в метафоре, как и в других тропах, символический смысл изображаемого воплощается в *квази-телесной экстернализации* (quasi-bodily externalization)<sup>20</sup>. Тропы, и в частности метафоры, обеспечивают наглядную визуализацию сообщения. Это пиктографическая, или изобразительная (iconic), **функция метафорического смысла** – неэлиминируемый элемент научного и художественного воображения.

Критикуя классическую теорию метафоры как искажения (девиации) прямого значения слова, П.Рикёр устанавливает когнитивные пределы интерактивной теории метафоры Ричардса-Блэка. Он полагает, что носителем метафорического смысла является не отдельные слова и даже не «первичная» и «вторичная» системы, а предложение в целом. Если единицей метафоры считать не слово, а предложение, то суть метафоризации – не замена одного слова – другим, а изменение характера *взаимодействия субъекта и предиката*. В полемике с Ж.Деррида о роли метафоры в философском дискурсе П.Рикёр настаивает на том, что сущность метафоры заключена не в новом назывании слова, а в глаголе «быть» и тех его формах, которые составляют ядро операции предикации<sup>21</sup>. Используя ранее введенное понятие метафорического напряжения, он утверждает, что метафора есть не что иное, как постоянное предикативное напряжение между «есть» и «не есть». Суть метафоры, по Рикёру, – *предикативное напряжение* между словами во фразе, в коллапсе прямого и выстраивании нового предикативного смысла. Новый смысл возникает

<sup>19</sup> Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. P. 143–144.

<sup>20</sup> Сходную интерпретацию предлагает и Роман Якобсон, а также болгарский теоретик Цветан Тодоров.

<sup>21</sup> См.: Автономова Н.С. Философский язык Ж.Деррида. М., 2011. С. 361.

из улавливания *предикативного сходства* непохожих объектов посредством продуктивного воображения. Именно в этом пункте теории метафоры П.Рикёра в наибольшей мере сближается с концептом продуктивного воображения И. Канта.

Но какую именно роль играет воображение в установлении «единства непохожего»? По П.Рикёру, установление нового предикативного сходства осуществляется путем актуализации пикторальной (иконической) функции воображения. Ее действие порождает «озарение сходства» (*insight to likeness*), в котором сплалено воедино видение и мышление. Уловить сходство – значит с помощью воображения постичь сходное в несходном, близкое – в отдаленном, знакомое – в незнакомом. Воображение «снимает» логическое напряжение между «тем же самым» и иным, характерное для логической структуры сходства.

Но чтобы корректно понять работу воображения по установлению сходства в метафоре, необходимо логически прояснить сам процесс метафоризации. Как улавливание сходства работает на продуцирование смысла и как связаны с этой работой пикторальные, или иконические, моменты? Работу иконической функции воображения по улавливанию сходства П.Рикёр характеризует как *предикативную ассимиляцию* (курсив авт.)<sup>22</sup>, или установление сходства по предикату («снег бел» и «лебедь бел»)<sup>23</sup>. Пространственная функция метафоры проявляется в изменении расстояния между значениями в логическом пространстве. Обнаружение сходства – то, что Аристотель назвал эпифорой метафоры, – есть *сдвиг смысла* в логическом пространстве.

Семантическая функция воображения, по П.Рикёру, состоит в способности продуцировать новые типы предикативных сходств вопреки и «поверх» различий. Это требует развития навыков воображения: умения видеть разные вещи в одной и той же перспективе. Сходство – не что иное, как усмотрение связи, общности существенных свойств. Воображение представляет собой такую стадию установления сходства, когда оно еще не схвачено в понятиях. В ней зафиксирован процесс движения к истокам путем «сопротивления различиям». Такова первая семантическая функция воображения, реализуемая в метафоре.

<sup>22</sup> Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. P. 148.

<sup>23</sup> Автор прибегает к игре слов, отсутствующей в русском языке: “assimilation” means “to make similar”, semantically proximate.

Следующий шаг состоит в том, чтобы инкорпорировать в семантику метафоры пространственное измерение образа. Необходимо понять, как процесс создания образов управляет схематизацией предикативного сходства. Образы, возникающие из чтения художественных текстов, продуцируют смыслы, это конкретные репрезентации, возникающие из вербальных элементов и контролируемые ими. При чтении, например, вербальные смыслы генерируют образы, которые, так сказать, *ре-энактивируют* следы прошлого сенсорного опыта. Посредством такого изображения смысл не только схематизируется, но и может быть прочитан в образе, в который он вложен. Иными словами, метафорический смысл генерируется в толще образов, продуцируемых вербальной структурой художественного произведения.

Представление П.Рикёра о второй семантической функции воображения куда в большей степени, чем интерактивная теория Блэка, выводит нас за границы чистой семантики в понимании природы метафоры – в область психологии воображения. Метафора выражает сдвиг от чувства к референции. Но метафорическая референция не является прямой: она *«расколота» (множественна)*. Для прояснения понятия расколотой референции П.Рикёр сопоставляет его с термином Р.Якобсона «расщепленный смысл» (*split sense*). **«Я предлагаю использовать словосочетание Якобсона «расщепленный смысл» в дискуссии о референциальной функции метафорического высказывания. Это высказывание содержит в зародыше все, что может быть сказано о метафорической референции. Суммируя, можно сказать, что поэтический язык говорит не только о реальности, но обращается к ней с помощью комплексной стратегии, включающей в себя в качестве существенного компонента «воздержание» от обыденного использования, прямой референции, присущей дескриптивному языку. Это референции второго порядка по отношению к прямой референции обыденного языка»<sup>24</sup>.**

Активизация иконической функции воображения, по П.Рикёру, – необходимое условие раскола референции. «Расщепленный смысл» (Р.Якобсон) новой метафоры – это возникновение новой семантической релевантности, или уместности, на руинах

---

<sup>24</sup> Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. P. 153.



прямого смысла, новая интерпретация. Фантазия – яркий пример расколотой (множественной) структуры референции, присущей метафорическому суждению<sup>25</sup>. Достижимое с помощью воображения расщепление референции – функциональная основа метафорического смысла.

Теория метафоры, согласно П.Рикёру, – это модель изменения нашего видения и восприятия мира. Негативной предпосылкой метафорической референции является воздержание (*suspension*) от использования слова в его прямом значении<sup>26</sup>. Воображение не только *схематизирует* установление предикативного сходства (предикативную ассимиляцию) между терминами и даже не только *изображает* смысл благодаря визуализации в образах. Оно вносит свой вклад в «воздержание» (в смысле Э.Гуссерля) от обыденной референции и в проектирование новых возможностей «переописания» мира. Именно это свойство метафоры и позволяет использовать ее в научном и философском мышлении.

### Роль метафор в научном объяснении

В современной литературе концепция научного объяснения как метафорического переописания того, что подлежит объяснению (экспланандума), развита в трудах М.Хессе<sup>27</sup>. В основе ее теории – рассмотренная выше интерактивная теория метафоры М.Блэка. М.Хессе предлагает рассматривать научное объяснение как метафорическое переописание (ре-дескрипцию) области экспланандума. Она предлагает считать первичной системой (центральным членом метафоры) домен экспланандума, описываемый на языке наблюдений. Вторичная система описывается на языке уже известной теории. В научном контексте обе системы ассоциированы не с набором житейских верований и ассоциаций, но с представлением об уже известных законах природы. Ибо никакая научная теория, убеждена М.Хессе, не может быть *a priori* навязана экспланандуму.

<sup>25</sup> Ricoeur P. The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. P. 155.

<sup>26</sup> Данный термин употреблен здесь в феноменологическом, гуссерлевском смысле.

<sup>27</sup> Hesse M. A New Look at Scientific Explanation // Rev. Met. 1963. Vol. XVII. P. 98–108.

Использование научных моделей с необходимостью предполагает некоторые принципы ассимиляции между первичной и вторичной системами, которые – в терминологии М.Блэка – описываются как «аналогии». В таком понимании метафора предстает как удачно найденная «аналогия», которая, как показано выше, генерирует новые научные смыслы. Пример М.Хессе – аналогия между бильярдными шарами и молекулами газа. Движение шаров, уже описанное математически, распространяется на кинетическую теорию газов. Предполагая, что молекулы газов аналогичны бильярдным шарам, М.Хессе вовсе не имеет в виду, что существует прямое сходство между свойствами шаров и молекулами газов. Те свойства, которые присущи одной системе и не присущи другой, М.Хессе предлагает назвать *негативной аналогией* (курсив авт.). К ним относится, например, твердость бильярдных шаров. Напротив, такие свойства, как движение и взаимное воздействие друг на друга, которые могут быть приписаны обоим системам, составляют *позитивную аналогию* модели. Как позитивная, так и негативная аналогии подразумевают, что эти свойства нам уже известны.

Существенный вклад М.Хессе в интерактивную теорию метафоры состоит в том, что она вводит в нее новый важный элемент: представление о *нейтральной аналогии* научной модели. Она охватывает те свойства, о которых мы *не знаем*, являются ли они общими обоим системам или нет, т. е. составляют ли они позитивную или негативную аналогию модели. Но это именно те свойства, которые позволяют нам развивать далее наши теоретические представления, – путем постановки вопросов. Принадлежат ли определенные свойства бильярдных шаров молекулам газов или нет, мы можем узнать, ставя новые эксперименты и проверяя наши гипотезы. Более того, нейтральные аналогии осуществляют важнейшую функцию научного знания – они позволяют *формулировать предсказания*.

По М.Хессе, отношения между позитивной и нейтральной аналогиями конституируют модель-1 – приблизительное описание исследуемого феномена (экспланандума). Набор негативных аналогий – другую модель-2.

Обе модели характеризуются внутренней структурой, которая может быть набором аксиом и правил, выведенных либо из математических формализмов, либо из эмпирических законов опре-

деленных физических процессов. В структурах обеих моделей присутствуют так называемые указатели, или пойнтеры (pointer). «Пойнтеры содержат в неотчетливом виде математические и физические ассоциации, окружающие модель; одни из них не ведут никуда, а другие полезны для дальнейшего развития модели»<sup>28</sup>. Это тот самый «хвост кометы» метафорической системы, о котором упомянуто ранее.

Равно как и в случае описанной ранее литературной метафоры, каждая модель имеет свою «протяженность» – «векторы», ведущие в более широкий научный контекст, который образован из других математических и эмпирических ассоциаций. Каждая модель обладает неопределенным количеством подобных векторов-пойнтеров, поскольку существует неопределенное число «окон» для вхождения новых параметров в структуру модели. Это означает, что для любой данной физической ситуации существуют различные модели ее интерпретации. Не существует априорных соображений относительно того, почему ученый должен предпочесть одну из них – другой. Одна может уводить в сторону, тогда как другая оказаться весьма эвристичной. Именно на этом и основана эффективность модели.

Как упомянуто ранее, взгляд М.Хессе на природу научного объяснения состоит в переописании того, что требуется объяснить, с помощью метафоры. Аналогии и модели также включены в структуру такого переописания. Для иллюстрации прибегнем к примеру из более близких нашему времени областей неклассической науки. Рассмотрим вопрос: почему электроны вращаются вокруг ядра? В этом случае, согласно М.Хессе, первичной системой метафоры является явление, которое подлежит объяснению (экспланандум). Напомним, что это не просто высказывание («электрон вращается вокруг ядра»), но и система «здорового смысла» физической науки, связанного с нею. Это высказывание подразумевает корпус идей, физических представлений и экспериментальных результатов, а также сеть законов, связанных с используемыми понятиями: электроном и атомным ядром. Его можно рассматривать как набор широко разделяемых допущений научного сообщества, содержание теорий, экспериментальные средства. Оно также содержит «пойнтеры» – «окна», ведущие в более широкий контекст

<sup>28</sup> Hesse M. A New Look at Scientific Explanation. P. 101.

экспериментальных наработок и теоретических выкладок, составляющих корпус знаний физики элементарных частиц на момент вопрошания.

Роль вторичной системы играет набор альтернативных метафорических переописаний первичной системы, которые можно использовать для организации нашего взгляда на первичную систему. В числе главных альтернатив – Томпсонова модель атома-пудинга (и изюминок-электронов) и планетарная модель атома Резерфорда. Каждая из них – потенциальная вторичная система в возможном метафорическом переописании экспланандума. И, напомним, каждая из них содержит корпус общезначимостей и базовых допущений, относящихся к научному и историческому контексту, в рамках которого сформулирован вопрос. Например, планетарная модель атома как вторичная система отсылает нас к набору представлений о земле, ее положении в пространстве и вращении вокруг солнца и определена общими научными знаниями своего времени. Модель научного объяснения М.Хессе предполагает, что существует такая вторичная система, которая последовательно переописывает первичную систему. Это определенный набор свойств вторичной системы, которые могут быть приписаны первичной, т. е. присущи им обеим (позитивные аналогии). Напротив, негативные аналогии включают в себя те свойства, которые не подходят обеим системам. В определенном научном и историческом контексте ученые принимают одну из вторичных систем как наиболее оправданную. Это решение основано на научной весомости позитивных аналогий и исключении негативных.

Нейтральные аналогии, по М.Хессе, охватывают набор свойств, о которых мы не знаем, принадлежат ли они первичной системе. Их свойства указывают направления дальнейших исследований и могут повлечь за собой плодотворное переописание первичной системы. Для планетарной модели атома аналогии планет и электронов, каждый из которых вращается вокруг ядра, предполагает дальнейшие вопросы относительно типа электронной орбиты, стабильности ядра, состоящего из положительно заряженных и нейтральных частиц. М.Хессе полагает, что планетарная модель является единственно истинным переописанием первичной системы атомной модели. Но возникает законный вопрос: как решить, какая именно вторичная система является наилучшим переописанием? Иными словами, чем обусловлено отношение объяснительной релевантности?

Для ответа на этот вопрос вспомним, что для М.Хессе объяснение осуществляется двойственным образом. С одной стороны, оно функционирует как переописание экспланандума путем установления аналогии между первичной и вторичными системами. С другой, оно организует саму вторичную систему – в прямом соответствии с воспринятой ею интерактивной теорией метафоры М.Блэка. В нашем примере негативные аналогии таковы: орбита электрона круглая, а планеты – эллиптическая<sup>29</sup>, электрон обладает электрическим зарядом, тогда как планета – нет, наконец, точное положение планеты поддается вычислению, электрона – нет. Более того, планетарная модель атома в свое время сама породила множество вопросов. Вот лишь некоторые из них: вращаются ли электроны вокруг ядра, подобно планетам, на различных орбитах и на различном удалении от ядра? Какие силы действуют между электронами и ядром? Почему электроны не падают на ядро? Комплекс таких вопросов составляет содержание нейтральных аналогий. Они эвристичны для дальнейшего развития объяснительных функций модели и могут быть поставлены как экспериментальные вопросы.

М.Хессе склонна считать, что новый взгляд на природу научных объяснений как метафорическое переописание экспланандума открывает новые горизонты для развития и верификации теорий на основе эвристичности нейтральных аналогий. Наиболее подходящей будет считаться та вторичная система метафорического переописания, которая продуцирует наибольшее число позитивных и наименьшее число негативных аналогий, оставляя пространство для дальнейшего развития объяснительной модели посредством нейтральных аналогий. Само собой разумеется, что объяснение осуществляется на основе принятых в данное время научных теорий, составляющих фундамент вторичных систем метафорического переописания. Таким образом, набор вторичных систем всегда контекстуально определен – это ограничение навязано интерактивной теорией метафоры.

Поскольку в теории М.Хессе объяснение предстает как процедура метафорического переописания экспланандума с помощью научной модели, то объяснение не может быть дано раз и навсегда. Модель функционирует как саморазвивающаяся система. Ней-

---

<sup>29</sup> В соответствии с законом Кеплера, каждая планета движется по эллипсу, в одном из фокусов которого находится солнце.

тральные аналогии могут предложить новые экспериментальные вопросы, а пойнтеры – направления последующего развертывания и дальнейшего применения теории. В целом же объяснение не является независимым и изолированным процессом – независимым от значений теоретических концептов, которые мы используем, и теорий, в рамках которых мы ставим вопросы.

Рассмотрение теории научного объяснения как метафорического переописания свидетельствует об огромных эвристических возможностях метафоры в научном мышлении. Подводя итог, подчеркну еще раз, что метафора поставляет модели нового «прочтения» реальности. Метафоры обращают нас к глубоко укорененным *возможностям* реальности, не актуализированным в настоящем. В проектировании возможных миров будущего предметного освоения – не только когнитивная, но и глубоко укорененная в человеческом переживании реальности *онтологическая* функция метафоры.

А.С. Майданов

## О смысле вообще и о смысле мифов особенно

*Основные понятия герменевтики, семиотики и семантики до сих пор не получили более или менее определённого толкования. В статье рассматривается сложная и противоречивая концептуальная ситуация, существующая в самом базисе этих наук. Для её разрешения предлагается новая экспликация категории «смысл», которая опирается на выявленные автором содержательные инварианты различных точек зрения, а также на анализ основного знаково-репрезентативного комплекса. Эта экспликация затем применяется к таким разноплановым и парадоксальным ментальным структурам, какими являются мифы. Для определения их смысла выявляются познавательные и другие наиболее значимые функции мифов, в которых и заключается их социокультурный смысл.*

**Ключевые слова:** *познание, мифологическое мышление, знак, значение, смысл, референт, образ, вымысел, функция, информация, восприятие, воображение, истина, мысленное конструирование, протогипотезы.*

### Сквозь терминологические дебри к ускользающему понятию «смысл»

Проблема смысла оказалась в герменевтике, семиотике и семантике одной из самых сложных. В настоящее время по ней существует множество разных точек зрения. И это особенно наглядно отражается в наличии значительной избыточности и путаницы терминов, касающихся как смысла, так и других, связанных с ним феноменов. Для устранения этого дефекта следует, по-видимому,

отыскивать за той или иной группой терминов такой коррелят, который окажется у них по своим признакам сходным, одинаковым, и тогда можно будет отобрать из этой группы более удобный, более распространённый термин. Для решения этой задачи выберем поначалу такую структуру, в которую смысл входит как неотъемлемый элемент, поместим его в эту структуру и проанализируем его отношения с другими элементами этой структуры.

Одной из таких структур является комплекс, который включает в себя знак, значение и референт. Его сутью является репрезентация какого-нибудь одного феномена другим. В данном случае репрезентирующим феноменом, или репрезентантом (по терминологии Ч.С.Пирса – репрезентаменом), является знак. Поэтому такой комплекс можно назвать *знаково-репрезентативным комплексом*, или *знаково-семантическим комплексом*. Его примерами являются слова естественного языка с их значением и обозначаемыми предметами. Но имеется и другой вид репрезентативных комплексов, в которых репрезентирующими элементами являются образы. К этому виду относятся интересующие нас мифические образы. Они существенно отличаются от предыдущего вида репрезентантов – знаков. Последние не содержат в себе или содержат в очень незначительной степени какую-нибудь информацию о репрезентируемом объекте. Они являются условным представителем его, тогда как образ всегда содержателен, что-то говорит о своём репрезентанте. Поэтому знак и образ представляют собой бинарную оппозицию, являются противоположными друг другу.

Семиотика и семантика благодаря многолетним исследованиям разносторонне и детально изучили знаково-репрезентативный комплекс. Большое количество свойств этого комплекса вполне можно перенести и на образно-репрезентативный комплекс, и тем самым подойти к пониманию смысла мифических образов. Поэтому есть резон начать с характеристики элементов и в целом всей структуры знакового комплекса.

В литературе существует несколько моделей этого комплекса<sup>1</sup>. Наиболее адекватными из них, как мне кажется, являются модели Чарльза Сандерса Пирса, Готлоба Фреге, Чарльза Кея Огдена и Айвора Армстронга Ричардса. В каждой из этих моделей входящие в

---

<sup>1</sup> См. их графические изображения, например, в кн.: *Кобозева И.М.* Лингвистическая семантика. М., 2000. С. 43–49.



них элементы содержательно чем-то отличаются друг от друга и при этом ещё больше отличаются обозначающими их терминами. Путём сопоставления этих моделей, установления содержательно-го сходства между их определёнными элементами можно, в конце концов, построить одну такую модель, которая охватит собой все эти, казалось бы, очень разные модели. Тем самым удастся показать их значительное сходство.

**Модель Ч.С.Пирса.** Этот американский философ и логик в своём труде «Логические основания теории знаков» (рукопись 1897 г. публикация в *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass., 1931 г.) следующим образом описывает свою модель: «Знак, или *репрезентамен*, есть нечто, что замещает (*stands for*) собой нечто для кого-то в некотором отношении или качестве. Он адресуется кому-то, то есть создает в уме этого человека эквивалентный знак, или, возможно, более развитый знак. Знак, который он создает, я называю *интерпретантом* первого знака. Знак замещает собой нечто – свой *объект*. Он замещает этот объект не во всех отношениях, но лишь отсылая (*in reference*) к некоторой идее, которую я иногда называю *основанием* (*ground*) репрезентамена. «Идею» в данном случае следует понимать в платоновском смысле, близком к тому, что вкладывает в это слово повседневная речь»<sup>2</sup>. Каждый репрезентамен, – подытоживает Пирс, – связан с тремя вещами: основанием, объектом и интерпретантом<sup>3</sup>.

Термины этого основоположника семиотики можно пояснить таким образом. Репрезентамен, или знак, – это внешний, вещественный феномен. В процессе функционирования он приобретает вторую форму своего существования – внутреннюю – в виде ментального образа в сознании человека. Этот образ соотносится с внешним материальным объектом – каким-либо предметом действительности, но не непосредственно, а через другой ментальный феномен – идею, т. е. определённый образ внешнего объекта, отображённого не полностью, а лишь некоторыми существенными признаками. Переводя на язык современной более или менее общепринятой терминологии, эти элементы можно представить так: «внешний знак – его внутренняя, ментальная форма – идея – референт». Элемент, называемый в этой моде-

<sup>2</sup> Пирс Ч. Начала прагматизма. Т. 2. СПб., 2000. С. 48.

<sup>3</sup> Там же.

ли идей, в современных моделях чаще называется значением, а если быть более точным – ментальным значением, или смыслом, в отличие от предметного значения, которым является референт. Второй элемент позднее перестали включать в модели этого комплекса, так что схема Пирса после её представленного здесь истолкования и терминологической трансформации имеет вид: «знак – значение – референт».

Внутри знакового комплекса Фреге помещает между знаком и смыслом представление, увеличивая число элементов этого комплекса до четырёх. В результате его знаково-семантическая цепочка имеет вид: «знак – представление – смысл – значение (предмет)». Последний элемент – это предметное значение. Модель в общезначимом виде, т. е. без индивидуальных представлений и трансформированная в современных терминах, будет иметь такой вид: «знак – значение – референт», т. е. она по содержанию сходна с моделью Пирса.

**Модель Огдена – Ричардса.** Эти английские исследователи в 1923 г. в своей книге «Значение значения» предложили такой вариант своей модели, названной по её графической форме семантическим треугольником<sup>4</sup>.



Рис. 1

Эта модель отображает в наиболее ясной форме структуру знакового комплекса, основные его элементы и отношения между ними. Средний член, который в разных моделях называется то

<sup>4</sup> Ogden C.K., Richards I.A. The Meaning of Meaning. N.Y.–L., 1956. P. 11.

значением, то смыслом, представлен вполне определённым ментальным феноменом. Вполне однозначно показано, что смысл, значение – это информативный элемент, сообщающий нечто о референте<sup>5</sup>. Также показано, что знак может соотноситься с референтом и непосредственно, и через посредство своего ментального значения – мысли.

### Виды смысла

Итак, смысл знака, его ментальное значение – это информация об обозначаемом предмете, любое другое ментальное содержание, представляемое знаком, даже если у него нет реального денотата. Это – содержательная единица сознания, мысль, связанная в этом сознании с ментальным образом вещественного знака, т. е. с интерпретантом Пирса. Эта связка (интерпретант – мысль) подсказывает возможную этимологию термина «смысл». Приставка «с-» в русском языке означает «соединять». Тогда в слове «смысл» благодаря этой приставке, возможно, подразумевается соединение мысли с некоторым другим элементом. Этим элементом и может быть мысленный образ внешнего знака. Поэтому данное слово можно представить как такую комбинацию «с-мысл(ь)». Это и будет означать мысль, существующую вместе с дополнительным элементом – ментальной формой знака. О такой связке в памяти человека говорят и психологи.

Но этим своим модусом смысловая сторона знака не ограничивается. Это лишь один вид смысла, его первое определение, хотя он и является базисным. Его можно назвать информативным смыслом. Он содержит в себе самые общие сведения о предмете без намёка на какое-нибудь специальное предназначение, направленность.

Другой вид смысла обнаруживается, когда мы проводим сопоставление информативного смысла, образующего его содержание, со всем содержанием соответствующего референта. Тогда обнаруживается, что данный вид смысла представляет свой референт лишь какой-то частью всего содержания, какой-то аспектом этого содержания, какую-то определённую точку зрения на него, какой-то особый ракурс, т. е. референт представлен каким-то определённым способом.

<sup>5</sup> Этот термин ввёл Айвор Ричардс.

На эту черту смысла обратил внимание Фреге. Смысл знака – это то, «в чём выражается конкретный способ задания обозначаемого»<sup>6</sup>, – писал он. Иначе говоря, смысл – это определённый срез содержания объекта, которым представлен данный объект в мысли. Благодаря такому виду смысла, обозначаемый предмет можно представить целым рядом значений, содержательно не сходных друг с другом, хотя и относящихся к одному и тому же предмету. «Всегда возможны высказывания с разным значением, которые относятся к одному и тому же предмету»<sup>7</sup>, – говорил Э. Гуссерль.

Этот вид смысла определяет значимость выбранного содержания для говорящего или слушающего. Поэтому знак может репрезентировать тот или иной объект или понятийно, или в форме представления, тем или иным набором свойств референта, определяемым, например, научными или житейскими потребностями. Данный вид смысла обуславливает выбор из всего содержания референта важных в соответствующей коммуникативной ситуации свойств последнего. Таким образом, он определяет характер формируемого в этой ситуации содержания слова, а тем самым и характер репрезентации этим словом объекта. Поэтому содержание, например, понятия, образующего значение слова, – подчёркивал Г.Шпет, – «никогда не есть всё содержание предмета, а есть содержание целесообразно и планомерно подобранное в соответствии с намерением и замыслом сообщения и выражения»<sup>8</sup>. Такой вид смысла можно назвать специфицированным, т. е. предопределённым заданным способом представления объекта.

Существует ещё один вид смысла – третий. Ему подходит название «функциональный». Почему?

Немецкий протестантский богослов Матвей Флаций Иллирийский (1520–1575 гг.) занялся истолкованием Библии в лютеранском духе. Результатом этой деятельности было его сочинение «Ключ к священному писанию». В нём он ведёт речь о необходимости понимания не только фактов, но и причины и цели того, что говорится, а это значит понимать «дух говорящего».

<sup>6</sup> *Фреге Г.* Цит. соч. С. 231.

<sup>7</sup> *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 2. Ч. 1.: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. С. 50.

<sup>8</sup> *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. М., 2007. С. 401.

«Духом, – поясняет он, – я называю разум, мысль, замысел и намерение говорящего. Так можно понять не только, что говорится, но и почему и зачем»<sup>9</sup>. Усмотрение в смысле, помимо его содержания, ещё и таких свойств, как цель, намерение говорящего, назначение сказанного – крайне важный результат герменевтических исследований. Благодаря этому за выраженным содержанием стал виден субъект. У смысла появилась функция – достичь определённого результата, эффекта. Он оказывается наделённым определённой значимостью, ценностью для взаимодействующих в процессе коммуникации людей, является аксиологическим феноменом. Наличие у смысла только что описанной функции и позволяет назвать этот вид функциональным. Это ещё одно свойство смысла, которое актуализируется вместе с содержащейся в нём мыслью, что ещё раз может быть выражено комбинацией «с-мысл(ью)».

Можно предложить теперь третье определение смысла: это социокультурный ментальный феномен, представляющий собой комбинацию содержательного элемента сознания и интенциональной (от слова «интенция», «намерение») функции. Благодаря этой функции смысл является также и прагматической категорией.

Обнаружение с помощью описанного понимания смысла такой его характеристики, как значимость, ценность, важность для адресата речи, для других феноменов позволяет распространить понятие смысла на любые объекты живой и неживой природы. Опыт поиска смысла в языковых знаках, в текстах ориентирует нас на осуществление такого поиска и по отношению к иным объектам. Поэтому вполне естественным стало говорить о смысле вещей, предметов, явлений. Так, Шпет видит смысл вещей, созданных человеком, в их предназначении, в их цели<sup>10</sup>.

Опираясь на определение третьего вида смысла, попытаемся сформулировать его общее определение. Это такая характеристика какого-либо феномена, в том числе и содержательных ментальных структур, которая определяет значимость, статус, роль этого феномена в отношениях с другими феноменами или внутри некоторого целого, к которому данный феномен принадлежит.

<sup>9</sup> Цит. по: Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст. М., 1989. С. 244.

<sup>10</sup> См. об этом: Шпет Г.Г. Явление и смысл – феноменология как основная наука и её проблемы. М., 2007. С. 172 и др.

Смысл имеет место там, где находятся во взаимодействии два и более разных феномена. Смысл – межсубъектное и межобъектное явление. Поле его функционирования – взаимодействие разных феноменов, как социальных, так и природных. В этом поле он и проявляет себя, наделяя происходящие в указанном взаимодействии процессы связностью, упорядоченностью, организованностью, целостностью, логичностью, продуктивностью, что порождает значительное сходство социального и природного миров. В подобных процессах проявляется главная черта смысла, а именно, такая значимость одного феномена для другого, в результате которой они образуют некоторое единство.

В заключение данного раздела предлагаю перечень нескольких групп синонимов, который, возможно, поможет разобраться в текстах по семиотике и семантике, переполненных разнообразием терминов.

1. **Синонимы термина «знак»: означающее, репрезентант, репрезентант, интерпретант, символ, форма, слово.**

2. **Синонимы «значения»: означаемое, репрезентат, ментальное значение, предметное значение.**

3. **Синонимы «ментального значения»: образ, мысль, смысл, идея, понятие, представление интерпретанта, интенционал, информация, сигнификат.**

4. **Синонимы «предметного значения»: предмет, объект, денотат, референт, десигнат.**

Безусловно, эти термины синонимичны лишь в той или иной степени, но не абсолютно. Их синонимичность проявляется в таких контекстах, как семиотические, семантические, лингвистические. В других же контекстах на первый план выходит другой их смысл.

Используя из всего множества перечисленных терминов наиболее употребительные, структуру знаково-семантического комплекса можно представить следующим образом: «знак – смысл (ментальное значение) – референт (предметное значение)». Таким образом, в этой структуре имеется два разных значения, но у знака с ними существует одинаковое отношение – он обозначает, символизирует их. Между смыслом и референтом существует иное отношение – смысл содержательно, информативно представляет референт, отображает его.



Рис. 2

## Семантика мифов и процесс её формирования

Мифотворчество – сложный и весьма трудоёмкий вид мыслительной деятельности. Большие интеллектуальные усилия авторов мифов, несмотря на довольно распространённое скептическое отношение к ним, не могут не дать позитивного, значимого результата для человеческой культуры. Этот результат и воплотился в большой мере в познавательных функциях мифов. Поэтому при их анализе важно подходить к ним как к когнитивным структурам, т. е. как к таким концептуальным построениям, которые выполняют определённые познавательные задачи и содержат в себе значительную когнитивную информацию.

Распространённый взгляд на мифы как на такие продукты мыслительной деятельности, в которых, как считается многими, преобладает вымысел, исключает правомерность суждений о выполнении ими какой-либо познавательной роли. Противоположная точка зрения расценивается как ошибочная. «Вошло в обыкновение, – писал А.Ф.Лосев, – понимать миф как попытку объяснения или понимания природы и общества первобытным человеком. Это неверно, поскольку всякое объяснение природы и общества, даже максимально мифологическое, является уже результатом рассудочного познания и тем самым резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познава-

тельной функцией»<sup>11</sup>. Так же думает и О.М.Фрейденберг. По её мнению, миф нельзя считать объяснением чего-либо, поскольку всякое нормальное объяснение предполагает корректную постановку вопросов и рациональную попытку поиска ответов на них. Но в отношении мифов ничего подобного нет. А если дело обстоит так, то первобытный человек не ставил вопросов природе и, следовательно, не отвечал на них<sup>12</sup>.

Взгляд на объяснение как на результат рассудочного познания, а на миф, следовательно, как на феномен, не обладающий этим признаком, противоречит действительному положению вещей. Немало объяснений появлялось не в результате рассудочной деятельности, а как следствие интуитивной работы мышления. И, наоборот, многие мифы формировались с участием сознательной работы мысли. Что касается утверждения о корректной постановке вопросов как предварительном условии поиска объяснения, то в научном познании далеко не всегда удаётся сразу поступать именно так.

Чаще всего сама постановка вопросов оказывается во многом смутным, неясным процессом с применением целого ряда пробных попыток и с таким же точно процессом формирования объяснения. И в таком случае поиск объяснений зачастую схож с процессом формирования мифов. Таким образом, по рассмотренным характеристикам научных объяснений и мифов мы обнаруживаем сходство между ними. Различия имеют место в отношении характера содержания научного объяснения, с одной стороны, и мифа, с другой. Наука стремится построить достоверное объяснение, и для оценки этой достоверности применяет специальные средства проверки и обоснования истинности объяснений. Но, тем не менее, в этом отношении многие объяснения, как и мифы, существуют довольно долгое время неопределёнными.

Адекватный ответ на вопрос о наличии познавательной функции у мифов может быть получен тогда, когда мы попытаемся выяснить, содержат ли они результаты наблюдений над действительностью, описывают ли они какие-нибудь реальные явления или события, имеется ли в них содержание, которое по своей роли в мифе выполняет функцию объяснения, информативны ли мифы по отношению к тем или иным сторонам внутреннего мира древних

---

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 457–458.

<sup>12</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21.



людей, а также внешнего по отношению к ним мира, используются ли мифы в качестве инструмента передачи информации внутри социума и между социумами и т. д.

Всеми перечисленными признаками обладают элементы научного знания. И если они имеются у мифов, то тогда можно говорить об обладании ими познавательными функциями и можно рассматривать их как когнитивные структуры, т. е. такие мысленные построения, которые являются значимыми с эпистемологической точки зрения, содержащими ценную познавательную информацию и о внешнем мире, и об условиях существования создавшего мифы народа, и о внутреннем мире мифотворцев. Для этого нужно показать, что познавательные функции мифов способствуют формированию их семантики и наделяют мифы разными видами смысла.

### **Описательная функция мифов**

Содержание мифов не оторвано полностью от реальности. Их авторы, как правило, тесно привязывают их к тем реальным условиям, в которых живут и действуют их социумы. Таким способом мифотворцы, по-видимому, старались придать характер реалистичности вымышленному содержанию. Благодаря этому мы находим в мифах большое количество правдоподобных описаний реальных предметов, явлений, событий, картин природы, людей. Чтобы сформировать адекватные образы этих феноменов, авторам мифов нужно было внимательно наблюдать их в реальной действительности, выявлять в них наиболее характерные черты, соединять, связывать их в единое целое, а значит ярко и наглядно описывать эти феномены. При этом слова чаще всего используются в их прямом значении, но одновременно и метафорически, однако так, чтобы их смысл не затемнялся и легко понимался адресатами. Всё это и можно рассматривать как факт выполнения мифами описательной функции. Так, в индийских Ведах мы встречаем большое количество описаний такого рода: это и картины утренней зари, и динамичные образы бурных рек, и зарисовки быстроходных колесниц, запряжённых парами буланых коней, и образы арийских воинов. Риши отразили в мифах

и самих себя, и прежде всего, свой внутренний мир. Из многих мифов видно, как внимательно они всматривались в свою душу, как точно описывали свои чувства, мысли, переживания<sup>13</sup>.

Реалистическое описание реалистических же феноменов – это один вид описаний, встречающийся в Ведах. Но там есть и другие виды описания. Так, какое-нибудь реальное явление описывается или вымышленным образом, или реалистическим, но не адекватным описываемому явлению. В подобных случаях между явлением и описанием нет отношения соответствия, сходства. Оно оказывается условным, малоинформативным. Требуется чрезвычайно тонкий анализ описания, чтобы выявить в нём хотя бы какие-то элементы, адекватные явлению, чтобы по ним суметь распознать объект описания. К примеру, через образ дракона в Ригведе была представлена запруда на Амударье. И хотя это разные феномены, однако в образе дракона оказались вкрапленными несколько таких черт, которые намекают на признаки бурлящего перед запрудой водного потока<sup>14</sup>. Такой способ описания можно определить как иносказательный.

И ещё один вид описания часто используется в Ведах. На этот раз речь идёт не о реальных объектах или явлениях окружающего мира, а о феноменах ментальной природы – о существующих в сознании людей образах богов и демонов. Для того, чтобы адресаты мифов могли сформировать в своём сознании эти образы, мифотворцам нужно было ясно и с достаточной полнотой описать их словесно и тем самым транслировать эти образы в сознание соплеменников. Так одни люди (соплеменники) познают содержание сознания других людей (риши). Через эти описания мы, люди совершенно другого времени, также познаём феномены менталитета архаичных людей. Познавательная деятельность риши проявляется ещё в том, что они, создавая образы богов, которые на самом деле во многом строились из представлений об окружающих людях, должны были внимательно наблюдать за ними, выявлять их признаки, чтобы затем использовать последние в качестве исходного материала. В этом процессе описательная функция по

<sup>13</sup> См.: Майданов А.С. Менталитет архаического человека // Полигнозис. 2009. № 3. С. 112–126.

<sup>14</sup> См.: Майданов А.С. Реальность в мифологическом и научном видении // Философия и культура. 2009. № 6. С. 33–49.

отношению к образам богов является следствием познавательной деятельности по отношению к людям и результатом конструирующей работы мышления.

### Объяснительная функция мифов

Наличие этой функции у мифов нередко, как уже говорилось, отрицается исследователями. К.-Г.Юнг считал «маловероятным, чтобы первобытный человек придумывал вещи, подобные некоторой физической или астрономической теории исключительно из потребности в объяснении»<sup>15</sup>.

Но если нет потребности в объяснении, то непонятно, зачем мифотворцы измышляли многие сюжеты, тем или иным образом описывающие, как возникают наблюдаемые явления действительности, как происходит их появление или исчезновение, что является причиной событий и т. д. Такие описания вполне можно назвать теориями, а точнее, пратеориями этих явлений. Отрицая за ними функцию объяснения из-за их необъективности, Юнг упрекает «дикаря» в том, что тот не склонен к объективному объяснению самых очевидных вещей. «Напротив, в его душе есть непреодолимое стремление приспособлять весь внешний опыт к душевным событиям... Все мифологизированные естественные процессы не столько аллегории объективных явлений, сколько символические выражения внутренней бессознательной драмы души. Душа содержит все те образы, из которых ведут своё происхождение мифы»<sup>16</sup>.

Но в действительности отсутствие такой склонности объясняется ещё незрелой у первобытных людей способности к поиску объяснений в природе самих явлений. Поиск же их внутри собственной души вызван наличием острой потребности в таких объяснениях, и только нужно было время, чтобы научиться их строить. К тому же, если анализировать имеющиеся в мифах фантастические объяснения опытных явлений, то из их содержания видно, что в нём далеко не всё можно соотнести с внутренними душевными драмами, что они обусловлены, прежде всего, характером этих явлений и появились в душе не до наблюдения последних, а, напротив, лишь под их влиянием.

<sup>15</sup> Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 127.

<sup>16</sup> Юнг К.-Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 99–100.

Юнг, кроме того, утверждает, что мифология даёт ответ не на вопрос «почему», а на вопрос «откуда». Она, поясняет Юнг, не указывает в точном смысле причины, а делает это (т. е. выполняет «этиологическую» функцию) только постольку, поскольку причины суть начала или первоначальные принципы. «Следовательно, – заключает он, – речь идёт не просто о причинах, а скорее о первичных субстанциях. Первичные состояния, которые никогда не стареют, никогда не могут быть превзойдены и производят всё и всегда. Так же обстоит дело и с мифологическими событиями. Они формируют почву или основание мира, ибо всё основывается на них...»<sup>17</sup>.

Из этих слов Юнга видно, что он понимает под объяснением только указание на причину. Но практика познания показывает, что в роли объяснений могут выступать и другие важные характеристики явлений, в том числе и те, которые говорят о том, *откуда* происходят явления, и те, которые выступают в качестве оснований явлений. Отсылка к ним проливает свет на проблемное явление и тем самым в определённой мере объясняет его. Также обстоит дело и с указанием источника происхождения явлений.

Более адекватно трактует характер отношения первобытного мышления к объяснению Л.Леви-Брюль. Он, в отличие от Юнга, подчёркивает наличие предрасположенности этого мышления к поиску объяснений. «...Стоит появиться чему-нибудь странному, необычайному, – пишет он, – как сейчас же бдительность первобытного человека пробуждается. Он уже начеку и пытается объяснить себе это явление»<sup>18</sup>. Недостаток этого мышления заключается в неправильном выборе направления поиска. «С нашей точки зрения, – поясняет Л.Леви-Брюль, – причинное объяснение надлежит искать *intra naturam* (т. е. внутри природы. – *А.М.*), тогда как первобытное мышление апеллирует к причинам *exstra* или *supra naturam*... Миф содержит в себе молчаливую презумпцию, что эта причина обретается в мире сверхприроды (т. е. в сверхестественном. – *А.М.*)»<sup>19</sup>. В значительной степени я разделяю точку зрения Л.Леви-Брюля, но хочу расширить понимание объяснения, исходя из практики как мифического, так и научного мышления.

<sup>17</sup> Юнг К.-Г. Душа и миф. М., 1997. С. 18.

<sup>18</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 444.

<sup>19</sup> Там же. С. 444.

Когда в процессе познания или обучения требуется что-либо объяснить, то для этого нужно ответить, по меньшей мере, на один из следующих вопросов:

1. *Почему* возникло данное явление, произошло это событие? Одним словом, какова его причина?

2. *Как* нечто возникло, появилось, как оно существует, действует, функционирует, реагирует на внешние воздействия?

3. *Каковы условия* возникновения и существования того или иного объекта или явления?

4. *Кто* является генератором, демиургом, творцом, создателем, продуктором<sup>20</sup> того или иного объекта или явления?

5. *К какому классу* или системе относится данный объект или явление?

6. *Какому* общему закону подчиняется данный феномен, который определяет его поведение и функционирование?

7. *Каков механизм* изменения, движения, функционирования данного объекта или явления?

Из этого перечня мы видим, что объяснения могут быть разного типа. Каузальное объяснение – только один из этих типов. Другие типы можно назвать, соответственно данному перечню, генетическими (2), функциональными (2), детерминативными (3), продукторными (4), классификационными (5), номологическими (6), динамическими (7).

Каждое из этих объяснений раскрывает какую-то одну существенную сторону объекта или предмета, проливает свет на него и делает в определённой степени понятным. Чем больше типов объяснения дано, тем полнее объяснено, истолковано и понято явление, тем полнее и глубже раскрыта его природа, его сущность, генезис, бытие. Предметом объяснения может быть реальность любого вида и в любых её проявлениях. Это и феномены внешнего материального мира, и внутренней психической сферы человека, и продукты его мыслительной деятельности, в том числе и вымышленное содержание. В качестве объяснения могут выступать феномены и факторы любого рода, как реальные, существующие вне психики человека, вне его сознания и бессознательного, так и ментальные конструкторы, созданные его мышлением и воображением, в том числе и мифические персонажи, сверхъестественные силы и явления.

---

<sup>20</sup> От лат. *producere* – производить.

Итак, в структуре многих мифов мы видим присутствие двух компонентов. Один из них констатирующий. Он представляет какую-либо данность: эмпирический факт, спонтанный феномен психики, мысленный конструкт. Кроме его данности, выступающей для человека как объект интроспективного или сенсорного восприятия, доступным этому человеку оказывается лишь внешний облик этого компонента, его поверхностные черты. Существенные характеристики этого компонента скрыты, и поэтому он во многом человеку непонятен. Но в мифе присутствует другой компонент, который как раз и раскрывает человеку эти черты, он для этого и включен в структуру мифа. А коль скоро такой компонент выполняет эту роль, то он и есть объяснение. Этот компонент появляется в мифе тогда, когда первобытный человек перестаёт удовлетворяться одним созерцанием явлений, а желает понять их. Его сознание переходит на новый познавательный уровень – от созерцания к объяснению. А это означает переход от поверхностных представлений о явлениях к их причинам, генезису, динамике и т. д., т. е. к конструированию тех типов объяснений, о которых шла речь выше. И действительно, в мифах мы можем найти все эти типы, присутствующие или поодиночке, или в каком-либо сочетании друг с другом.

Самыми распространёнными являются мифы, содержащие в себе каузальные объяснения. С помощью этих объяснений авторы Вед отвечали, например, на такие вопросы: почему однажды надолго скрылось солнце? Почему вдруг реки перестали течь к морю? Почему на небе исчезла луна и т. п.? Обильно представлены в мифах генетические объяснения. Это мифы о том, как возникла Вселенная, как появились боги, как возникает дождь и роса, как появилось молоко у коров и т. п.

После всего сказанного можно заключить: вопрос не в том, содержат ли мифы объяснения явлений или нет. Ответ может быть только положительным. В них есть такой компонент, наличие которого может быть объяснено только наделением его этой функцией. Вопрос касается эпистемологического качества объяснения, т. е. наличия или отсутствия в нём *когнитивной информации*. Именно характер этого атрибута и вызвал сомнения в наличии у мифов такой способности. А чтобы определить качество мифологических объяснений, нужно рассмотреть способы объяснения, использо-

вавшиеся мифотворцами. Они отличаются друг от друга тем, какой материал используется для объяснения. Из числа наиболее распространённых можно назвать следующие способы:

1. *Объяснение посредством адекватных реальных факторов.* Такой способ объяснения сближает мифологическое мышление с рациональным. В данном случае для объяснения привлекаются не какие-нибудь вымышленные феномены, а информация о факторах реальной действительности. Арии с удивлением наблюдали регулярно повторяющиеся природные явления – ежедневное появление утренней зари, смену дня и ночи, движения по небу солнца и луны, циклическое пробуждение в природе жизненных сил, вновь и вновь повторяющиеся рождения коров, выпадение дождя и т. д. В конце концов они поняли, что этими явлениями управляет закон, который был назван ими «рта». Он вносит порядок в мир, регулярную повторяемость многих явлений. Эту вполне реально действующую закономерность арии и использовали для объяснения названных явлений.

У закона есть твердые основы,

Много ярких чудес на удивление.

Благодаря закону давно приводятся в движение жизненные силы.

Благодаря закону коровы (зори. – *А.М.*) вступили на путь истины.

Придерживающийся закона, от закона и получает.

Напор закона стремителен и приносит коров.

Для закона – земля и небо просторны, глубоки.

Для закона доятся они как две превосходные дойные коровы (Ригведа. IV.23.9-10).

Благодаря подобному способу объяснения в мифологию проникли элементы достоверного знания. Приведённое объяснение – пример номологического объяснения, подведения какого-либо факта под соответствующий общий закон. Этот способ часто используется и в науке.

2. *Объяснение с помощью неадекватных реальных факторов.* Мифотворцам не всегда удаётся подобрать для объяснения адекватный реальный фактор, и тогда они привлекают для этого какой-нибудь посторонний фактор, хотя и реальный, но совершенно иного класса, иной природы, так что между объясняемым и объяснением имеет место явное, с точки зрения современного человека,

несоответствие, и подлинного объяснения факта не происходит. Так ведийцы объясняли, например, движение солнца: его тащит конь Эташа; утренняя заря объяснялась отождествлением её с прекрасной девушкой, дождевая туча – с дойной коровой, а место ночного укрытия солнца ассоциировалось с пещерой в скале. При таком способе объяснения не только не удавалось получить его, но и объекты, используемые для этого, утрачивали свою реальность и превращались в мифические феномены. Такой способ объяснения встречается и в мифах американских индейцев. Они, например, объясняли причину небольших размеров початков маиса плохим поведением людей, а причину медленного роста маниока – неверием индейцев духу этого растения<sup>21</sup>. В этом случае биологический факт пытаются объяснить совершенно неадекватным ему социальным фактором.

Выбор подобного непродуктивного способа объяснения обусловлен не только отсутствием необходимых знаний и понимания специфической природы того или иного класса явлений. На этот процесс влияют также и психологические факторы, такие, как боязнь неизвестного, страх перед непонятым и т. п. Именно под влиянием таких факторов люди объясняли многие неблагоприятные явления и события, приписывая их таким опасным для человека животным, как змеи, волки, тигры и т. п., а то и каким-либо опасным людям.

Примером такого способа формулирования объяснения может быть история, случившаяся с немецким этнографом и путешественником Х.Эренбергом. Однажды он, ночуя в палатке в африканской пустыне, услышал непонятные, подозрительные шорохи. Будучи наслышанным о том, что в этих местах на людей нападают местные бедуины, он решил, что слышит шорох подползающих бедуинов и испытал сильный страх. Но потом оказалось, что этот шум производили жуки, которые катили сделанные ими из мокрого песка шарики. Из этого видно, как пылкое воображение испуганного человека придумало для неясного шума ужасающее объяснение. Чувства путешественника были возбуждены, и под их влиянием разум не мог действовать правильно. Человек потерял возможность отличать то, что есть в действительности, от того, что ему кажется. Страху, разыгравшейся фантазии в таких слу-

<sup>21</sup> *Левин-Строс К.* Мифология. Т. 2. М.–СПб., 2000. С. 264.



чаях следует противопоставлять разум и исследование. Без этого человек под влиянием страха способен исказить самые обычные события и строить фантастические картины. У архаичных людей воображение также было необычайно активным и продуктивным. Оно выходило из-под контроля разума и находилось под сильным влиянием эмоций. В таком состоянии сознания и возникали мифические образы, картины фантастических явлений.

3. *Объяснение посредством вымышленных факторов.* Этот способ объяснения мифотворцы использовали чаще всего. Они ещё не владели мыслительными и эмпирическими средствами постижения существенных характеристик явлений, а поэтому потребность в представлении о них удовлетворяли искусственным путём – измышлением этих факторов. Особенно часто они поступали так в случае необходимости объяснить причины явлений. Для этого они привлекали сверхъестественные существа и таинственные силы. «Почему, например, убывает луна?» – спрашивали древние арии. Объяснение мудрецов было таким: «Потому что боги выпивают из неё священный напиток сому, делающий её светлой. Но затем солнце снова наполняет луну этим напитком, и опять наступает полнолуние». «А почему однажды солнце исчезло и наступило затмение?» – был задан другой вопрос. Ответом было: «Потому что бог сначала похитил колесо солнца» (IV.30.4). «А чем объяснить регулярную смену дней и ночей?» «Тем, – отвечает риши, – что бог Индра рассёк дни ночами» (IV.30.3).

Причиной тех или иных явлений, полагали арии, может быть и такая сила, как магия священных слов. Почему, например, после долгого мрака, беспокоившего их, наконец появилось солнце? Это произошло благодаря страстным молитвам поэтов Ангирасов, повествует «Ригведа».

Этим способом строились не только каузальные, но и генетические, продукторные и динамические объяснения. Они дополняли реальные явления новым компонентом, существующим, правда, не во внешнем мире, а в сфере человеческой психики. Для них не было адекватных реальных референтов, соответствующих их содержанию, но, тем не менее, они не оставались безреферентными. Их референты были очень значимыми, но только неизвестными древним людям. Это те существенные стороны явлений (причины, продукторы, механизмы явлений, их генезис и т. д.), которые на

длительное время в сознании людей были заменены фиктивными образами. Путём тщательного эпистемологического анализа можно выявить причины именно такого фиктивного характера большинства объяснений, содержащихся в мифах.

Гносеологическое качество объяснения зависит от того, каким видится человеку объясняемое явление, как он идентифицирует его, какое представление об этом явлении складывается в сознании этого человека. Чем адекватнее явлению этот образ, тем адекватнее будет и его объяснение, и наоборот. Данный образ выступает в роли детерминанта содержания объяснения, поскольку с ориентацией на него, в соответствии с ним субъект конструирует содержание объяснения. Так, ошибочное представление древних ариев о росе как о влаге, падающей с неба, побудило их к созданию образа богов-близнецов, которые мчатся на колеснице по небу и оттуда разбрызгивают из мешка воду. Этот образ неадекватно описывает механизм возникновения и выпадения росы. Более же адекватные представления, например, об огне костра, о вылетающей из тучи молнии, о потенциальном огне, скрытом в деревьях, об огне, который может быть высечен из камня, как о родственных явлениях, натолкнули риши на создание образа бога огня Агни. Он присутствует в самих этих явлениях, чем и объясняется их «огненная» природа, способность порождать огонь. Более богатый опыт общения с огнём, повседневный в быту и даже повсеночный в ритуалах, помогал древним людям более разносторонне и глубоко постичь это явление и тем самым сформировать более зрелое представление о нём и главное – объединить в одном классе, казалось бы, его разнородные проявления.

Причиной же ещё одного вида ущербности мифологических объяснений является неудовлетворительный характер того материала, который используется для их построения. Это, как правило, поверхностные представления, причём очень нагруженные эмоциями, усиливающими их субъективность. К тому же представления могут относиться к совершенно иной предметной области, например, к какой-нибудь вполне обыденной, а привлекаются они для объяснения явлений значительно более высокой сложности, т. е. имеет место несоответствие областей по уровню сложности. Это вынуждает мифотворцев примысливать такое содержание, которое хотя бы как-то объясняло сложный характер явлений. Так, миф о

сотворении мира из тела человека-гиганта Пуруши, что является отображением обыденного для древнейшего времени ритуала жертвоприношения человека, дополняется сакральным моментом участия в нем высших существ – богов.

На качество объяснений отрицательное влияние оказывала большая искусственность и крайняя субъективность использованных приёмов мышления, таких, как чрезмерная идеализация, гиперболизация и т. п. В целом объясняющее мышление было феноменистическим, тогда как адекватный результат мог быть получен лишь путём перехода с феноменистического уровня на глубокий, сущностный. Вследствие этого мифы дают не достоверное знание, а в преобладающей степени суррогатное, искусственный субститут знания. Но этот субститут, тем не менее, оказывается достаточно информативным, о чём будет идти речь позже.

Вопреки распространённому мнению о том, что мифы благодаря своему вымышленному содержанию якобы удваивают мир, создают мир, параллельный реальному, анализ показывает, что в действительности дело обстоит иначе. Вымышленное содержание является условным, мысленным репрезентантом существенных сторон действительности, элементом сознания. Будучи объективированным посредством мифов, оно, дополняя феноменистический уровень этой действительности, ставится на место упомянутых существенных сторон, замещает их, тем самым выступая в качестве необходимого, комплементарного по отношению к феноменистическому уровню базисного плана. Эти стороны для архаического человека не существуют, поскольку он ничего о них не знает. Вместо них существуют мысленные субституты, так что мир вследствие этого остается целостным, без изъятия его фундаментального уровня. Позже в науке этот уровень будет представлять более или менее адекватное теоретическое знание фундаментального характера. Мифологическому мышлению, таким образом, в плане объяснений были присущи те недостатки, которые перешли и в науку, и часто являются причиной появления теперь уже «научных» мифов.

Но от мифологического мышления, помимо указанных недостатков, к научному перешёл ряд важных достижений. Во-первых, именно в рамках мифологического творчества и была выработана идея такой познавательной операции и в то же время когнитивной

структуры, как объяснение. Эту заслугу данного мышления отметил К.-Г.Юнг: «...поскольку мифология действительно делает всё «ясным» для её носителей, можно говорить об «объяснении». Ибо в этом смысле ясность исходит от всякой мифологии – ясность в отношении того, что есть, что происходит и что может произойти»<sup>22</sup>. Ясность – это тот эффект, который придаёт объяснение содержанию мифов, а также восприятию древним человеком мира. По этой функции мифологическое объяснение аналогично научному.

Кроме того, мифология выработала ряд видов и способов объяснения, о чём говорилось выше. Это было возможным сделать благодаря предшествующей работе архаического мышления по формированию идеи причинности и других важных факторов, стоящих за непосредственно воспринимаемыми явлениями. Формулируя объяснения, создавая при этом ментальные конструкты типа богов и демонов, мифологическое мышление тем самым выработывало навыки мысленного конструирования, которые позднее пригодились теоретическому мышлению в науке. Ментальные конструкты в мифологии – это по существу, по своей функции такие же построения, как будущие гипотезы в науке, например, гипотезы флогистона, эфира и т. п. Их можно назвать протогипотезами.

Благодаря процедуре объяснения в мифологии встала и получила своё специфическое разрешение проблема истины. Теперь авторы мифов ставили вопрос об истинности творений своих коллег по этому виду творчества, призывая для его решения главнейшие по их представлениям факторы реальности:

Небо и Земля пусть первыми по закону  
Услышат они, чья речь истина... (РВ. X. 12. 1.)

### **Другие познавательные функции мифов**

Эти функции более понятны по своему назначению и менее проблематичны, поэтому остановимся на них коротко.

*Функция хранения информации.* С помощью языка, в условиях отсутствия письменности мифы стали средством хранения этой информации, средством трансляции её другим поколениям и социумам, инструментом передачи жизненного опыта.

<sup>22</sup> Юнг К.-Г. Душа и миф. Киев, 1996. С. 17.

Важно иметь в виду, что тропы, помимо их вымышленного содержания, в своих первичных значениях хранят информацию о реальных явлениях. Тропы описывают референты образно, иносказательно, но прямые значения тропов сохраняют для нас информацию о многих сторонах жизни древних людей.

*Функция формирования информативно единого социума.* Передача содержания мифов от риши и жрецов к другим членам общества, к другим поколениям формировала в сознании последних систему сходных представлений и идей, что способствовало возникновению у них единой картины мира, единого объединяющего мировоззрения.

*Функция стимулятора интеллектуального развития членов социума.* Творческий характер мифологии, яркие, впечатляющие и необычные по содержанию мифические образы и сюжеты способствовали развитию у воспринимающих мифы людей воображения и других мыслительных способностей.

На основе осуществлённого анализа можно определить опыт мифотворчества и вообще всякий опыт как *социокультурный феномен, представляющий собой совокупность знаний, навыков, методов и приёмов, продуктивной деятельности, её образцов, пригодных для создания новых артефактов, всевозможных физических действий и приёмов.* По форме своего существования он является психофизическим явлением, поскольку воплощается как в ментальных образованиях (психических способностях и функциях, интеллекте), так и в телесной структуре человека. В древности его местом бытования были как отдельные реальные люди, так и их общности. Позднее он стал воплощаться и храниться в различных материальных носителях, в рисунках и текстах, воспроизводимых на разных материалах. Но для того, чтобы продуктивно функционировать, он должен снова воплотиться в психофизических структурах человека.

### **От опыта мифотворчества к смыслу мифов**

Самая важная проблема при изучении мифологии – это адекватное истолкование мифов, поиск их скрытого внешним планом предметного, социального, психологического, культового и мировоз-

зренческого смысла. Выявленные в результате данного исследования средства, методы, операции мифологического мышления, формы содержания мифов углубляют понимание специфики этого мышления. Эти факторы оказалось возможным применить в обратном порядке – не к формированию мифов, а к их аналитическому разложению и дешифровке, к раскрытию их подлинного глубинного смысла.

Предложенное выше толкование понятия «смысл» применимо к мифам, но по-разному, не одинаковым способом. Это объясняется тем, что среди элементов плана выражения мифов имеется два их различных типа. Одни элементы представляют собой слова, которые употребляются в прямом значении, так что характер их референции, соотнесённости с репрезентируемыми объектами, как правило, недвусмыслен, не вызывает трудностей в их истолковании. Но в то же время мифы насыщены содержательными элементами другого типа – иносказательными выражениями и образами. В этом случае операция истолкования мифов, поиск их смыслов затрудняются значительным различием между планом выражения мифов и их референциальным планом, т. е. планом их референтов. Несмотря на то, что мифические образы наполнены богатым и ярким содержанием, чего нет у знаков самих по себе, тем не менее, это содержание часто ведёт не по прямому пути к его референтам, а, напротив, нередко уходит в сторону от них. Причина кроется в отсутствии сколько-нибудь существенных представлений о референтах и в подмене адекватных образов этих референтов мнимыми, вымышленными, метафорическими, аллегорическими и тому подобными образами. Но если существует такая аберрация плана выражения реального содержания, тогда в чём смысл создания таких ментальных структур?

Для ответа на этот вопрос обратимся к предложенному выше определению смысла языковых выражений как отражения целей и намерений субъектов речи.

Мифы создаются для того, чтобы ответить древним людям на вопросы о том, что представляет собой окружающий мир, как и почему происходят в нём всевозможные изменения и события. Но поскольку для формулирования адекватных ответов у архаичного человека было мало исходных данных, а также был бедным арсенал познавательных средств, то эту задачу решало фантазирующее мышление, создавшее в большой степени вымышленные образы. Но и такие образы и сюжеты помогали вносить определённую

организованность и содержательность в практическую и мыслительную деятельность людей. Это, в частности, и было смыслом мифотворчества, реализуемым с помощью описательной и объяснительной функций. Благодаря им, в содержании мифов оказывалась информация, адекватно отображавшая различные моменты реальной действительности. Такая информация вместе с намерением получить и отобразить её в мифах являлась смыслом, который можно назвать эпистемологическим.

Другие функции мифологического мышления наделяли его творения смыслом иного рода, обусловленным иными потребностями и задачами социальной и духовной жизни. Так у мифов появился прагматический смысл, заключающийся, например, в создании хотя и ложных картин тех или иных природных явлений и процессов, но, тем не менее, помогавших вносить регулярность, упорядоченность в различные стороны жизни, например, фантастических картин регулярного движения небесных светил, смены дня и ночи и т. п. Намерение творцов мифов способствовать поддержанию у соплеменников высокого психологического тонаса в трудных жизненных ситуациях, пробуждению и развитию у них эстетического чувства и т. д. стимулировало этих творцов к насыщению мифических образов и картин соответствующим психологическим и эстетическим смыслом.

Одним словом, реализация мифотворцами каждой из функций мифов наделяла их соответствующим смыслом. Он соединялся с содержанием мифов. Если содержание отвечало на вопрос о том, что говорится, что сообщается в мифах, то смысл отвечал на вопрос: для чего, с каким намерением, с какой целью это говорится. Эти вопросы, обусловленные смыслом, настолько значимы при создании мифов, что становится очевидной его особая роль в этом процессе: управлять им, руководить использованием накопленного опыта мифотворчества.

Через описательную и объяснительную функции мифов, которые реализуются под его влиянием, он соотносит человека со всем миром, определяет для него тот или иной благоприятный в существующих условиях способ бытия и коммуникации с этим миром. Для этого человек наполняет его смыслом, стремясь сделать этот мир, хотя бы в представлении, как можно более адекватным себе, таким же телеологичным, как его мифы и он сам.

Ю.С. Моркина

## **Интенциональные объекты как смысловые системы**

*В статье рассмотрены способы работы сознания со сложными смысловыми системами и показаны способы выстраивания таких систем в поэтическом творчестве.*

**Ключевые слова:** феномен, сознание, опыт, интенциональный объект, смысл.

### **Сознание и интенциональные объекты**

По Э.Гуссерлю, сознание всегда направлено на интенциональный объект. Но интенциональный объект, в свою очередь, можно анализировать как сложную систему рефлексивных единиц – смыслов. Такие системы складываются в сознании и имеют в своей основе опыт работы сознания со смыслами. Конститутивным фактором для интенциональных объектов является «направленность внимания». Идеальные системы так же, как материальные, могут быть сложными. Их сложность определяется сложностью мышления и сознания их создателей и интерпретаторов. В нашем исследовании сознания и смыслов мы будем придерживаться феноменологической парадигмы, опираясь на работы таких феноменологов, как Э.Гуссерль и А.Щюц. Говоря о сознании, мы обратимся к метафоре потока, используемой Э.Гуссерлем. Поскольку поток – процесс, мы понимаем сознание процессуально. Рефлексивные единицы процесса сознания суть смыслы. Смыслы образуют системы, раскрывающиеся во времени, а не в пространстве, как разворачивались бы пространственные конструкции.



Феномены в их данности сознанию являются системами множества смыслов и восприятий. В этом множестве элементы соединены динамическими связями – связями, возникающими при интерпретации, которые никогда не «закостеневают», пока живо сознание. При этом система многоуровневая: смысл целого не равен сумме смыслов частей (слов и концептов). Он разворачивается для сознания в процессе конституирования интенциональных объектов.

Так, А.Бергсон писал: «Каким бы кратким ни представили мы себе наше восприятие, оно все же непременно обладает некоторой длительностью и, следовательно, предполагает известное усилие памяти, которая объединяет множественность моментов, продолжая их одни в другие. Мало того, как мы попытаемся показать, “субъективность” чувственных качеств, прежде всего, и состоит в своеобразном стягивании реальности посредством нашей памяти»<sup>1</sup>. Гуссерль, полагая феномены сознания интенциональными объектами, писал: «Трансцендентальное *ego cogito* должно, следовательно, быть дополнено еще одним звеном: каждое *cogito*, или иначе, каждое протекающее в сознании переживание полагает некий предмет и, таким образом, несет в себе самом, как положенное, то или иное свое *cogitatum*, причём каждое *cogito* делает это по-своему. В восприятии дома полагается дом, точнее, этот индивидуальный дом, и полагается в модусе восприятия, в воспоминании дома он полагается в модусе воспоминания, в воображении дома – в модусе воображения; предикативное суждение о доме, который воспринимается, к примеру, как *стоящий здесь*, полагает его, соответственно, в модусе суждения, примешивающаяся сюда оценка – опять-таки в новом модусе и т. д. Осознаваемые переживания называются также **и н т е н ц и о н а л ь н ы м и**, причём слово «интенциональность» означает здесь не что иное, как это всеобщее основное свойство сознания – быть сознанием *о* чем-то, в качестве *cogito* нести в себе свое *cogitatum*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. М., 1992. С. 177.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. М., 2000. С. 362–363.

Итак, восприятие феноменов сознания разворачивается во времени. Результатом акта восприятия-сотворения интенционального объекта является этот объект как идеальная система. Структура этой системы актуализируется в сознании, поскольку она является порождением мышления и существует только в рамках сознания.

Социально-феноменологическая точка зрения состоит в том, что вне социума сознание не могло бы воспринимать феномены в качестве осмысленных. Человеческий мир, по образному выражению американского философа М.Натансона, ученика А.Шюца – основоположника феноменологической социологии – «светится смыслами». А.Шюц говорит, что каждый отдельный человек приходит в уже сложившийся мир, мир, созданный социумом. Психологи прослеживают развитие мышления и восприятия мира ребенком, отмечая, что без взрослых их мир как мир осмысленных феноменов не мог бы сложиться.

Смысл есть наименьшая единица рефлексии. Он никогда не дан сознанию отдельно, но всегда в системе смыслов. То, что смысл – единица, реально существующая, мы знаем, прослеживая изменяющиеся понятия и выделяя их отдельные элементы. Феномены сознания как интенциональные объекты, конституируемые сознанием и существующие в сознании и для сознания (хотя полагающие при этом иногда предметы, сознанию внешние), представляют собой системы рефлексивных единиц сознания и конституируются сознанием в опыте. Опыт – это опыт существования сознания и его оперирования с собственными потенциальными объектами, будь то объекты, отсылающие к вещам, «внешним для сознания», или явлениям собственного внутреннего мира сознания. И те, и другие для сознания существуют как феномены.

Функциональное понимание сознания как совокупности смыслов, образующих системы, разворачивающиеся во времени, дает ключ к особому пониманию интересубъективности, переключающемуся с пониманием А-Шюца:

«Он и я, т. е. *мы* – до тех пор, пока длится процесс – разделяем общее живое настоящее, *наше* живое настоящее, позволяющее и ему, и мне сказать: «*Мы* пережили это событие вместе». Благодаря установившемуся таким образом Мы-отношению, мы оба – он, обращающийся ко мне, и я, внимающий ему, – живем в нашем общем живом

настоящем, направленные на мысль, которая должна быть воплощена в процессе коммуникации и посредством процесса коммуникации. *Мы вместе стареем*<sup>3</sup>.

По Шюцу, два несоизмеримых сознания реферируют к одним и тем же явлениям *внешнего, или социального, мира и, таким образом, синхронизируются*. Но поскольку в нашем понимании феноменов как феноменов сознания понятие внешнего мира (а также «общего живого настоящего») проблематизируется, то мы можем сказать, что два или более сознаний реферируют к функциональному протеканию друг друга, синхронизируются при помощи языковых посланий, называющих интенциональные объекты, конституируемые сознанием в данный момент (будь то объекты внешнего или внутреннего опыта). Можно сказать, что, проживая вместе проговариваемое одним субъектом в данный момент, вспоминая и осмысливая только что отзвучавшую речь, сознания «стареют вместе» (А.Шюц). Таким образом, язык имеет синхронизирующую функцию для сознаний, обеспечивая интересубъективность.

Но, синхронизируя сам *процесс* построения в сознаниях систем смыслов, язык не может синхронизировать *способ* их построения, так что по поводу произнесенного языкового послания в разных сознаниях будут синхронно конституироваться системы смыслов – интенциональные объекты, – но они останутся несравнимыми друг с другом. Методология сравнения таких интенциональных объектов отсутствует до сих пор. В повседневной же жизни мы и не задумываемся о необходимости такой методологии, действуя *опытным путем* – вслух описывая наши собственные интенциональные объекты и ожидая реакции Другого по типу «холодно-горячо», «да-нет». Социальный мир, описываемый А.Шюцем, – мир опытный, мир эмпирических действий (если интересубъективное общение считать действием), проб и ошибок, мир синхронизации процессов, но не их результатов (процессов конституирования систем смыслов, но не самих этих систем). Это неизведанный мир интенциональных объектов, к изучению которого мы пока только приступаем. Ибо интроспекция – единственный *непосредственный* метод изучения сознания и его феноменов. Но это метод изучения *единственного* сознания – нашего, единственного спосо-

<sup>3</sup> Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом / Сост., филос. пер., общ. и научн. ред., послесл. Н.М.Смирновой. М., 2004. С. 414.

ба конституирования интенциональных объектов. Как выявить и описать сходства и различия двух разных сознаний? Э.Гуссерль находит ответ на этот вопрос в изучении трансцендентального субъекта, в котором отмечают различия, которые он считает чистой «психологией», и остается надличностное единство. Но существует ли такое единство в опыте? Опыт скорее подсказывает, что воспринимаем, вспоминаем, мыслим мы все по-разному. Но хотя, скорее всего, сознания различны, для любого сознания адекватно его описание как потока, состоящего из рефлексивных единиц – смыслов, которые образуют в этом потоке сложные системы: понятия и образы.

### Априори и априорность

Понятие априори (лат. a priori – предшествующий), употребляемое Кантом, означает доопытность определенных знаний, их предшествование опыту и независимость от него. По Канту, априорны те понятия, которые порождаются только рассудком, разумом – независимо от опыта. Кант считает также чисто априорными такие категории, как пространство и время.

Исследования языков и этнических особенностей народов, не принадлежащих к европейской культуре<sup>4</sup>, а также различных исторических типов цивилизаций, выявили относительность и культурозависимость таких «априорных форм чувственности», как линейное время и однородное пространство, деление мира на предметы и свойства. Они показали, что процессы ментального конституирования в сознании представителя «примитивного народа» не может происходить по тому же образцу, что в сознании европейского человека. Но даже А.Бергсон принимал восприятие однородного и изотропного пространства (являющееся глубоким проникновением в предпосылки сознания, почти вплоть до повседневного восприятия, Ньютоновской картины мира – результата и продукта европейской науки 18–19 вв.) за естественную посылку нашего разума. Стоит большого труда ее преодолеть, но такого же большого труда стоило ее изобрести и затем принять.

<sup>4</sup> См: Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку; *Он же*. Наука и языкознание // Языки как образ мира. М.–СПб., 2003.

Априори должны были бы, по идее, определять нашу научную интуицию. Но, если понимать априори как трансцендентальное, общее для всех эмпирических субъектов, мы столкнемся с определенными трудностями.

Так, научные интуиции, в том числе математические<sup>5</sup>, с течением времени изменяются и зависят от универсалий культуры, от «предшествующего знания». «Предшествующее знание» каждого отдельного человека зависит от его «биографической ситуации». Но биографическая ситуация отдельного человека вписана в целую культуру, к которой он принадлежит, в ее историю, ее универсалии, ее повседневный уклад. Так что то, что интуитивно понятно и даже бесспорно для человека одной культуры, не столь понятно и даже не бесспорно для человека другой культуры. О различии культур писал еще О.Шпенглер, выделяя культуры<sup>6</sup>:

- Вавилонскую
- Арабо-византийскую
- Египетскую
- Индийскую
- Китайскую
- Майанскую (Мексиканскую)
- Греко-римскую (Античную)
- Западноевропейскую

Каждая из этих культур имеет свои понятия о пространстве, времени и других базовых категориях. И, следовательно, каждая имеет свои научные интуиции, определяемые своими «априори».

Зададимся вопросом, в какой мере наши интуиции априорны и зависят от структур «чистого разума» (Кант) или эволюционного приспособления (Лоренц, Фолльмер) и в какой мере формируются конкретной человеческой культурой, т. е. в какой степени, будучи человеческими, они могли бы быть иными. Но сам аппарат порождения и трансформации смыслов (любых) сознанием, скорее всего, априорен в той мере, в которой та же человеческая культура дает ему правильно развиваться на протяжении жизни каждого человека.

Иными словами, конкретные смыслы и системы смыслов, складывающиеся в сознании, варьируют от человека к человеку, от одного исторического времени к другому, от культуры к культуре.

<sup>5</sup> См.: Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 130.

<sup>6</sup> См.: Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 1. М., 2004.

Интуиция выступает как механизм группировки и перегруппировки смыслов, как некий «проторенный путь» создания в сознании понятий и их использования.

Как показал основоположник социальной эпистемологии Д.Блур, математическая интуиция меняется от культуры к культуре и от человека к человеку. Следовательно, она не является безусловным априори ни в кантовском смысле, ни в смысле Лоренца. Определенные интуиции не встроены в наш когнитивный аппарат с рождения, но появляются и развиваются вместе с человеком в его особой «биографической ситуации». Что же является априори? Думаем, что сама способность испытывать определенные интуитивные ощущения при обдумывании проблем, решении задач. Существует поэтому наряду с обычным обучением и «обучаемость интуиции».

Эта обучаемость, ответственная не за конкретные интуиции, но за способность к ним, и является априорной структурой. Но, будучи априорной структурой, способность к интуиции еще не содержит в себе конкретных интуиций (например, вопреки Фолльмеру, аристотелевской физики). Конкретные интуиции «определяются жизнью», и их совпадение у разных людей определяется всего лишь сходством условий (мезокосмических, культурных), в которых они живут.

Отсюда следует еще более общий вывод: априори, если они существуют, являются не конкретными смыслами и понятиями (даже если это понятия времени и пространства), но способностями к усвоению и образованию понятий, порождению и трансформации смыслов.

Итак, априори – не формы восприятия и мышления, но сама способность облекать восприятия и мышление в формы, способность к мышлению, воображению, и в том числе к интуиции. Сами же формы не задаются этой способностью и могут быть различны.

Способность – это одновременно и очень мало (без ее применения она остается пустой, не создавая никаких форм) и очень много (никакие формы не могут образоваться без способности к их образованию).

К.Лоренц, вслед за Кантом, признает чувственное восприятие пространства и времени, а также категорию каузальности априори:

«“Очки” наших способов мышления и восприятия, такие, как категории каузальности, субстанции, качества, пространства и времени – суть функции нейросенсорной организации, сформировавшейся в интересах выживания»<sup>7</sup>.

На самом же деле, как показал Б.Л. Уорф, время и пространство не являются априорными формами восприятия, поскольку понятия о пространстве и времени варьируют у разных народов<sup>8</sup>. При этом различаются не просто сами понятия, но степень их рефлексивности, мифологичности, научности или интуитивности. Что остается неизменным? Способность к восприятию мира именно в понятиях, способность построения понятий как сложных систем смыслов. Различие смыслов и обуславливает различие понятий и всех их характеристик, т. к. на уровне отдельных смыслов уже можно различить все перечисленные выше характеристики. Способность же создания смыслов в потоке сознания остается искомым априори.

«Если, например, мы воспринимаем некий объект (скажем, лист бумаги) как «белый», даже при том, что на него падают отсветы разных оттенков с разными длинами световых волн, то эта так называемая константность явления достигается работой сложнейшего физиологического аппарата, который вычисляет и отслеживает, соизмеря падающий и отраженный свет, постоянно присущее объекту качество, которое мы называем его цветом»<sup>9</sup>.

Здесь Лоренц также ошибается, ибо способность видеть белый лист неизменным как именно белый, а также суммировать свойства объекта, опознавая его всегда как тождественный самому себе, проявляется у ребенка в процессе обучения и тренировки. Об обучении ребенка внешним и внутренним (мыслительным) действиям писали такие психологи, как Л. Выготский, Ж. Пиаже. Мысль о том, что вещи мира относительно устойчивы, реальны, равны себе, прививается (в очень раннем возрасте) человеку в процессе социализации, главным образом, родителями. В последние десятилетия из развития идей классического бихевиоризма сформировалось социально-когнитивное направление эпистемологии. Его представители А. Бандура

<sup>7</sup> Лоренц К. По ту сторону зеркала // Эволюционная эпистемология. Антология / Отв. ред. Е.Н. Князева. М., 2012. С. 82.

<sup>8</sup> См.: Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку; Уорф Б.Л. Наука и языкознание.

<sup>9</sup> Лоренц К. По ту сторону зеркала. С. 86.

и Дж.Роттер показали, что хотя на поведение человека влияет неживое окружение, люди также играют активную роль в создании социальной окружающей среды, будучи активными участниками событий, влияющих на их жизнь. Научение происходит не только благодаря прямому опыту и внешним подкреплениям – поведение человека формируется через наблюдение или на основе примеров других людей. Формируется благодаря взрослым и мыслительная деятельность ребенка, а также привычка видеть «внешний» мир тем, а не иным, в данном случае, постоянным и независимым от сознания. Можно вообразить человека, которому не привиты подобные мыслительные рамки и который воспринимает мир иначе. Но, как бы человек ни воспринимал мир, он воспринимает его, *как-то* продуцируя смыслы как «уплотнения», возникающие в потоке сознания. Порождение смыслов, построение понятий (в широком смысле слова) – априорная способность человека.

Априорна, в конечном счете, интенциональность сознания, а именно, наполненность его смыслами, на которые направлено внимание. Под воздействием направленности на них внимания образуются системы смыслов, вступая в связи, ассоциируясь друг с другом. Без этого механизма никакое практическое научение не имело бы результатов. Человек не был бы человеком, таким, какими мы себя знаем. Непосредственные же восприятия присутствуют «на краю сознания» и становятся смыслами, когда на них направляется луч внимания. Таким образом, внимание является смыслообразующим фактором сознания, способностью формировать смыслы.

### **Атомистическая и холистическая перспективы**

Феномен возникает как интенциональный объект *активного сознания*. В этом смысле его самоорганизация как сложной системы зависит от сознания как потока, а сознание, в свою очередь, зависит от возникающих в нем феноменов, на которые оно активно направлено, преобразуя впечатления в смыслы и модифицируя все феномены в систему в процессе их восприятия.

Феномен, появляясь в сознании, начинает в нем жить, захватывая в свою структуру все больше смыслов сознания. Сознание активно строит и перестраивает феномен, делая его осмысленным и человекообразным. По Э.Гуссерлю, сознание всегда направ-



лено на интенциональный объект. Это сложная система смыслов. С одной стороны, можно проанализировать эту систему, бесконечно дробя ее на отдельные смыслы. С другой стороны, если бы она действительно на них распалась, интенциональный объект как самостоятельное явление перестал бы существовать. Такой объект в качестве сложной системы смыслов (результатов рефлексии) и восприятий субъекта конституируется в сознании. Это конституирование управляется направлением внимания.

Таким образом, феномены делимы, но при этом теряют свои системные свойства, подобно атому, который является делимым, но при делении перестает быть собственно атомом. В книге А.Р.Лурия «Потерянный и возвращенный мир» показано, что происходит, когда интенциональные объекты начинают распадаться. Ведь осмысленность – это условие оперирования человека с объектами «внешнего» мира и внутренними объектами (воспоминаниями, воображаемыми объектами, научными понятиями и теориями).

Интенциональные объекты имеют динамическую уровневую организацию, где восприятия сознания путем рефлексии преобразуются в смыслы, а смыслы, в свою очередь, включаются в сложные связи друг с другом и с восприятиями, образующими низший уровень, но при этом также находящимися в связях друг с другом. Вся система образуется благодаря сложным динамичным связям. Феномен (интенциональный объект) при этом открыт включению новых восприятий и смыслов, и если таковые появляются, они встраиваются в систему, трансформируя ее как целое. Целое становится иным для сознания.

Итак, все понятия, которыми мы оперируем, есть сложные системы смыслов и ощущений, данных в опыте. Но даны ли нам эти ощущения? Нет, на самом деле «мельчайшие» частицы наших понятий, да и всего нашего сознания, самая субстанция опыта в непосредственном опыте нам не дана. Мы делим восприятия интенциональных объектов до простых ощущений (так, например, делит их и психология) только для удобства анализа. Если так, то существуют ли они вообще: простые ощущения? Интроспекция говорит нам, что все же существуют. То же самое говорит и психология, изучающая развитие ребенка. Можно, думая о чем-то другом, просто остановить взгляд, например, на качающейся траве, и та потеряет свои названия, свои «одуванчики»-«пырей»-«сныть» и предстанет

просто зелеными пятнами, плывущими перед глазами. Но это случается, только если о ней не думать и направлять внимание на какую-либо постороннюю этой траве мысль, понятие, выступающее в данном случае как интенциональный объект. Но тогда, в свою очередь, все, что как-либо связано или может быть связано с этой мыслью, с этим объектом, на который направлено наше внимание, теряет свою непосредственность – в интенциональном объекте мы не выделим уже простых ощущений да и отдельных смыслов, воспринимая его холистично, как целое. И конституирующим фактором выступает именно наше внимание. Так, взрослый показывает ребенку травинку, произнося «пырей», направляет его внимание, чтобы предмет и имя в сознании слились воедино. И выделенный отныне интенциональный объект обрел новый смысл, систему смыслов, стал понятием. Интенциональный объект, таким образом, начинается с указующего жеста. Поскольку здесь указующий жест, интериоризируясь, становится равен простому направлению внимания, в том числе и на внутренние для человека объекты – абстрактные понятия и мысли, – то можно сказать, что любой интенциональный объект изначально дан остенсивно.

Внимание – конституирующий фактор для интенционального объекта, воспринимаемого холистически. Отдельные части – смыслы и ощущения – не составляющие (на данный момент) целостного объекта, надо искать на периферии внимания, в полусознательном и даже в бессознательном, где они также не даны интроспекции в опыте. Есть ли предел деления интенционального объекта? Этот вопрос переключается с антиномией Канта о делимости предметов мира. И на него можно дать кантовский же ответ: такая делимость или неделимость не даны нам в непосредственной опыте интроспекции. Теоретически же мы можем утверждать как тезис, так и антитезис.

Следует отметить, что целостность феномена, интенционального объекта, также дана нам не всегда, так как, теоретизируя, мы делим вещь на ее отдельные свойства, воспринимая как субстанцию с акциденциями. Так, ребенок видит сначала нечто яркое, круглое, ощущает гладкое и тяжелое и лишь затем начинает воспринимать красный шар. Но, начав воспринимать красный шар, называемый взрослыми «красным шаром», ребенок видит о-смысленный, присвоенный феномен в его целостности и в отношении к его

(ребенка) личности. Мысль также является интенциональным объектом. Это не оговорка. Мысль несет все признаки такового, представляя собой целостную систему смыслов и ощущений сознания, иногда отличную от визуальной либо чувственной наглядности. На нее может быть направлено внимание, являющееся ее конституирующим фактором.

### **Сложное и простое как предмет рефлексии**

Наше восприятие простого сложно. Сложность рождается из многовариантности смыслов, которые трансцендентальное воображение может приписать простому, а также из сложности сознания, рождающего сложные смыслы из восприятия простых знаков-символов. Восприятие же сложных произведений сложно также из-за многовариантности смыслов, которые сознание может им приписать.

Между простым и сложным лежит «среднее», воспринимаемое сознанием как простое за счет меньшего числа возможных смыслов, порождаемых рефлексией над ним.

«Среднее» воспринимается в повседневности эмпирическим субъектом. Простое и сложное – трансцендентальным субъектом при посредстве трансцендентального воображения. Отсюда приближающееся к бесконечности возрастание числа смыслов, так как трансцендентальному субъекту доступны все общечеловеческие смыслы и все их комбинации, в акте рефлексии над простым и сложным подключаются общечеловеческие ресурсы.

Разумеется, простота или сложность воспринимаемого зависит от того, кто (как) воспринимает его. Воспринимает ли его индивид как человек повседневный или как трансцендентальный субъект, от этого зависят смыслы, которые при восприятии доступны воспринимающему. Один и тот же объект, артефакт, произведение может оказаться простым, «средним» или сложным в зависимости от состояния воспринимающего интерпретатора и доступных его сознанию в момент восприятия смыслов. Если данные смыслы взять как элементы, составляющие понятие данного символа, произведения, артефакта, то и простое, и сложное окажется сложным, понятие которого составляет в трансцендентальном сознании систему из числа смыслов, приближающегося к бес-

конечности. При этом понятие это динамично, постоянно трансформируется, связи между данными смыслами перестраиваются. У эмпирического субъекта, вмещающего трансцендентального субъекта, при рассматривании такого сложного этот процесс вызывает головокружение, близкое к заглядыванию в бездну, а также чувство таинственности воспринимаемого.

«Среднее» не вызывает ни таких процессов, ни таких чувств. Но дело при этом не в его «объективных» характеристиках. В качестве «среднего» может выступать любой символ, произведение, артефакт, если индивид, воспринимающий его, рассматривает этот предмет в данный момент только как повседневный субъект, для которого выход в трансцендентальное, связь с общечеловеческим в данное мгновение «отключена». Его видение в этом случае очень не похоже на восприятие трансцендентальным субъектом простого или сложного. Для индивида, воспринимающего в качестве повседневного субъекта, ограничены степени свободы понимания за счет стандартизации восприятия, идущего по привычным сценариям, выработанным жизнью в повседневности. Рефлексия над воспринимаемым в этом случае ограничена. Соответственно, число порождаемых сознанием смыслов уменьшается до одного-двух, являющихся одновременно и понятиями рассматриваемого, предназначенными для того, чтобы субъект мог взаимодействовать и оперировать с ними. Один из типичных примеров такого среднего – дверная ручка. Повседневный субъект почти машинально берется за нее, открывая или закрывая дверь. Ее понятие в этот момент состоит из понимания того, что за нее можно взяться, и понимания функции двери. Но вот сама дверь из среднего может стать простым-сложным, если индивид будет осуществлять рефлексю над ней, подключая общечеловеческие ресурсы, воспринимая ее как символ сокрытия и в то же время доступности (если дверь открыть) Неведомого. Двери встречаются в сказках, мифах, легендах и снах. Но такой переход к сложности возможен исключительно благодаря рефлексии, ведущей к порождению и активации общечеловеческих смыслов субъектом, выступающим уже как трансцендентальный.

Таким простым-сложным являются, в первую очередь, символы. Рефлексия над символами отличается от рефлексии над, например, математическим уравнением (если и пока в нем не начинает открываться символический аспект).

Возможность символического толкования, вековая культурная нагруженность простых по начертанию фигур делает их необыкновенно сложными. Невозможно описать и перечислить *все* смыслы, которые сознание может им приписать, а также все возможные взаимодействия этих смыслов между собой и с другими смыслами эмпирического сознания. Изображенный объект становится символом, когда смыслы, вызываемые им в сознании, сразу образуют сложную систему. Иными словами, когда при взгляде на объект в сознании возникает образ-понятие или просто понятие, или даже несколько понятий. Часто они несут экзистенциальную нагрузку и тогда являются трансцендентальными, принадлежа не одному созерцающему символ субъекту, но всему человечеству.

«Нормальная наука» Т.Куна работает со средним, теории нормальной науки воспринимаются более или менее однозначно учеными-повседневными-субъектами. Но умение увидеть символический аспект в повседневном для ученого приводит к «рассмотрению под новым углом зрения» и зарождению новой парадигмы. То, что в этом процессе важную роль играет воображение, заключающееся в том же увеличении степеней свободы относительно числа смыслов, показывает, что в этом процессе ученый раскрывает в себе возможности трансцендентального субъекта и всю бездну общечеловеческих (часто неявных) знаний и смыслов. Любой символ причастен к трансцендентальному, поскольку он несет общезначимое (общепонятное) содержание. Теряя такую причастность, объект или образ теряет и свое символическое значение. Ибо область символов есть трансцендентальная область смыслов и систем смыслов, относящихся к чистому сознанию человека вообще.

Это также определяет сложность восприятия символа сознанием эмпирического субъекта, когда трансцендентальный его уровень вступает в сложные отношения с эмпирическим. Восприятие символа чистым сознанием, сознанием вообще, модифицируется пониманием того же символа эмпирическим сознанием, имеющим свою «биографическую ситуацию» (А.Шюц). Порождаемые при этом путем рефлексии смыслы взаимодействуют друг с другом, образуя как традиционные, так и творческие, личностные толкования воспринимаемого символа в понятиях.

Невыразимое. Его возникновение при восприятии символа сознанием обеспечивается как личностным уровнем невербализуемого знания, так и трансцендентальным уровнем, относящимся к чистому бытию как таковому. Ибо при всем многообразии символов и при всем многообразии состояний сознания, имеющих своим содержанием его восприятие, при всем многообразии попыток его выражения одними личностями и восприятия этого выражения другими – в своей сущности, в корне своем оно остается невыразимым, не выражаемым полностью ни в понятиях наук, ни в образах искусств. Его сущностная невыразимость и порождает столь многообразные и сложные попытки их выражения, их символическую природу и многообразие смыслов и понятий, конституируемых сознанием при его восприятии. Невыразимое как самое простое рождает свое выражение как наиболее сложные и динамичные системы смыслов. Символ, таким образом, причастен не просто к трансцендентальному, но к невыразимому в бытии человека.

### **Социальный подход к феноменам сознания**

Понятие внутренней реальности настолько проблематично в философском плане, что «поздний» Л.Витгенштейн отказывается от рассмотрения реальности «in mind» как сферы возможной локализации значений слов. По Витгенштейну, внутренняя субъективная сторона любого человеческого поведения изымаема из модели данного поведения. В этом заключается правило экстернализации Витгенштейна. В числе проблем, порождаемых понятием внутренней реальности, есть проблема принципиальной «непроницаемости» одного сознания для другого, которую отмечает и Витгенштейн, выдвигая свой «аргумент приватного языка». Витгенштейновское отвержение «смыслового детерминизма» является выражением отрицательного решения проблемы интерсубъективности – осознания невозможности ее решения по отношению к содержаниям индивидуальных сознаний.

Витгенштейн проблематизирует феномены сознания, например, представление одним человеком красного цвета: «Что служит критерием тождества двух представлений? Каков критерий того,

что представляется красное? Когда речь идет о ком-то другом, для меня критерием служит то, что он говорит и делает. Если же это касается меня самого, то у меня таких критериев вообще нет»<sup>10</sup>.

То, что представляется ему как его сознание, в философском плане для него расплывчато, критерии того, чем на самом деле являются феномены сознания, – ускользают. И он становится на бихевиористскую точку зрения. Критерий наличия и качества ментальных феноменов другого человека – его вербальные сообщения и действия. Критериев же для сознания, оставшегося в одиночестве, не существует.

В таком же ключе выдержаны и его рассуждения о «приватном языке» – именовании феноменов «для себя», без социальной договоренности о таком именовании:

«К персональному переходу от увиденного к слову нельзя было бы применить никаких правил. Правила здесь и впрямь повисали бы в воздухе: из-за отсутствия института их применения»<sup>11</sup>.

Внешне, для «Других» феномены сознания выражаются в языке: мы говорим о них. Но язык – социальное, конвенциональное явление. Отсюда вырастает интерес к языку и его возможностям у Витгенштейна, проблематизирующего феномены сознания: и их познаваемость, и само их существование. Даже боль, по Витгенштейну, конституируется социально в процессе порождения мною и восприятия другими речевого акта: «Мне больно».

Путем Витгенштейна идет Д.Блур – один из родоначальников социальной эпистемологии, приверженец социального конструктивизма, – когда рассуждает о знании.

Защищая свою социально-конструктивистскую точку зрения, Д.Блур обращается к данным таких наук, как когнитивная социология, психология, лингвистика, а также проводит свои исследования на примере математики как самой строгой науки. Его рассуждения сводятся к тому, что знание – это социальный институт, а не явление для единичного сознания. Так, Блур обращается к широко обсуждаемому примеру – положению Робинзона Крузо на необитаемом острове – и дискутирует с точкой зрения индивидуалистов, в соответствии с которой Робинзон мог самостоятельно, без об-

<sup>10</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. М.–СПб., 2003. С. 387.

<sup>11</sup> Там же. С. 387–388.

ращения к человеческому обществу, изобретать для себя правила и следовать им. Спорит Блур и с тем, что такое изобретение и следование были бы истинным изобретением и следованием и могли бы так называться. Например, Робинзон давал имена объектам на своем острове. Являлось ли это истинным именовани-ем? Для коллективистов, к которым Блур причисляет себя, именование есть социальный институт: иметь имя для вещи означает иметь свой социальный статус. Соответственно, поскольку объекты на острове Робинзона суть феномены его сознания, они не могут именоваться. И, следовательно, не могут и осмысливаться в понятиях и приобретать ту четкость, которую феномен приобретает при именовании, очерчивающем его границы, о-пределяющим его, без наличия социальной структуры и отношений с Другими.

Кант, рассуждая об «априорных формах чувственности» предполагает трансцендентальность разума, и таким образом дает общее надежное основание науке о феноменах<sup>12</sup>, и при этом самой постановкой вопроса о трансцендентальном снимается проблема эмпирического многообразия разумов, стилей мышления, способов рассуждения. Так, Н.С.Автономова в своей работе о Деррида отмечает, что «Кант мог смело проводить разграничительные линии между наукой, искусством, этикой, сферой свободного суждения... потому, что он знал, как именно чувственность обобщает данные внутреннего и внешнего опыта в формах пространства и времени, рассудок подводит этот опыт под общие понятия, разум имеет дело с более высокими синтезирующими принципами...»<sup>13</sup>. Но теперь эти представления пошатнулись. Исследования этнических особенностей и языка народов, не принадлежащих к европейской культуре<sup>14</sup>, выявили относительность и культурозависимость таких «априорных форм чувственности», как линейное время и однородное пространство, деление мира на предметы, свойства и отношения. Это предполагает новый взгляд на мыслительный аппарат и новые представления о феноменах сознания как интенциональных объектах.

<sup>12</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. Симферополь, 2003. С. 54, 55, 59, 61–63.

<sup>13</sup> Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 82.

<sup>14</sup> См.: Уорф Б.Л. Отношение норм поведения и мышления к языку; Уорф Б.Л. Наука и языкознание.



Современные исследователи понимают факт отсутствия универсальных априорных форм восприятия феноменов. В этом и исток «релятивистской» позиции Д.Блура.

Именованье феноменов, по Витгенштейну-Блуру, – всегда социальный институт, т. е. зависит не столько от меня (я могу только инициировать данный процесс), сколько от других, могущих придать акту именованья его истинный социальный статус, а именованному феномену – четкость и определенность.

Но если внимательно читать Витгенштейна, мы увидим, что его работы еще более проблематичны, чем кажутся с первого взгляда. Ибо он (в отличие от своего последователя Блура) ставит больше вопросов, чем дает ответов. Сам институт именованья для него «ускользает» и работает вхолостую, когда речь идет о восприятии феноменов «моего сознания». Они так расплывчаты и неопределенны, что зацепиться не за что человеку, который хочет их схватить и заключить в понятия:

«Как я узнаю, что это красное? «Я вижу, что оно *таково*; ну, и мне известно, что это называется так. Это? Что именно?! Какого рода ответ на такой вопрос имеет смысл?»<sup>15</sup> «Как можно подтвердить, что при этих словах у меня возникает это представление? Разве кто-то указывал мне на представление синего цвета и говорил, что оно является представлением синего? Что означают слова «это представление»? Как человек указывает на представление? Как дважды указывают на одно и то же представление?»<sup>16</sup>.

В этом Витгенштейн прав. Поток сознания и то, что сознание является потоком, не допускает даже самому человеку дважды сосредоточить свое внимание на одном феномене – феномены сознания постоянно изменяются. Именованье как первый шаг в составлении понятий о них и их осмыслении выхватывает несколько относительно неизменных их признаков. Наше решение проблемы приватного языка в том, что, именуя феномены для себя, человек старается для себя закрепить за ними определенные рамки. Таким образом, он «общается с самим собой», координирует свое сознание. В психологии этот феномен самокоординации при помощи языка, созданного социально, но используемого приватно, называется внутренней речью. Внутренняя речь, или речь про себя, представляет собой особый вид речи, наряду с устной и письменной. Она является материальной оболоч-

<sup>15</sup> Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 387.

<sup>16</sup> Там же. С. 388.

кой мысли в тех случаях, когда человек размышляет, не высказывая мыслей вслух. Внутренняя речь характеризуется скрытой артикуляцией речевых звуков. При этом мускулатура органов речи посылает в кору больших полушарий кинестезические раздражения, выполняющие ту же сигнальную функцию, которая осуществляется и во время речи вслух. Теоретическую модель генезиса внутренней речи создал еще Л.С.Выготский в 1934 году. Он считал, что внутренняя речь происходит из так называемой эгоцентрической речи, представляющей собой разговор ребенка с самим собой вслух во время игры и других занятий. По мере постепенного обеззвучивания и синтаксического редуцирования эта речь становится все более сокращенной, идиоматической и предикативной, в ней начинают доминировать глагольные формы. По достижению школьного возраста эгоцентрическая речь окончательно преобразуется во внутреннюю<sup>17</sup>.

Такой метод исследования феноменов сознания, как интроспекция, также является способом социального конструирования постольку, поскольку требует выражения результатов в языке (внешней или внутренней речи), а язык – интерсубъективный, социально созданный инструмент. При выражении результатов интроспекции в языке могут возникать погрешности – вплоть до того, что схожие результаты будут выражены разными людьми в разных терминах, а разные результаты – в схожих.

Так что, видимо, прав Д.Блур, считавший не вербализованное и не социализированное знание не-знанием. Но являются ли знанием вербализованные и социализированные при помощи языка результаты интроспекции? Не держится ли их статус на смутном ощущении «верно-неверно», возникающем у интерпретатора при восприятии им данных результатов как феноменов собственного сознания?

### **Социально-феноменологический анализ поэтического смысла**

Поэтическое произведение в восприятии его сознанием проявляет себя как интенциональный объект сознания, конституируемый им и имеющий для него общий смысл. Как феномен сознания

---

<sup>17</sup> См.: *Выготский Л.С.* Мышление и речь // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1982.

поэтическое произведение является сложной системой смыслов, восприятий, воспоминаний. Сознание мы понимаем в функциональном аспекте как поток смыслов, при этом оно представляет собой не субстанцию, а совокупность процессов. Смысл – это единственный процесс этого потока процессов – сознания. Смыслы образуют системы, раскрывающиеся во времени своего протекания, а не в пространстве, как разворачивались бы пространственные субстанциальные конструкции.

От чего зависит конституирование сознанием феномена вообще и поэтического произведения, в частности? Как указывает А.Шюц, к работам которого мы обращаемся, мир, в который рождается человек, социален по своей сути, в нем циркулируют определенные социально разделяемые смыслы. По Шюцу, наивно живущий человек изначально имеет «под рукой» *смысловые комплексы*, которые для него достоверны. Из всего, что он унаследовал от социума, чему научился от других, из многообразных усвоенных сознанием традиций, привычности и собственных прежних систем смысла, сохраняющихся в его памяти и реактивирующихся в различных ситуациях, складывается его запас переживаний своего жизненного мира как некий «закрытый смысловой комплекс». Этот комплекс обычно является для человека непроблематичным, нерелевантным, принадлежит к «фоновому знанию». Итак, человеческий мир интерсубъективен и наполнен смыслами.

Сложность анализа поэтического произведения как феномена, наделенного идеей, в том, что его общий смысл складывается для человека из смыслов социально обусловленных и смыслов индивидуальных, обусловленных «биографической ситуацией» (термин А.Шюца), а также мимолетных восприятий сознания и воспоминаний, образующих «смысловые ресурсы» данного сознания, также делимые на социально-обусловленные и индивидуальные. Сложностью системы перечисленных компонентов, возникающей при конституировании смысла поэтического произведения, объясняется то, что в моем сознании и в сознании Другого система смыслов поэтического произведения никогда не будет одной и той же, хотя определенные его социально обусловленные компоненты (можно назвать их опорными) с некоторой вероятностью будут совпадать, обеспечивая интерсубъективное понимание произведения.

Смысл произведения для каждого его интерпретатора есть новое свойство, возникающее при быстром проигрывании в сознании множества вариантов понимания системы поэтических образов и понятий, связи между которыми в сознании интерпретатора могут возникать и исчезать, актуализироваться и оставаться просто возможными. Поэтическое произведение как интенциональный объект обладает общей целостностью и в то же время теоретически делимо на отдельные понятия и образы, а те, в свою очередь, на смыслы. Иными словами, к нему применимы наши рассуждения о холистической и атомистической перспективах.

Итак, поэтическое произведение (как любое произведение человеческого творчества) является для воспринимающего его сознания сложным интенциональным объектом. Элементы, его составляющие, представляют собой результат взаимодействия восприятий, вызванных интерпретацией произведения, со смысловыми ресурсами, уже имеющимися в сознании. Наше понятие смысловых ресурсов родственно понятию «биографической интуиции» А.Шюца. По Шюцу, «биографическая ситуация... является не чем иным, как осадком (sedimentation), или результатом, моей личной истории, т. е. всего мною пережитого и осевшего в моей памяти и образующего мой запас наличного знания. В него включается не только то, что я пережил непосредственно, но и мое социально обретенное знание, указывающее на переживания других (как моих современников, так и предшественников)»<sup>18</sup>.

*Смысловыми ресурсами* мы называем накопленные сознанием за жизнь субъекта воспоминания о смыслах и способах их связи в системы смыслов, определенные исторически сложившиеся для сознания «лекала мышления», которые применяются сознанием при восприятии и истолковании мира, в том числе и поэтических произведений.

К поэтическому произведению, как мы уже говорили, применимо то, что мы говорили об атомистической и холистической перспективах анализа интенциональных объектов. Смыслы, на которые мы можем при этом разложить целостный интенциональный объект, будут подразделяться на личностно- и социально-приобретенные. Смыслы, будучи порождениями единичных

---

<sup>18</sup> Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. С. 236.

сознаний, циркулируют в обществе, экстерииоризируясь в языке, языковых посланиях и материальных артефактах культуры. Кроме того, ребенок, приходя в «светящийся смыслами», социальный по сути мир, усваивает от взрослых язык, а с ним – и способ обращения со смыслами своего сознания. Указывание и называние предметов кладет начало обучению мысленному и физическому умению управляться с миром предметов. Взрослый человек не в состоянии разделить свои смысловые ресурсы на индивидуально- и социально-приобретенные, так как, если идти до самого истока, все смыслы окажутся имеющими социальные корни. Поэтому социально-приобретенными мы будем называть смысловые ресурсы, социальный исток которых человек еще помнит (например, прочитанные книги, высказанные другими людьми мысли).

Индивидуально же приобретенными можно назвать смыслы, трансформированные данным сознанием (например, собственные размышления, которые, однако, могут при этом быть *по поводу* прочитанных книг и услышанных от других людей мыслей). Поскольку вхождение в социальный мир, социализация для каждого сознания имеет свою историю, протекает по своему, то накопленные сознанием смысловые ресурсы будут зависеть от «биографической ситуации», включающей при этом и конституирующую активность самого сознания. Говоря о поэтическом произведении и его смысле, мы, таким образом, имеем в виду интенциональный объект со сложной социальной и индивидуальной историей, повторяющей пути социализации и конституирующей активности сознания, интенциональным объектом которого оно является.

Поэтическое произведение является сложным организующимся в сознании и разворачивающимся во времени интенциональным объектом как для своего автора, так и для интерпретатора, его воспринимающего. Для воспринимающего сознания поэтическое произведение представляет собой некую схему, построить которую и дать ей жизнь может только само воспринимающее сознание при помощи активного конституирования по данной схеме и из собственного материала собственных смысловых ресурсов. К анализу поэтического произведения применимо также и то, что мы говорили ранее о простом и сложном. Холизм-

атомизм и простота-сложность, по сути, просто разные модусы осмысления одного и того же факта. А именно, смысл целого для сознания прост и неделим, и в то же время это целое можно анализировать, подразделяя на множество элементов: смыслов, восприятий (которые суть разновидность смыслов), движений памяти (которые тоже есть разновидность смыслов). Иными словами, смысл целого делится на отдельные смыслы, при этом, конечно, переставая быть не только целостным и простым, но и самим собой, *данным* конкретным смыслом. В качестве примера поэтического произведения как интенционального объекта возьмем что-нибудь из японской поэзии, например:

#### СЛИВА, ЦВЕТУЩАЯ НА БЕРЕГУ

По прошествии лет  
на зеркало вод, где, как прежде,  
виден сливовый цвет,  
лепестки, словно прах, ложатся,  
затуманивая отраженье.  
(Исэ)<sup>19</sup>.

В японской поэзии – свое совершенно уникальное соотношение традиционного и новаторского, социального и индивидуального-обусловленного. Социально обусловлены не только такие традиционные образы, как цветущая сакура (слива, вишня), но и сам способ мышления, написания и восприятия произведения. Иными словами, способ, каким нужно это читать, передавался из поколения в поколение. Мы, люди другой культуры, читающие данное произведение в переводе, читаем их *другим способом*, видим в них *другой смысл*, и этот способ, и этот смысл тесно связаны с нашими «биографическими ситуациями» и смысловыми ресурсами. Итак, нам никогда не прочесть таких авторов, как Исэ (ок. 875 – ок. 938 гг.) или Басё (1644–1694)<sup>20</sup> «близко к оригинальному тексту», не повторить следов и схем, по которым шло сознание автора, создавшего это произведение, и многочисленных японских читателей. Но когда речь идет о таком авторе, как, например, Исикава

<sup>19</sup> Тысяча журавлей. Антология японской классической литературы 8–19 в. СПб., 2005. С. 150. Исэ но мяисудокоро, ок. 875 – ок. 938 – средневековая японская поэтесса, одна из «тридцати шести бессмертных поэтов».

<sup>20</sup> Мацуо Басё (псевдоним, 1644–1694) – великий японский поэт, теоретик стиха.

Такубоку<sup>21</sup> или Симадзаки Тосон<sup>22</sup>, эта ситуация изменяется – появляется влияние Запада и общей урбанизации. Поэтому высказываемые смыслы становятся нам «понятнее».

В японской поэзии (кажущаяся) простота содержания ответственна за его сложность. Комбинации простых и зачастую одних и тех же образов – цветущей сакуры, крика кукушки, влажного от слез рукава, луны, хижины – несут глубокое символическое значение именно за счет своей традиционности – употребления из века в век разными поэтами в разных контекстах и за счет имеющегося у этих образов традиционного значения. Так, «Слёзы трансформируются в жемчуга или багряные листья (“красные слёзы”). Тоска разлуки ассоциируется с влажным от слёз рукавом. Печаль об уходящей юности персонифицируется в старом дереве вишни... В маленьком стихотворении каждое слово, каждый образ – на счету, они приобретают особую весомость, значимость. Поэтому здесь очень важна символика – знакомый всем “язык чувств”»<sup>23</sup>.

В традиционной поэзии Японии (ранние авторы) каждый новый штрих, добавленный к сочетанию традиционных образов, становится серьезной инновацией и усложняет символическую картину, складывающуюся у читателя. Более того, каждое новое сочетание традиционных образов передает новое символическое значение, новое экзистенциальное состояние лирического героя, выход в новый онтологический пласт человеческого бытия. Многовековая традиция экзистенциального восприятия японской поэзии обеспечивает глубокое восприятие и произведений более современных, не включающих традиционные образы-символы. Символами становится все, на что посмотрит поэт, о чем он пишет:

На песчаном белом берегу  
Островка  
В Восточном океане  
Я, не отирая влажных глаз,  
С маленьким играю крабом.  
(Исикава Такубоку)

<sup>21</sup> Исикава Такубоку (1886–1912) – японский поэт, литературный критик.

<sup>22</sup> Тосон Симадзаки (настоящее имя – Харуки Симадзаки, 1872–1943) – японский поэт и писатель, выдающийся представитель японского реалистического романа начала XX века.

<sup>23</sup> Японская классическая поэзия. М., 2008. С. 12.

## ПАДУЧАЯ ЗВЕЗДА

Из дому выйдя,  
Стою у ворот,  
Глядя в небо ночное.  
Вижу, звезда  
Умчалась в полёт –  
На свиданье с другой звездой?..  
(Симадзаки Тосон)<sup>24</sup>.

Простой образ воскрешает к жизни сложные состояния сознания (понятия и образы), представления о самом бытии человека. Именно поэтому данный образ становится символом, воспринимаемый сознанием как трансцендентальный.

### Заключение

Итак, сознание трансцендентального субъекта, по Гуссерлю, одно и может быть только целостным. Но сознания эмпирических субъектов различаются. Что трансцендентального остается в сознаниях эмпирических субъектов? Трансцендентальна сама их процессуальная природа как потока рефлексивных единиц, а также способность усваивать опыт своей жизни и освоенные в этом опыте способы мышления – способы операций со смыслами как методы конституирования интенциональных объектов. Сознание как таковое является чистой потенциальностью, возможностью усвоить любой опыт, любые способы оперирования смыслами, любые мыслительные схемы. Но усваивает сознание не любой опыт, но только проживаемый субъектом-обладателем сознания в течение его эмпирической жизни. Сознание учится оперировать не любыми смыслами и не любыми способами, но только смыслами наличными, относящимися к его смысловым ресурсам, и принимает только те способы оперирования этими смыслами, которым учит его опыт, в большей своей части социальный, приобретаемый путем коммуникациями с Другими. И, опять же, не просто коммуникации и не любой коммуникации (к которой чистое сознание изначально способно как сознание трансцендентальное), но конкретных коммуникативных актов, проживаемых данным

---

<sup>24</sup> Лунные блики. М., 1991. С. 176.



конкретным сознанием в его эмпирической биографии. Мы можем ввести понятие, родственное понятию «биографической ситуации» А.Шюца, а именно, понятие *судьбы* эмпирического сознания. Посредством своей судьбы, конкретного проживаемого опыта сознание, изначально могущее стать *любим*, становится определенным, и этим актом сознание находит свою конкретную форму. Мы все разные, ибо различны *судьбы* наших сознаний, различны «биографические ситуации», в которых мы находимся, различны накопленные в процессе реализации судьбы смысловые ресурсы сознания. Именно в силу этого возможны акты интересубъективной коммуникации, когда Другой полагается эмпирическим сознанием именно как *иной*, чье сознание имеет другую судьбу и, следовательно, другую «структуру», находится в другой биографической ситуации, имеет другие смысловые ресурсы и, более того, другой набор способов оперирования с этими ресурсами, другой способ мышления. Полагая друг друга как *иные*, эмпирические сознания обогащаются в процессе социальной коммуникации, преподавая друг другу способы мышления и смысловые ресурсы. Такая интересубъективная коммуникация осуществляется не только напрямую посредством живого разговора, но и посредством создания и восприятия *произведений*, к которым относятся научные и философские работы, произведения искусства и другие плоды мысли. Судьба эмпирического сознания – это его нажитый за все время существования и активности *опыт*. Это опыт восприятия и конституирования объектов. Опыт накапливается в социальном интересубъективном общении. Накапливая опыт и «приобретая форму», обучаясь способам мышления, то есть способам конституирования интенциональных объектов как систем смыслов, сознание при этом не теряет своей возможности стать иным. И эта способность сознания, способность становиться иным самому себе есть сама основа любого конституирования интенционального объекта (происходящего в восприятии или мышлении), так как, конституируя любой интенциональный объект, сознание изменяется, преобразуется из сознания, не имеющего *данного* интенционального объекта в сознание, имеющее его и на него направленное (сама интенция). Таким образом, можно сказать, что в основе самого функционирования, самого протекания сознания лежит его способность становиться *любим*, конституируя любые интенциональные объекты,

способность изменяться и обучаться новым способам конституирования – способам восприятия и мышления. Опыт бесконечно «формирует» сознание, но в основе принятия этого опыта сознанием лежит его бесконечная и принципиальная «несформированность». Так нам видится отношение между трансцендентальной и эмпирической природой сознания, его функциональностью как потока смыслов и его седиментированной в эмпирической биографии судьбой. Интенциональные объекты как сложные системы смыслов, конституируемые сознанием, сами являются конститутивными для сознания, все в сознании «протекает», но ничто не проходит бесследно, все прибавляется к накопленным опытом смысловым ресурсам. Сами способы конституирования интенциональных объектов приобретаются сознанием с опытом, начиная с остенсивного указывания и называния, с которых начинается для ребенка знакомство с миром. Способы конституирования условно можно подразделить на социально- и индивидуально-приобретенные. Но в самой основе всякого опыта конституирования всякого эмпирического сознания лежит социальное взаимодействие, всякая судьба сознания социальна по своей природе и есть судьба сознания, приобретающего свой опыт, находясь в социуме.

## ГЛАВА II

# КОНЦЕПТ ОПЫТА В НАУЧНОМ И СОЦИАЛЬНОМ ТВОРЧЕСТВЕ

М.М. Новосёлов

### Ещё раз о неразличимости и точности знания (О приближённых смыслах и точности опыта)

То, что мы знаем, составляет основу науки.

Дж. Пирс

*Несмотря на солидный возраст, интервальный подход всё ещё в лёнках. Первое увлечение прошло, а глубина замысла не раскрыта. И не случайно. Традиционные и современные теории познания редко быва- ют озабочены каталогизацией таких абстракций, которые выражали бы не столько теоретически (*de jure*) возможное в сфере рационально- го, сколько фактически (*de facto*) необходимое в сфере эмпирического. Между тем, именно связь процессов абстракции с условиями порожд- ения или распознавания образов опыта вводит философские понятия в тезаурус ключевых идей процесса познания вообще, придаёт им (по- нятиям) нетрадиционный логико-гносеологический смысл, погружая их в контекст неклассических логик. Так, в частности, обстоит дело с традиционным принципом тождества неразличимых, когда понятие о неразличимости берётся в его прямом эмпирическом смысле, без всяких посторонних идеализаций. Возможно, я первый связал с этим принципом вопрос о законности его обобщения на эмпирические условия познания, хотя такая законность казалась легко оспоримой в силу приближённого характера эмпирических понятий. Но выход был подсказан трактовкой приближённости, иной, чем обычно: «**приближённое значение есть не что иное, как интервал**<sup>1</sup>. Стало ясно, что положительное решение по- ставленного выше вопроса есть, хотя оно и невозможно, не утвердив в*

<sup>1</sup> Suchkewitsch A. Uber die Streckenrechnung // Математический сб. М., 1928. Т. XXXV. Вып. 3 и 4.

самой общей форме мысль о гносеологической необходимости семейства новых (или забытых) эмпирических понятий, из которых фундаментальным является **неразличимость**, а абстракция неразличимости является таким же фундаментальным её философским образом. Фундаментальным, во-первых, потому, что эмпирическое познание устроено так, что интервальность, присущая отношениям неразличимости, в принципе неустранима, а, во-вторых, потому, что этот неустранимый фактор познания является едва ли не повсеместным<sup>2</sup>.

**Ключевые слова:** Абстракция. Абстракция неразличимости. Вычислительная математика. Неразличимость. Интервал, Интервальная математика. Интервальная философия. Истинное значение. Приближённое значение. Интервальная методология.

Ниже я обращаюсь к теме «интервальность: опыт и смысл» ввиду её очевидной важности не только в философском, но и в естественнонаучном аспекте.

## 1. Начало начал

Для начала замечу, что сказанное ниже – не о науке, а об *абстракции*, то есть о философском понятии, которое «на полном основании входит в арсенал научной методологии»<sup>3</sup>. Подчеркну – *методологии научной*, инициированной самой наукой, а не *методологии вообще*, созданной адептами «междисциплинарного когнитивного синтеза», направляющими философскую мысль за пределы конкретных областей точного знания.

Известно, что научные теории всегда питались из двух источников – опыта и размышления. Размышление опосредствует опыт, и по мере обогащения опыта меняются размышления, яснее обозначаются наиболее значимые детали, ширится и укрепляется основа для обобщений.

Изображая (представляя) природу в научной её картине, мы неизбежно следуем методу абстракции, по крайней мере, в том смысле, что так или иначе типизируем факты природы, представляем (изображаем) их в «чистом виде» (*абстракция идеализации*), хотя обычно и признаём, что на практике редко встретишь беспримесные типы. Но субъективную работу абстракции облегчает нам «тот за-

<sup>2</sup> Рассел Б. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 115.

<sup>3</sup> Каганов М.И., Любарский Г.Я. Абстракция в математике и физике. М., 2005. С. 7.

мечательный факт, что разнообразные виды, сколь бы разными они ни были, в большинстве случаев обнаруживают ясно выделяемые типичные различительные черты»<sup>4</sup>. Эту типичность, дающую некое объективное основание создаваемой нами *абстракции*, «может быть, трудно объяснить в терминах каких-то устоявшихся понятий, но на интуитивном уровне мы вполне можем говорить о ней»<sup>5</sup>.

Следует сказать и больше. Оформляясь в мысленные образы реальных явлений, абстракции ведут нас значительно дальше того, что обычно принято связывать с термином «абстракция». Создаваемые с их помощью образы (концепты) вольно или невольно привязывают их смысл к «положению наблюдателя», к его способности видеть и чувствовать, к системам отсчёта, что позволяет оценивать предмет с различных точек зрения. В этом метод абстракции сходен с методом центральной проекции. С переменной центра проекции меняется и картина. От оригинала в ней сохраняются только те (возможно, немногие) свойства, которые не затрагиваются системой проективных преобразований. Эти-то свойства и образуют, как правило, ядро научных теорий и формируют, как мы готовы сказать, их *гносеологический универсум*.

Как следствие, ясно само собой, что абстрагируя таким образом, мы сохраняем всё необходимое для решения поставленной нами задачи и отбрасываем то, что считаем посторонним для такого решения. Я называю это *принципом посторонней посылки*<sup>6</sup>. На первый взгляд кажется, что выставлять как принцип то, что *a priori* свойственно любой абстракции, вообще говоря, не имеет смысла. Однако тут следует учесть два крайне важных обстоятельства.

Во-первых, *пренебречь можно только посторонним*. А это требует доказательства (обоснования) постороннего, то есть доказательства как раз того, что мы считаем (или что нам кажется) посторонним<sup>7</sup>. Во-вторых, *посторонним необходимо пренебречь* и в познавательном плане, когда просто «мешают трудности, не относящиеся к делу»<sup>8</sup>, и в плане методологическом, когда речь идёт о построении (создании) научной теории.

<sup>4</sup> Вейль Г. Избр. тр. М., 1984. С. 346.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: Посылка // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 517.

<sup>7</sup> См.: Связь // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967.

<sup>8</sup> Фарадей М. История свечи. М., 1980. С. 15.

С учётом указанных выше условий, абстракция уже не выглядит как метод намеренно *неполного знания*. Напротив, прежде всего – она единственно доступный нам метод анализа, или, если хотите, – принцип (исчерпывающего) *познания по частям*. А для этого необходимо, чтобы вместе с принципом посторонней посылки, по крайней мере, выполнялось, одно условие (или, лучше сказать, постулат) – *условие объективной независимости* явлений. Выражаясь словами Канта, это условие представляет собой *логическое требование и критерий всякого знания*. Оно преподаёт нам следующий урок: постулат диалектической философии о всеобщей связи явлений, о том, что каждая «вещь (явление, процесс *etc.*) связаны с к а ж д о й»<sup>9</sup>, следует отбросить как теологический, заменив его научно оправданным *утверждением о существовании независимых явлений*. Отсюда «одной из важнейших задач философии... является выяснение и уточнение тех предпосылок, при которых можно какие-либо данные действительные явления рассматривать как независимые»<sup>10</sup>.

Только положительное решение этой задачи, взятое по отношению к целям той или иной абстракции, гарантирует обоснованность практического и теоретического применения самой абстракции. Но так как в разных условиях эти цели могут быть разными, любые утверждения о взаимной связи явлений или об их взаимопостороннем характере естественно рассматривать отдельно к этим целям, имея в виду их *эпистемологическую относительность*.

К слову сказать, для современной методологии науки такая относительность стала едва ли не общим местом (или почти аксиомой). Она подтверждается, в частности, тем, что развитие науки идёт путём «вытеснения» теорий (старых теорий новыми). В фактах вытеснения усматривают даже существенный фактор научного прогресса, связывая его, с одной стороны, с запросами самой (или эволюционной) эпистемологии, а с другой, – с возможным всегда релятивизмом в истинностной (познавательной) оценке теорий<sup>11</sup>. Однако в дискуссиях о выборе теорий термину «картина природы» обычно недостаёт ясности, необходимой для того, чтобы факт смены теорий (появления новых и вытеснения старых) мог послужить

<sup>9</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 203.

<sup>10</sup> Колмогоров А.Н. Основные понятия теории вероятностей. М., 1974. С. 19.

<sup>11</sup> См.: Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М., 2008.

достаточным аргументом в пользу релятивизма. Точнее было бы сказать, что научные теории не столько заменяют одна другую по основанию правильности одной и ошибочности другой, сколько дополняют друг друга, развёртывая путь познания в гармоничную картину поисков *неизменного (абсолютного)* в вечной смене опытных (*относительных*) истин.

## 2. Опыт и теория. Угол зрения

Теория проверяется (и оправдывается) опытом, экспериментом – всё равно научным или техническим. Опыт – источник и «пробный камень» всех наших знаний. Эта мысль общеизвестна и общепринята, хотя на опыте не всё можно обнаружить и не всё можно опытом доказать. Но верой в неё держатся два важных методологических принципа – принцип опытной проверки теории (или принцип *верификации*) и принцип возможной *фальсификации* теорий.

Первый сводится, по сути, к вопросу об исключении абстракций и выражает известное *credo* философии эмпиризма: «необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) всякое абстрактное понятие <...> так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (*ohne Sinn*), то есть лишенным значения»<sup>12</sup>.

Второй, в качестве контроля над истинностью теории, представляет собой опыт применения к её эмпирическому материалу дедуктивной процедуры – поиску контрпримера согласно логическому правилу *modus tollens*.

Надо, однако, сказать, что, следуя этим принципам, ни в первом случае, ни во втором мы не достигаем безупречного результата. В первом, потому что верификация абстракций (аксиом) теории, основанная на данных эксперимента, как правило, не более точна, чем сама теория – *весь наш экспериментальный опыт покоится на приближенных данных*. Во втором, потому, что контрпример для эмпирической (а, вообще говоря, не только эмпирической) теории есть слишком сильное и порой не оправданное условие для её фальсификации. Достаточно сказать, что

<sup>12</sup> Кант И. Соч. Т. 3. М., 1964. С. 302.

примеры таких «фальсифицирующих выводов» мы наблюдаем даже в логически безупречном математическом анализе (где они собраны в настоящий «ящик Пандоры»), что, однако, не колеблет основы самого анализа<sup>13</sup>.

Но, конечно же, ни одна теория не строится только на доверии к её эмпирической основе. И роль теории не только в том, чтобы систематизировать эмпирические факты. Понимание не исчерпывается классификацией. Понимание – это продуктивный процесс, требующий воображения и обобщений, которые, в конечном счёте, приобретают вид далеко идущих абстракций. И только эти абстракции сообщают теориям необходимую им *гносеологическую абсолютность* – они (абстракции) «будучи раз приобретены, сохраняются навсегда»<sup>14</sup>.

Следовательно, вопрос об опытном происхождении наших знаний необходимо решать как с учётом мысленной обработки заявленных (индуцированных) опытом идей (в контексте заявленного их смысла), так и с учётом упомянутой абсолютности результатов этой обработки: «пока принципы, могущие служить основой для дедукции, не найдены, отдельные опытные факты теоретику бесполезны» (А.Эйнштейн<sup>15</sup>). И, тем не менее, всегда стоит иметь в виду, что трудность познания увеличивается по мере приближения к его истокам (Н.Лобачевский).

Иными словами, творческий путь от опыта к понятию – это путь логический. Значит, в логике происхождения (рождения) понятий (абстракций), в их «генетическом коде» и следует искать разгадку указанной абсолютности, разгадку той удивительной точности теоретических понятий, которая бывает на несколько порядков выше и точности их индуктивной основы, и точности, предъявляемой к ним в последующих запросах практики<sup>16</sup>. Яркий пример – классическая механика. Её точность (точность её опытной базы) в момент создания была чрезвычайно низка – «в десять тысяч раз хуже современной»<sup>17</sup>. И хотя на сегодняшний день клас-

<sup>13</sup> Гельбаум Б., Олмстед Дж. Контрпримеры в анализе. М., 1967.

<sup>14</sup> Лобачевский Н.И. Об основаниях геометрии. М., 1956. С. 13.

<sup>15</sup> Эйнштейн А. Собр. научн. тр. Т. IV. М., 1967. С. 15.

<sup>16</sup> Разумеется, до тех пор, пока сами эти запросы не перерастают возможностей теории.

<sup>17</sup> Цифру даю по кн.: Пенроуз Р. Путь к реальности. Ижевск, 2007. С. 337.



сическая механика (как будто бы) теоретически уже опровергнута механикой релятивистской, можно с уверенностью сказать, что в определённом смысле истинность классической механики не падает, а растёт – растёт как её *гносеологическая точность*<sup>18</sup>.

### 3. Три главные точки зрения

Посмотрим теперь, как разрешаются затронутые мной вопросы с различных точек зрения, а именно, с точки зрения математика, физика, философа или инженера.

С точки зрения математика, его мир – это мир абстракций, которые сам математик склонен считать упрощающей идеализацией действительного положения вещей, несмотря на всю их собственную абсолютную точность. Момент «идеального» отличает математику от любой естественнонаучной или технической дисциплины уже потому, что идеальный математический факт (плоть математики) и факт эмпирический (плоть естествознания и техники) – это в принципе разные факты. Никто не доказывает эмпирические факты. Они сами служат основой для доказательств или, по крайней мере, для проверки того, что мы не ошибаемся в наших предположениях. Другое дело математическое утверждение, что существует только одна прямая, соединяющая две точки. Это уже не факт в эмпирическом смысле. Его не осуществишь, натянув веревку. Математические факты либо постулируются, либо доказываются в строгом смысле, то есть, по словам античного геометра, *невещественным и разумным путем*.

Математик допускает приблизительное совпадение математической модели с действительностью, но на деле ему достаточно самой модели. Его не занимает «природа» действительности или даже вид последовательного приближения к ней. Более того, он предпочел бы взять за преимущественную «точку отсчета» именно математическую модель, а не действительность.

---

<sup>18</sup> Так, в интервале сравнительно малых скоростей релятивистская динамика Эйнштейна «даёт результаты, которые настолько хорошо соответствуют результатам “старой” ньютоновой механики, что разницу между ними невозможно уловить даже при самых точных методах измерений» (*Крейчи В.* Мир глазами современной физики. М., 1984. С. 155–156).

Поскольку математические факты суть абстракции, теории, принимающие их, тоже превращаются в абстракции, даже если они скромно претендуют лишь на описание (а не отражение) эмпирической реальности. Но ответ на вопрос, отражает ли и что именно отражает та или иная абстракция, вовсе не прост. Лишь косвенно, в сфере приложений, можно надеяться получить на него ответ. Но математик, «если он последователен, в вопросах приложений умывает руки»<sup>19</sup>. Здесь наступает черед физика, техника или философа.

Физика, в отличие от математика, занимает, прежде всего «природа» действительности. Математическую абстракцию он выбирает просто как лучшую, хотя и *воображаемую*, схему познания, в которую «почему-то» (с приемлемой точностью) укладываются его представления о физической реальности, правда, – с известной долей неопределенности. Он не может объяснить это «почему-то», но верит в то, что «великая книга природы написана на языке математики», как учили Галилей и Кеплер. Случается, однако, что некоторые абстракции математики физику всё же не по душе. Они требуют слишком изощрённого воображения. В частности, он не находит физического смысла в математическом понятии о точках континуума и, следовательно, в равенствах вида « $x = \pi$  см», где  $x$  – какая-либо физическая величина, например, координата точечной массы (центра масс) протяженного тела. Если рационалист-математик в системе своих идеальных понятий (идеализаций) видит непреходящее значение, то эмпирик-физик готов ему возразить: «Понятия, относящиеся к различиям за пределами возможного опыта, не имеют физического смысла»<sup>20</sup>. И всё же идеализации в границах здравого смысла и для физика не умаляют потребность в воображении, даже если они и выходят за границы возможного опыта. Очевидный пример – принцип инерции (или принцип относительности), рождённый воображением Галилея. Ни классическая, ни релятивистская механика не могут от него отказаться, хотя «этот принцип не совсем правилен, по крайней мере, не настолько правилен (не настолько всеобщ. – *М.Н.*), как этого хотели бы метафизики»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Литлвуд Дж. Математическая смесь. М., 1965. С. 61.

<sup>20</sup> Борн М. Размышления и воспоминания физика. М., 1977. С. 163.

<sup>21</sup> Пуанкаре А. Новая механика. Пг., 1919. С. 8.

Технику (инженеру) нужны приемлемая точность, максимум простоты, стандартная форма решения. Подобно тому, как логика – это в значительной её части каталог стандартных форм умозаключений, математика и физика – в немалой их части каталог стандартных форм решений инженерно-технических задач<sup>22</sup>. И поскольку все эти задачи практические, техник (инженер), как и физик, не может обойти разговор о действительности. К примеру, он не может игнорировать характер физических явлений, на которых основана техника измерений. Но неопределенность своих приближенных решений он относит, как правило, на счёт неопределенности нашего знания об этой действительности. Поэтому техник без тени сомнения говорит и об истинных значениях величин, и об абсолютной ошибке (погрешности) измерений, хотя в подавляющем большинстве случаев эти значения ему неизвестны и практически их невозможно указать. Здесь техник уподобляется математику, который определяет сходимость монотонной ограниченной последовательности через некий вещественный предел, отличный от самой последовательности<sup>23</sup>.

А что же философ? Философ, конечно, замечает, что принятое математиком и техником понятие об истинном значении величины практически фиктивно и аналогично понятию о «вещи в себе». Но философ все-таки хотел бы оправдать традиционное разделение значений величин на теоретические и эмпирические, понимая, что в этой традиции есть философский смысл, и это нечто большее, чем только привычка.

Философ знает, что, хотя цель техника – реальная система, всё же предпосылкой для её проектирования является адекватная математическая теория. Это своего рода архетип, под который техник подгоняет реальную систему, так что последняя становится моделью теории через подгонку эмпирических значений параметров к теоретическим. Поэтому философа смущает то обстоятельство,

---

<sup>22</sup> Для примера назову: *Полиа Г., Сеге Г.* Задачи и теоремы из анализа. Т. 1 и 2. М., 1978; *Тихонов А.Н., Костомаров Д.П.* Рассказы о прикладной математике. М., 1979.

<sup>23</sup> Если равенство  $x = \pi$  см. мыслится как сокращение для выражения  $\lim x_n \geq x_n$  при  $n \rightarrow \infty$ , где  $x_n$  пробегает 3; 3,1; 3,14; ..., то равенству  $x_n = \pi$  можно придать физический или технический смысл в рамках соответствующей абстракции бесконечности.

что теоретические описания принято считать огрубляющими схемами действительности, то есть, вообще говоря, неточным описанием чего-то такого, что принадлежит природе и лежит «по ту сторону» этих схем. Философ сомневается, верно, ли это. Верно ли, что познание путем абстракций искажает реальность? Верно ли, что абстрактные объекты в действительности не существуют, что реальность абстрактных идей, как говорит эмпирик, – плод воображения, что они, как полагают математик и физик, только идеализации действительности? Наконец, верно ли, что сами идеализации – это теоретические фикции?

И поскольку философ не знает, как с фикционалистской точки зрения оправдать работу техника, он решается на весьма естественное предположение: если найдены условия реализуемости абстракции (реализуемости экспериментальной, технической, вообще, эмпирической), если найден класс моделей абстракции (в смысле отношения «абстракция – опыт»), то разумно (в рамках здравого смысла) отказаться от мысли о нереальности (в смысле необъективности) абстракций, по крайней мере, в границах этих условий и этих моделей. Иначе трудно объяснить согласие между абстракцией, *созданной мыслью*, и предполагаемой (трансцендентной) действительностью. Да и возможно ли вообще такое согласие объяснить, если считать, что всё наше знание нам даёт скорее «горизонт, к которому мы можем двигаться, нежели точку, которая может быть достигнута»<sup>24</sup>.

Эту недостижимую точку называют обычно *абсолютной истиной*. И, как правило, её выносят за пределы точных наук, оставляя на попечение философа. *Volens-nolens* философу приходится принимать эту обузу хотя бы для того, чтобы, в свою очередь, уточнить значение научных понятий. И он решается предположить, что абсолютная *истина реализуется* не одной абстракцией, а *системой абстракций*, положенных в основание научных теорий<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Льюис Г.Н. *Анатомия науки*. М.–Л., 1929. С. 11.

<sup>25</sup> Тот факт, что иногда требуется именно *система абстракций*, подсказывается следующим свидетельством Бора: задача рационального обобщения классической физики до квантовой «в конце концов, была решена путём введения *надлежащих математических абстракций*» (Бор Н. Избр. научн. тр. Т. II. М., 1971. (курсив мой. – М.Н.).

И то сказать, какой прок от гипотезы, уводящей от нашего взора точные параметры природы в бесконечную даль?<sup>26</sup>

Однако на этом пути философа ожидает иная трудность. Если природа «устроена точно», если наши абстракции отражают значения параметров самой природы, то необходимо решать, так сказать, обратную задачу: объяснять практическую *реализуемость приближенных решений*, объяснять, как возможен наш нежесткий приближенный (в смысле измерений и вычислений) опыт в мире жестких и абсолютно точных параметров природы. Иначе говоря, необходимо разрешать всё тот же вопрос теории познания: вопрос о «взаимоотношениях» мысли и опыта.

#### 4. Интервал приближения и точечный образ истины

Высказанные выше общие мои соображения я хочу теперь несколько конкретизировать и обратиться к теме, не раз мною осмысленной<sup>27</sup>, но, как мне думается, ещё далеко не исчерпанной, в особенности в том её аспекте, который можно назвать философским. Поэтому начну с того, что подчеркну философский аспект вопроса.

Напомню, что в начале 30-х гг. XX столетия центральным для физической науки оказался вопрос о математических моделях новой (волновой, квантовой) механики. Тогда, с целью избежать употребления «пустых» (лишённых физического смысла) абстракций, физики-теоретики, постулировали важный гносеологический принцип – *принцип наблюдаемости* физических величин, который призван был, так сказать, одновременно ограничить и оправдать игру воображения в рамках естественных условий макроскопического опыта. Заглядывать «за кулисы» этого опыта, вообще говоря, не запрещалось. Но способная порождать абстракции игра воображения разрешалась при условии, что для верификации таких абстракций не потребуется иных средств, кроме обычных классических экспериментов и здравого смысла.

<sup>26</sup> Как свидетельствует пример космологических теорий, прок всё же есть. См.: Павленко А.Н. Принцип «наблюдаемости»: почему нереализуема теория бесконечной Вселенной? // Мышление ученого вчера и сегодня. М., 2012.

<sup>27</sup> См.: Кибернетика и диалектика. М., 1978. С. 183–211; Творческая природа научного познания. М., 1984. С. 49–90; Абстракция в лабиринтах познания (логический анализ). М., 2010. (1-е изд. 2005 г.).

За два столетия до рождения принципа наблюдаемости его теоретико-познавательная установка была резюмирована Вольтером в следующих словах: «Нам дано считать, измерять, наблюдать; почти всё остальное – химеры»<sup>28</sup>.

Из этих трёх вольтеровских параметров я и буду исходить.

Нет, я не буду ни измерять, ни вычислять. Я только воспользуюсь тем, к чему, к какому философскому выводу приводят нас уроки опыта.

Предпочтение, которое в естествознании отдают наблюдению, обусловлено кажущейся его простотой и достоверностью как средства познания. Правда, при этом нередко подчёркивают лишь субъективную (ограниченную) ценность чувственного познания и неограниченную (объективную) ценность познания посредством приборов<sup>29</sup>. Однако мы не можем вовсе исключить первое, сохранив второе. Субъективность чувственных оценок остаётся как конечный результат познания, обусловленный всеми возможными неточностями нашего непосредственного общения с миром опыта. И мы увидим, что его итог – *абстракция неразличимости* – первая собственная абстракция интервального подхода<sup>30</sup> и первое следствие наблюдений, выполненных не вполне точно. Чтобы представить себе второе следствие, я выберу в качестве модели объяснения философский фрагмент из области теории приближённых вычислений (численного анализа). Хотя математики в её философском аспекте, по сути дела, нет никакой, кое-что в нём всё же интересно.

В первую очередь, интересно деление (количественных) значений величин на истинные и приближенные. Численный анализ – это «царство приближений», в котором сходятся *приближённые методы* решения задач и *приближённые числа*. И если мы спросим, – приближённые к чему? – то, как правило, получим в ответ – приближённые к истине, к истинному значению величины.

Действительно, мысль о приближении влечёт идею аппроксимации и, следовательно, ряд допустимых абстракций. Здесь сходятся не только проблемы метода, но и рождается сама вера (возможно, наивная) в существование истинного значения измеряемой

<sup>28</sup> См.: Антология мировой философии. Т. 2. М., 1970. С. 548.

<sup>29</sup> Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1972. С. 12.

<sup>30</sup> Подробности см.: Философские основы технического знания. М., 1984. С. 125.

величины. Это, конечно, некая *идеология классического образа мысли*, сохраняющая для истины рай трансцендентности, играющий скорее почётную, чем действительную роль.

Но уточним немного эту философию.

Скажем, что с философской (хотя и не общепринятой) точки зрения приближённое значение – это *гносеологическая* характеристика, взятая (мыслимая) в сравнении с другой числовой характеристикой, фактически неизвестной, но предполагаемой как истинное значение величины.

Приближённых значений может быть много (например, по числу проведённых измерений или по результатам их обработки). Но значение, которому приписывается абсолютный смысл (в качестве действительного или истинного значения), такое значение представляется только одним числом – это всегда *точечный образ* величины, её *онтологическая* (в теоретических задачах порой трансцендентная) характеристика, присущая величине «самой по себе».

Именно верой в эту присущность и её философским смыслом держится идеология численного анализа, согласно которой «аппроксимация рассматривается не как реальность, а наоборот, реальности соответствует определённая аппроксимация»<sup>31</sup>.

Что касается результативности, то она относительна к условиям опыта. В частности, к выбору условий измерения (предпосылок опыта), которые в совокупности определяют априорную *границу точности* результатов, и, косвенно, границу точности методов их обработки – прямые или косвенные, аналоговые или цифровые и пр. А с понятием «граница точности», возникает и понятие о приблизительном знании – знании с «ошибкой против истины». И хотя оценка «истинно» нередко заменяется оценкой «точно» (или «действительное значение») всё же понятно само собой, что стремление к точности совпадает со стремлением к истинному значению величины.

Конечно, решение этой задачи (в предположении, что сама искомая величина постоянна) существенно зависит от метода, с помощью которого отыскиваются искомые значения. В общем случае эта задача неразрешима. Можно оценить только границу допущенной погрешности (в пределах условий наблюдения). По-

---

<sup>31</sup> Хармут Х. Теория секвентного анализа. М., 1980. С. 88.

этому понятие об истинном значении в лучшем случае допускают как постулат, сознательно совершая (по выражению А.Эйнштейна) философский грех против «святого духа ясности».

Так, если  $a$  искомое (истинное) значение величины и  $\varepsilon > 0$  заданная точность (пороговое значение) измерительного прибора, а  $x_n$  – среднеарифметическое по результатам  $n$  – ого числа измерений, то интервал

$$x_n - \varepsilon < a < x_n + \varepsilon \quad (1)$$

выражает идею *приближённого равенства* ( $a \approx x_n$ ) между истинным (или принимаемым за истинное) значением величины и её среднеарифметическим. В этой связи отмечу, что если истинное значение величины отождествить с вероятностью его нахождения в интервале (1), то можно написать равенство

$$P(x_n - \varepsilon < a < x_n + \varepsilon) = a \quad (2).$$

Любое значение величины, заключённое в этом интервале, может оказаться истинным. Но *интервал не выдаёт истину. Он её маскирует.*

Следовательно, нет ничего разумнее, как *признать тождественность* всех значений, заключенных в этом интервале, то есть признать, что все они значат «одно и то же» для всех. Очевидно, что в таком толковании *абстракции неразличимости* нет никакой условности (пусть даже обоснованной), которая свойственна *абстракции отождествления*. В нём полностью отсутствует и какой-либо момент договорённости, зависимости «от чьего-либо субъективного усмотрения». Это *абсолютный опытный факт*. Только в таком контексте абстракция неразличимости имеет «безусловное значение». И это её значение следует признать приоритетным. Вот почему для чисто эмпирических ситуаций на «различимость» я выбираю *абстракцию неразличимости*, а не абстракцию отождествления. У них *разные логики*, разные логические основания (модели) и разные формальные смысловые значения.



## 5. Абстракция неразличимости

Этот параграф начну с замечания, что ситуацию для случая измерений не следует понимать так, словно, делая очередной шаг к намеченной цели, мы идём к ней из бесконечно удалённой точки. Как правило, нам уже известна какая-либо информация о приближении, например о том, что положение искомой величины *конечно ограничено*, то есть, что каждая искомая нами величина наделена мерой интервала<sup>32</sup>. А это означает, что в каждом случае того или иного измерения мы постулируем *интервал абстракции истинного значения* величины<sup>33</sup>, который обычно называют *интервалом приближения* или *областью (интервалом) неопределённости*.

Очевидно, что абстракция неразличимости, являясь *относительной к средствам наблюдения*, предполагает возможную неопределённость суждений о том, что скрывается *за данными наблюдений*. В частности, если  $\langle \pi_n \rangle$  является аппроксимацией числа  $\pi$  его первыми  $n$  десятичными знаками, то разность  $\pi_n - \pi_m$  для достаточно больших значений  $n$  и  $m$  становится меньше точности любого возможного измерения, если даже допустить, что эта точность может быть неограниченно улучшена с течением времени<sup>34</sup>.

Таким образом, интервал приближения представляется как бы сетью (иногда говорят – вилкой), с помощью которой путём последовательных измерений и уменьшения порога как раз и хотели бы «поймать истину». У этой сети, вообще говоря, переменные границы, и ширина её в известном смысле зависит от того, сколько информации об истинном значении мы хотим получить (или нам позволяет получить техника измерений). Очевидно, что точность растёт по мере сужения интервала – чем меньше абсолютная величина разности концов интервала, тем уже вилка, тем ближе к истине будет результат. Но, даже допуская эту истину как объективное значение измеряемой величины, мы вынуждены *de facto* довольствоваться этой истиной только в облике приближений, то

<sup>32</sup> Не обязательно линейного (как выше).

<sup>33</sup> По определению, истинное (точное) значение *существенно не связано* с какой-либо абстракцией бесконечности. В силу неразличимости *точечный образ истины в интервале неузнаваем*.

<sup>34</sup> Борн М. Размышления и воспоминания физика. М., 1977. С. 163.

есть как *истиной в интервале*<sup>35</sup>. Интервал приближения (неопределённости), все значения которого являются практически верными решениями некоторого (возможно, бесконечного) класса задач, я называю *интервалом гносеологической точности*.

Ясно, что абстракция неразличимости присутствует здесь всякий раз, когда внутри области неопределённости (внутри интервала приближения) при заданной точности измерения (вычисления или сравнения), то есть при некотором заданном пороговом значении вопрос о том, какой результат ближе к истине, является (или объявляется) вопросом *посторонним*. Рассматривая пары  $\langle a, b \rangle$ , наделённые точностью  $\epsilon$ , важно понимать, что взятый в качестве условия на отождествление интервал приближения выражает *меру реальной (а не условной) неразличимости* объектов, входящих в каждую такую пару. Можно сказать, что объекты этих пар, по сути, являются хорошими  $\epsilon$ -копиями друг друга, что позволяет ввести понятие о *тождестве неразличимых* определением:

$$a R_{\epsilon} b \equiv |a - b| \leq \epsilon,$$

в котором  $R_{\epsilon}$  обозначает отношение *абсолютной  $\epsilon$ -неразличимости*, а буквы  $a$  и  $b$  — это произвольные объекты из данного интервала неопределённости, абсолютная величина разности которых не превышает пороговую точность прибора. К примеру, для человеческого глаза так обстоит дело с раздельным восприятием двух предметов в пространстве меньшем, чем несколько десятых угловой минуты<sup>36</sup>. И это как раз то, о чём говорил Платон: *если есть два, но мы не знаем об этом, то для нас есть только одно*.

Следовательно, главное условие (предпосылка) в *любой* ситуации неразличимости, это дифференциальный порог. Это условие, от которого *опытное познание не может абстрагироваться вообще*, независимо от того, идёт ли речь о разрешающей способности человека (наблюдателя) или прибора, отличать одно от другого два независимых воздействия (два неразличимых состояния суть *одно и то же состояние*)<sup>37</sup>. Так, с объективной необходимостью, обстоит дело в границах *всего опытного познания и знания*. И этот *гносеологический факт*, конечно же, — *абстракция*, если только

<sup>35</sup> В противном случае мы рискуем увязнуть в бесконечном процессе поиска.

<sup>36</sup> См.: Луизов А.В. Глаз и свет. Л., 1983.

<sup>37</sup> Подробнее об этом см. в кн.: Бауэр Ф.Л., Гооз Г. Информатика. М., 1976.

верен другой, *онтологический факт*, представленный известным принципом тождества неразличимых: «Не бывает никаких двух неразличимых друг от друга отдельных вещей»<sup>38</sup>.

Конечно, к сказанному нужны, существенные оговорки, уточняющие вопрос об отношениях теории и опыта, если мы готовы признать, что все наши теоретические модели знания – это приближённые «структуры из абстракций». В этом случае, как мы заметили выше, их соответствие объективной реальности (оправданность отождествления) всякий раз необходимо *доказывать*. Ведь о приближении уместно говорить лишь тогда, когда известно, что то, к чему приближаются, существует. Иногда это так. Но это не всегда так, когда речь идёт о научной теории, когда в паре «объективное – субъективное» известна лишь её вторая составляющая. В результате подлинными *dramatis personae* в мире метрических отношений оказываются интервальные, а не точечные образы. Последние остаются своего рода идеальной (парадигмальной) предпосылкой<sup>39</sup>.

Вот пример из учебника, связанный с *идеей приближения*.

Дифференциальное исчисление, по крайней мере, в том виде, как оно складывалось в сознании его основателей, предполагало некий интуитивный принцип, согласно которому «достаточно малый кусочек гладкой кривой (непрерывной линии без изломов. – *М.Н.*) почти совпадает с отрезком некоторой прямой, и их различие постепенно исчезает по мере стягивания участка кривой к некоторой точке». Авторы учебника этот принцип называют *основным принципом дифференциального исчисления*, забывая, однако, отметить, какая абстракция лежит в основе этого принципа. Им как математикам это представляется, по-видимому, фактом несущественным. Но по-иному он выглядит с точки зрения философа, для которого фиксировать абстракцию, лежащую в основе какого-либо принципа, весьма важно, по крайней мере, в свете тех определений, которые дают авторы учебника. Подытоживая результат процесса стягивания интервалов, они пишут: «мы можем сказать,

<sup>38</sup> Лейбниц Г.В. Соч. Т. 1. М., 1982. С. 450–451.

<sup>39</sup> Вот почему «истина в интервале» это не два термина, а один. Это терминологическое сращение, элементы которого потеряли (каждый из них) независимый смысл.

что любая гладкая функция «в малом», т. е. на достаточно малом интервале изменения аргумента, почти линейна и тем ближе к линейной, чем меньше интервал»<sup>40</sup>.

На этом примере мы ясно видим, какую роль в описании некоторых математических фактов играют два, по сути философских, понятия – *неразличимость* и *интервал*. Математик рассматривает интервал, по определению, как линейный отрезок; философ, напротив, уже не по определению, – как функцию дифференциального порога. Онтологический смысл первого и гносеологический смысл второго (философского) понятия, по-моему, очевиден.

Так, мы вполне естественным путём, через интервал неразличимости, приходим к понятию *метрического равенства*. Или, правильнее сказать, к одному из отношений типа равенства, – *равенству в силу неразличимости*, основная особенность которого в том, что оно сохраняет не все свойства точного (логического или, иначе, арифметического) равенства. И хотя теоретически, в пределе (при  $\varepsilon = 0$ ), метрическое равенство переходит в логическое, необходимо всё же помнить, что в практике опытного познания мера неразличимости всегда больше нуля.

Эта особенность опытного знания позволяет мне сделать общий гносеологический вывод интервальной философии – ***интервальность – это неотъемлемый признак (proprium) опытного познания.***

Что касается рационального (чисто теоретического) знания, то проблема тождества и различия требует более глубокого (и более тонкого) анализа, а равным образом, и более полного представления о *смысле и значении* всего комплекса интервальных понятий. В частности, она (тема интервальности) предстаёт здесь в облике ***интервала абстракции*** – главного понятия интервальной эпистемологии<sup>41</sup>.

Являясь относительной к средствам наблюдения, абстракция неразличимости, в большей мере, чем абстракция отождествления, антиципирует неопределённость предполагаемой *объективности*, то есть всего того, что *скрывается (или может скрываться)* за *данными наблюдений*. Это весьма коварное свойство неразличимости

<sup>40</sup> Фаддеев Д.К., Никулин М.С., Соколовский И.Ф. Элементы высшей математики для школьников. М., 1987. С. 8.

<sup>41</sup> Об этом см.: Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах... Гл. 7 и 8.

мости. Зато, в творческом отношении оно позволяет идти «поверх барьеров». Например, без прочих доводов *ipso facto* отождествлять две точки  $x$  и  $x + dx$ , равно, как и все другие, лежащие между ними, по их *абсолютной для нас неразличимости*, если измерения в этих двух точках, отстоящих друг от друга на расстоянии  $dx$ , выполнить невозможно<sup>42</sup>. И точно так, по неразличимости, мы отождествляем результаты экспериментов или открытие законов, полученных *инерциальными наблюдателями* «внутри» их, вообще говоря, различных, систем отсчёта<sup>43</sup>.

Можно по-разному интерпретировать принцип инерции (как эмпирическое обобщение или как сугубо абстрактный постулат), но важно подчеркнуть, что неразличимость «внутри», равно как и различимость «снаружи», это, прежде всего, *экспериментальный полигон для смысла выражения «научная истина»*<sup>44</sup>.

## 6. О гносеологической точности

Обсуждая вопрос о неразличимости, я, по сути, не выходил за рамки того, что связано с понятием метрической точности. Однако я вовсе не хотел этим сказать, что всякая теория, которую мы создаём, основываясь на данных измерений, верна (истинна) только с точностью до результатов этих измерений, то есть до некоторых конкретных значений из интервала неопределённости. Хотя обычно мы готовы принимать теорию только как приближение, само это приближение естественно толковать как интервал неразличимости тех конкретных (индивидуальных) значений опыта, которые (потенциально) могли послужить основанием для гипотезы о действительном положении вещей, могли способствовать формированию концептуальной структуры теории.

Конечно, надо признать, что, создавая для наших целей ту или иную абстрактную модель реальности, мы «консервируем» в этой модели не только условия её применимости «на данный день», но

<sup>42</sup> Хармут Х. Теория секвентного анализа. Основы и применения. М., 1980. С. 11.

<sup>43</sup> Подчеркну: *внешний наблюдатель* эти ситуации различает. Это означает, что только по отношению к внутреннему наблюдателю мы имеем дело с абстракцией неразличимости.

<sup>44</sup> См.: Лазарев Ф.В. Этнос науки и проекты «спасения истины» в истории интеллектуальной культуры // Философия мышления. Одесса, 2013.

и возможный процесс её аппроксимации. Следовательно, мы уже *наперёд мыслим онтологию как абстрактную реальность*, по отношению к которой наша модель (и математика *cela va sans dire*) на любом этапе её «практической жизни» имеет принципиально приближённый характер.

В этой связи полезно ввести в методологический обиход новый термин и новую гипотезу интервального подхода – гипотезу о *гносеологической точности абстракции*<sup>45</sup>, обусловив её воображаемой (или предполагаемой) связью абстракции с характером объективной реальности, то есть с тем, что естественно истолковать как *качественный* (интенциональный, а не метрический) аспект абстракции. По сути, как её *формальное смысловое содержание*. Таким образом, мы *a priori* для каждой абстракции положим новый интервал, уже не связанный непосредственно с данной метрической точностью, а относящийся *к условиям формулировки* (порождения или принятия) самой абстракции.

В этом случае одна из границ нового интервала (нижняя) будет представлять наименьшую точность, при которой вообще возможно сформулировать (или выбрать) ту или иную абстракцию как математическую или физическую формулу реальности, ассоциированную с данными опыта, как подходящее (приемлемое) его описание, в результате чего и возникает убеждение в её истинности. Другая граница интервала (верхняя), по сути открытая в бесконечность, выражает наибольшую точность, при которой уже принятая абстракция (теория) ещё не расходится с (другим, уточняющим её) экспериментом или не противоречит новым данным опыта.

В результате мы вправе сказать, что *гносеологическая точность* – это *внутреннее свойство абстракции (теории)*, лишь генетически связанное с фактами наших подручных измерений<sup>46</sup>.

Между тем, с неразличимостью как истиной разума мы встречаемся только в теории, в частности в классической теории континуума. Здесь в одном понятии точек пространства объединяются и условие их индивидуации, и условие их неразличимости. Это

<sup>45</sup> Термин «гносеологическая точность» принадлежит Ф.В.Лазареву. См.: Лазарев Ф.В. Проблема точности естественнонаучного знания // Вопр. философии. 1968. № 9.

<sup>46</sup> В этой связи см.: Агошкова Е.Б., Новосёлов М.М. Интервальность в структуре научных теорий // Вопр. философии. 2013. № 4.

как раз тот случай, который имел в виду Лейбниц, выдвигая свой принцип тождества неразличимых. Но по отношению к явлениям чувственного опыта уже Кант требовал эмпирического (а не «чистого») применения понятий, когда невозможно обойти молчанием понятие наблюдаемой неразличимости.

В этой связи поставим пресловутый вопрос, можно ли поручиться за истинность результатов теории, если в их основе лежит (всегда приближённый) опыт – этот источник и «пробный камень» всех наших знаний?

Если мы исходим только из данных опыта, предположение, что все результаты наших теорий будут лишь приближениями к чему-то, что лежит «по ту сторону» этого опыта, кажется вполне естественным. Тогда, столь же естественно, будет поколеблена и наша вера в надёжность результатов теории. И, возможно, тогда мы согласимся с утверждением вроде следующего: все теоретически сформулированные законы природы «выражают *известное приближение* (курсив мой. – М.Н.) к истине: абсолютных законов пока нет, и мы не знаем, существуют ли они»<sup>47</sup>.

В этом утверждении словом «абсолютный» маскируется весьма важная (с точки зрения гносеологии) мысль: физических законов, выражающих (представляющих) *истину*, пока нет и мы не знаем, существуют ли они. Возможно, это как раз та редакция, которую автор приведённой выше цитаты подразумевал, но почему-то (в целях точности мысли?) не принял.

## 7. О неразличимостях как структурах

Несколько слов о том, что непосредственно связано со структурным аспектом. Таких структурных аспектов я назову два:

Во-первых, это логика – *логика неразличимостей*.

Во-вторых, это методология – *методология неразличимостей*.

Что касается логики, то и она, и соответствующая ей абстракция неразличимости, интересны прежде всего их метафизической сутью, их «замкнутостью на опыт». По крайней мере, они примиряют нас с гипотезой Пуанкаре о «точка разрыва» между опытом и теорией, о точке, которую нельзя преодолеть иначе, как отказав-

<sup>47</sup> *Компанеец А.С.* Симметрия в микро- и макромире. М., 1978. С. 49.

шись от тавтологичного (в смысле классической логики) описания опыта. А для теории познания это не менее важный вывод, чем связь неразличимостей со структурой брауэровой решётки.

Но у логики неразличимостей есть ещё и другая связь – связь с общей (абстрактной) алгеброй и вычислительной техникой. Уже на примерах предыдущих параграфов мы видим, каким образом введение *количественного параметра* в структуру отношений приводит к качественным изменениям в этой структуре и к определению того, что следует понимать под полной теорией отношений. Я убеждён, что в недалёком будущем такая теория будет пополнена *алгеброй неразличимостей с мерой*.

С точки зрения методологической установки, ориентированной на практику и опыт, гносеологическое значение логики неразличимостей представляется вполне очевидным. В самом деле, чтобы сделать осмысленным самый процесс познания, область неопределённости, в которой реализуется этот процесс, должна быть *конечно-ограниченной*. И если мы хотим опираться на логику, более адекватную гносеологической позиции эмпиризма, то прежде всего, желательно учесть *интенциональную природу* этой логики. Это оправдывает, в частности, интервальный подход к объяснению предпосылок и условий истинности естественнонаучного знания.

Замечу, что в отличие от абстракции отождествления, логикой которой в структурном смысле является *решётка всех разбиений*, у абстракции неразличимости своя сопряжённая с ней логика – импlicative (скулемовская) структура, в которой верифицируются все теоремы интуиционистской пропозициональной логики (в том числе закон противоречия и неложность *tertium non datur*). Правда в строгом смысле логика неразличимостей не является интуиционистской структурой. Она допускает и ряд классических теорем (в частности, слабый закон исключенного третьего, аксиому Даммета, аксиомы Скотта и Янкова и др.)<sup>48</sup>.

Вот коротко о том, что касается логики.

Что касается методологии, то она определяется *фактором системности опыта*. Это означает, что познание любого достаточно сложного объекта предполагает определённую *иерархию значений*

<sup>48</sup> Novosyolov M.M. Sur les idiscernabilités comme structures algébriques // Логические исследования. Вып. 7. М., 2000. (Новосёлов М.М. Абстракция в лабиринтах... М., 2010.)



*точности*, так что на каждом структурном уровне индуцируется своя степень различимости или неразличимости. При этом интервалы нередко связаны так тесно, что изменение интервала на одном уровне в общем случае приводит к изменению интервалов на других уровнях, *трансформируя картину объекта*. Таким образом, и без объяснений ясно, что *интервальность относительна* в смысле подвижности её границ. Меняя значения  $\epsilon$ , мы, вообще говоря, создаём новые условия для познания – всё новые и новые гносеологические *интервальные ситуации* для опыта. И, если, при этом (меняя значения  $\epsilon$ ) предыдущие значения мы сохраняем, то есть допускаем многозначную (многомерную) систему интервалов, то изучаемый объект как бы *интервально структурируется*, образуя область интервалов с различными условиями (ограничениями) на неразличимость.

Следовательно, можно говорить об относительности интервальной картины объекта в том смысле, что познание любого достаточно сложного объекта предполагает определённую *иерархию значений точности* на каждом структурном уровне. Вместе с тем, в рамках чистой рефлексии, можно утверждать, что ни одну наличную (однажды введённую) систему интервалов неразличимости нельзя считать *a priori* однозначно определённой. *Интервальность* – это *параметрическая гипотеза*, зависящая от многих и многих условий (возможностей) опыта и целевой установки исследователя. Так (к примеру), повышая точность оптических измерений, удаётся различить энергетические состояния атомов и правильнее судить о процессах в макроскопическом объёме вещества. Подобный познавательный процесс как бы уточняет (или пародирует?) известную диалектическую идею *движения по логике объекта*<sup>49</sup>.

Итак, оставляя открытым ответ на вопрос «что есть истина?», всё же замечу, что подходящей моделью для ответа на этот вопрос неплохо выглядит система понятий, выработанная в теории измерений. Это и не удивительно, поскольку идейной базой для самой теории измерений давно уже служат известные понятия теории познания. По крайней мере, понятие об измерении обычно связано

---

<sup>49</sup> Этот пример подсказан А.Г.Каменобродским. Другие подробности этой темы см. в ст.: *Каменобродский А.Г., Новосёлов М.М.* О гносеологической точности и формировании интервалов неразличимости // *Вопр. философии.* 2007. № 11.

как с понятием об истинном («действительном») значении, так и с понятием погрешности, а вопрос об их соотношении является, по сути, философским даже тогда, когда речь идёт о взаимозаменяемости и стандартизации в области технического конструирования (например, в системе «допусков и посадок»). А, лучше сказать, – там и тогда, когда по эвристическому смыслу понятий абстракция отождествления по необходимости (или в силу факта) должна уступить своё место абстракции неразличимости.

Наконец, следуя общему постулату теории измерений, повторю ещё раз – как бы мы ни старались построить в нашем сознании *точечный образ* какого-либо реального объекта, наш абстрактный образ всегда будет выглядеть как *образ интервальный*, то есть в обычном смысле – содержать некоторую ошибку<sup>50</sup>. Эта ошибка может вызываться различными причинами. Но в принципе, она необходимо зависит от информационных возможностей нашего познания, от информационной техники, с помощью которой приобредаются наши знания о мире.

---

<sup>50</sup> Для гносеологии солипсизма такое удвоение объектов, конечно, не предполагается. Но и для неё всё же сохраняется возможность говорить о погрешности образа.

## Коллективный опыт и историческое априори

*Анализируется коллективный, или совокупный опыт – знание, получаемое не индивидами, а широкими и устойчивыми коллективами. Этот опыт включает традиции, здравый смысл, коллективные верования, интуиции, вкусовые предпочтения и т. д. Особую роль в нем играют стили мышления отдельных цивилизаций или целых исторических эпох. Историческое априори, каким является совокупный опыт, сопоставляется с синтетическим априори Канта.*

**Ключевые слова:** *совокупный коллективный опыт, традиция, здравый смысл, интуиция, вера, стиль мышления, историческое априори.*

### 1. Совокупный коллективный опыт

Понятие совокупного, или коллективного, опыта активно, хотя и под другими именами, используется в социологии и психологии знания, но почти полностью выпадает из поля зрения современной эпистемологии. Старая эпистемология рассуждала о знании лишь в терминах «объекта» и «субъекта» и не учитывала ту меняющуюся социальную среду, в рамках которой протекает процесс познания мира человеком. Это имело дурные последствия для эпистемологии: она оказывалась наиболее скучным разделом философии. Эпистемология должна учитывать не только субъектно-объектные связи в процессе познания, но и ту социальную среду, или культуру, в рамках которой складываются такие связи. Вне этой среды никаких изолированных «объектов» и познающих их «субъектов»

просто не существует. Человек является социальным существом, или, как говорил Аристотель, «политическим животным». В процессе познания социальный характер человека, порождающий только для него свойственное познание мира, никуда не исчезает.

Каждая культура смотрит на мир своими глазами и создает собственную картину мира и собственное, только для нее характерное социальное и гуманитарное знание. Знание существует в определенной социальной среде, влияние которой так или иначе сказывается на нем. Эпистемология должна принимать во внимание не только общую идею непрерывного развития знания, но и более конкретное положение о зависимости нового знания от той социальной среды (культуры), в рамках которой оно появляется и затем совершенствуется. Если историко-культурная обусловленность знания не учитывается, эпистемология оказывается абстрактной и малосодержательной. Именно этим объясняется растущий интерес к социальной эпистемологии, принимающей во внимание культурно-историческую обусловленность человеческого познания.

Значение совокупного опыта иногда явно переоценивается. Большинство наших интеллектуальных реакций, пишет основатель социологии знания К. Манхейм, действительно имеет нетворческий характер и представляет собою повторение определенных тезисов, форма и содержание которых были переняты нами из культурной среды в раннем детстве и на более поздних стадиях нашего развития и которые мы используем в соответствующих ситуациях. Они представляют собой, таким образом, результат условных (социальных) рефлексов, подобно другим привычкам. Можно было бы сказать в связи с этим, что «индивиды *не создают* мыслительных образцов, благодаря которым они понимают мир, а перенимают эти образцы у своих социальных групп»<sup>1</sup>. Однако если бы мышление развивалось исключительно через создание образцов, одни и те же образцы существовали бы вечно. Это не так: в дифференцированных и динамичных обществах образцы человеческого мышления постоянно подвергаются изменениям.

---

<sup>1</sup> Манхейм К. Консервативная мысль // *Он же*. Диагноз нашего времени. Т. 1. М., С. 572.

## 2. Формы существования коллективного опыта

Формы, в которых воплощается совокупный опыт, многообразны. Перечислим некоторые из них<sup>2</sup>.

*Традиция* – анонимная, стихийно сложившаяся система образцов, норм, правил и т. п., которой руководствуется в своем поведении обширная и устойчивая группа людей. Иногда традиция является настолько широкой, что охватывает все общество определенного периода. Наиболее популярные традиции, как правило, не осознаются как таковые. Традиция имеет отчетливо выраженный двойственный, описательно-оценочный характер. С одной стороны, она аккумулирует предшествующий опыт успешной деятельности и оказывается своеобразным его выражением, а с другой – представляет собой проект и предписание будущего поведения. Традиции являются тем, что делает человека звеном в цепи поколений, что выражает его пребывание в историческом времени, присутствие в «настоящем» как звене, соединяющем прошлое и будущее. Человек, как говорил еще Гомер, – разумное животное. Но разум не является изначальным фактором, призванным играть роль безошибочного и беспристрастного судьи. Разум складывается исторически, и саму рациональность можно рассматривать как традицию. Противоположность традиции и разума носит относительный характер: традиции складываются при участии разума, а сам разум в каждый конкретный период является продолжением и развитием имманентно присущей человеку традиции рациональности.

*Авторитет* – мнения или действия лица, реального или вымышленного, прекрасно зарекомендовавшего себя в конкретной области своими суждениями или поступками. Традиция складывается стихийно и не имеет автора, авторитетом же является конкретное лицо. Жизнь общества предполагает наличие авторитетов. В закрытом обществе их особенно много и они жестки по сравнению с авторитетами открытого общества.

*Интуиция* – прямое усмотрение истины, добра и красоты, постижение их без всякого рассуждения и доказательства. Интуиция индивидуальна, она меняется от человека к человеку.

<sup>2</sup> Более подробно об этих формах см.: Гадамер. Г.-Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 44–84; Ивин А.А. Теория аргументации. М., 2000. С. 85–173.

И вместе с тем, интуиция несет на себе печать своего времени и общества: сходные интуиции нередки у разных людей одного и того же общества.

*Вера* – глубокое, искреннее, эмоционально насыщенное убеждение в справедливости какого-то положения или концепции. Вера заставляет принимать какие-то положения за достоверные и доказанные без критики и обсуждения. Как и интуиция, вера субъективна. В разные эпохи предметом искренней веры были диаметрально противоположные воззрения: то, во что когда-то свято веровали все, по прошествии времени большинству представляется наивным предрассудком. Система верований лежит в основе не только отдельной научной теории, но и науки в целом. Предпосылочным, опирающимся на неявные, размытые верования является и мышление целой исторической эпохи. Совокупность этих верований определяет *стиль мышления* данной эпохи, ее интеллектуальный консенсус. Существуют ситуации, как подчеркивал Л.Витгенштейн, когда обращение к вере оказывается едва ли не единственным доводом. Это ситуации радикального инакомыслия, непримиримого «разноверия». В таком случае обратиться к инакомыслящего разумными аргументами невозможно, и остается только крепко держаться за свою веру и объявить противоположные взгляды еретическими, безумными и т. п.

*Здравый смысл* – общее, присущее каждому человеку чувство истины и справедливости, приобретаемое с жизненным опытом. Он представляет собой способ отбора знания, то общее освещение, благодаря которому в знании различаются главное и второстепенное. Здравый смысл незаменим в гуманитарном знании, как и вообще при обсуждении проблем, касающихся жизни и деятельности человека. «Обладатель здравого суждения, – пишет Х.Г.Гадамер, не просто способен определять особенное с точки зрения общего, но знает, к чему оно действительно относится, т. е. видит вещи с правильной, справедливой, здоровой точки зрения. Авантюрист, правильно рассчитывающий людские слабости и всегда верно выбирающий объект для своих обманов, тем не менее, не является носителем здравого суждения в подлинном смысле слова»<sup>3</sup>. С изменением общественной жизни меняется и представление о здравом смысле.

<sup>3</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 74.

*Вкус* – это, по характеристике И.Канта, «чувственное определение совершенства»<sup>4</sup>. Хороший вкус не является субъективным, он предполагает способность дистанцироваться от себя самого и от групповых пристрастий. «Вкус по самой сокровенной своей сущности, – пишет Гадамер, – не есть нечто приватное; это общественный феномен первого ранга. Он в состоянии даже выступать против частной склонности отдельного лица, подобно судебной инстанции по имени «всеобщность», которую он представляет и которую выражает»<sup>5</sup>. Вкус всегда стремится быть хорошим, а хороший вкус уверен в своем суждении, он принимает и отвергает, не зная колебаний, не оглядываясь на других и не подыскивая оснований. Если вкус плох, трудно сказать, почему. Хороший вкус – это такой тип восприятия, при котором все утрированное избегается так естественно, что эта реакция, по меньшей мере, непонятна тем, у кого нет вкуса. Суждения вкуса являются оценками. О них невозможно вести дискуссию, но о них возможна полемика – спор, цель которого победа над другой стороной, но с использованием только корректных приемов.

*Мода* – связанная со вкусом реакция на быстро меняющиеся вещи, воплощающая в себе не только вкус, но и определенный, общий для многих способ поведения.

Философской герменевтикой, и, прежде всего Гадамером, многое сделано для прояснения смысла понятий традиции, здравого смысла, вкуса и т. д. и выявления их роли в обыденной жизни и в науке. Философская герменевтика подчеркнула своеобразие социальных и гуманитарных наук, всегда имеющих в виду некоторое «настоящее», обремененное собственными традициями, вкусами, верованиями и т. п. Однако герменевтика упустила из виду наиболее существенный фактор совокупного коллективного опыта – присущий обществу, сообществу или индивиду специфический, меняющийся со временем стиль мышления.

*Стиль мышления* – открытая система интеллектуальных стратегий, приемов, навыков и операций, к которой личность или социальная группа (общество, цивилизация) предрасположена в силу своих индивидуальных особенностей. Эти особенности простираются от принимаемой системы ценностей и мотиваций до харак-

<sup>4</sup> Eine Vorlesung Kants über Ethik. Leipzig, 1924. S. 34.

<sup>5</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 79.

терологических свойств. Стил мышления исторической эпохи, культуры, цивилизации и т. п. является одной из основных составляющих совокупного коллективного опыта.

Совокупный коллективный опыт является важной составляющей человеческой жизни и деятельности, как индивидуальной, так и общественной. Наиболее важные социальные институты – мораль, право, религия, государство, рынок, деньги и т. д. – возникли и существуют благодаря коллективному опыту.

### 3. Историческое априори и синтетическое априори

Совокупный опыт является *исторически априорным*, известным до всякого индивидуального опыта знанием. Если попытаться выразить его в языке, мы получим не аналитически истинные утверждения, а синтетические утверждения, верные для своей эпохи и своей культуры. Человек усваивает свой исторический опыт, меняющийся от эпохи к эпохе и от культуры к культуре, стихийно, без анализа и размышления.

Совокупный коллективный опыт изучается в социологии и психологии знания, но выпадает из внимания социальной эпистемологии. Выпадает настолько, что даже терминология еще не устоялась. Используемое в этой статье понятие *совокупного коллективного опыта* не является общепринятым. Например, социальный психолог Л.Гараи, занимающийся такого рода опытом, говорит о «функциональных формированиях», превосходящих границы индивидуального организма и, возможно, имеющих отношение к психическим явлениям<sup>6</sup>. Термин «совокупный (коллективный) опыт» кажется более предпочтительным: он точнее выделяет круг обозначаемых объектов и прямо связывает коллективный опыт с индивидуальным.

Историческое априори во многом сходно с *синтетическим априори* Канта, но есть и принципиальные различия. Представляется, что историческое априори является единственно возможным претендентом на ту роль, какую Кант отводил истинным синтетическим априорным утверждениям.

<sup>6</sup> Гараи Л. О значении и его мозговом аппарате // Культурно-историческая психология. М., 2010. С. 602.



Познакомившись с идеями Юма, Кант, как он сам признавался, «пробудился от догматического сна». Он пришел к мысли, что можно создать философскую (метафизическую) систему, дающую ответ на деструктивный скептицизм Юма, угрожающий уничтожить философию навсегда. Кант согласился с Юмом, что нет такой вещи, как врожденные идеи, но одновременно отрицал, что всё без исключения наше знание происходит из опыта. Существует *доопытное знание*, причем такое знание, которое является необходимым и которому должен соответствовать сам наш опыт<sup>7</sup>. Пространство и время субъективны: это наши способы восприятия мира, своего рода очки, которые мы не в силах снять и без которых мы не способны понять опыт. Помимо пространства и времени, есть также различные категории, которые мы познаем только силами нашего разума и совершенно независимо от чувств. Эти категории включают в себя такие фундаментальные понятия, как качество, количество, причинность, существование, отношение и т. д. Они тоже «очки», которые невозможно снять. Мы не способны видеть мир иначе, как в терминах качества, количества, причинности и т. д. Однако через эти очки мы можем видеть только явления мира, но никогда не сам по себе мир.

Все суждения, которые мы высказываем, говорит Кант, делятся на *аналитические* и *синтетические*. Первые истинны независимо от опыта, поскольку утверждаемое ими знание уже содержится в предшествующих понятиях; вторые дают новое знание, не вытекающее из предшествующих понятий, и потому зависят от опыта. Например, предложение «Шар круглый» является аналитическим, так как понятие «круглый» уже содержится в понятии «шар»: шар не может быть не круглым. Но предложение «Шар сияет» является синтетическим: оно говорит о шаре нечто большее, чем заключающийся в исходном понятии «шара» смысл. Априорные суждения являются всеобщими и необходимыми, их нельзя отрицать без логического противоречия. Они должны существовать до всякого опыта.

Различие между аналитическими и синтетическими суждениями было известно задолго до Канта, но он использовал это различие творчески. Он выдвинул идею, что есть синтетические

<sup>7</sup> См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Он же.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1965. Гл. 1–3.

суждения, являющиеся априорно истинными, т. е. истинными до всякого опыта. Вопрос о возможности синтетического априорного знания – основной вопрос философии Канта. В сущности, возможность такого знания затушевывает кажущееся первоначально ясным различие между аналитическими и синтетическими истинами. Как всякие научные суждения, синтетические априорные суждения должны быть неопровержимыми всеобщими истинами. Другими словами, они должны иметь ту же самую силу, как и аналитические предложения, хотя и являются синтетическими. И они должны быть совместимыми с опытом, хотя и предшествуют ему.

Кант задает свой основной вопрос применительно к математике, физике и философии (метафизике). Математика имеет дело с пространством и временем. Но пространство и время, в отличие от явлений, на самом деле априорны, они – необходимые предшествующие условия всякого опыта. Невозможно иметь никакого опыта без этих «форм чувственности», как называет их Кант. Высказывания в физике – тоже априорные суждения. Они классифицируют эмпирические суждения, и, следовательно, являются синтетическими, но используются при этом понятия, которые даны до опыта. Эти понятия Кант называет «категориями рассудка». «Категории» представляют собой основу нашего знания. Они не являются частью опыта, но никакой опыт без них невозможен. Философия не имеет ничего общего с опытом. Мы не можем применять категории, подобные качеству и количеству, к философии, поскольку они являются условиями опытного знания. В этом смысле философия невозможна.

Отрицая философию, Кант не замечает, что создает новую систему философии. Сам метод, при помощи которого он рассматривает «формы чувственности» и «категории рассудка», является по сути философским. Доводы, приводимые против философии, применимы и к ним самим. О них невозможно, в частности, высказать истинных синтетических априорных утверждений.

Согласно Канту, мы никогда не сможем познать действительный мир. Все, что нами воспринимается, – только явления. Но то, что порождает наши восприятия, оказывается *вещью-в-себе*, всегда остающейся непознанной. Невозможно объяснить, в каком смысле эта вещь-в-себе соответствует нашему восприятию. Явление воспринимается через посредство категорий, но они не имеют никакой связи с *вещью-в-себе*. Она остается по ту сторону количества, качества, отношения и других категорий.

Представляется, что синтетическое априорное знание Канта во многих аспектах тождественно совокупному коллективному опыту. Этот опыт является не аналитическим, а синтетическим знанием. Подобно синтетическому априори, совокупный опыт существует до рождения индивида и усваивается им в процессе социализации, превращения индивида в полноценного члена общества. Этот опыт не зависит от индивида. Опыт напоминает очки, которые индивид постепенно надевает на себя в процессе своей жизни.

Вместе с тем, совокупный опыт отличается от синтетического априори в трех важных моментах. Во-первых, такой опыт не является доопытным истинным знанием, это знание, опирающееся на опыт, хотя и не индивидуальный. Во-вторых, синтетическое априори не меняется со временем и существует вне истории, с ним человек рождается, живет и умирает. Историческое априори неразрывно связано со временем: оно неизбежно меняется. Каждая эпоха и каждая цивилизация или культура имеет свое собственное, и притом своеобразное, историческое априорное знание. В-третьих, синтетическое априори требует введения представления о вещи-в-себе, совершенно недоступной для человеческого познания. Историческое априори не предполагает существования каких-либо непознаваемых вещей-в-себе.

#### 4. Общая характеристика стиля мышления

Особенно наглядным различие между синтетическим априори и историческим априори оказывается при анализе *стиля мышления*, присущего эпохе, цивилизации или индивиду.

Понятие стиля мышления, характерного для определенного периода времени, широко употребляется в философии науки<sup>8</sup>. Тем не менее, само понятие стиля мышления исследовано пока недостаточно.

*Стиль мышления культуры* является одним из основных механизмов, с помощью которых культура оказывает воздействие на процесс познания окружающего мира.

<sup>8</sup> Идея сменяющих друг друга «стилей теоретизирования» обсуждалась О.Шпенглером, М.Шелером, Р.Бартом, Т.Парсонсом, Э.Гуссерлем, М.Хайдеггером, Ж.-П.Сартром, В.С.Стёпиным, В.И.Аршиновым и др.

Понятие стиля мышления употребляется в разных смыслах: от стиля мышления выдающегося ученого или конкретной научной дисциплины в определенный период ее развития до стиля теоретического – не только научного – мышления целой исторической эпохи. Интерес к стилям мышления связан, прежде всего, с общей, начавшей складываться в прошлом веке идеей, что познание определяется не только изучаемыми объектами, но и культурно-исторически. Для каждой отдельной области теоретизирования детерминация является, так сказать, «многослойной», кроме того, ее содержание меняется с течением времени. Возникает большое число стилей мышления, различающихся предметной сферой и временем: «стиль мышления классической физики», «стиль мышления современной биологии», «физический стиль мышления», «естественнонаучный стиль мышления», «научный стиль мышления» и т. д.

В русле общей проблематики изучения стилей мышления наводятся работы Э.Гуссерля и М.Хайдеггера, посвященные критике «классического» мышления, анализу той особой «области опыта», которая образует основу и предпосылку всех установок человеческого сознания и потому остается непроясненной средствами обычного теоретического мышления. В частности, Хайдеггер очерчивает три разных «эпохи мысли», радикально сменявших друг друга: античная «первая философия» с ее вопросами о сути сущего; христианское учение с его ответами о сотворенности сущего; философские концепции Нового времени с их методами внедогматического обоснования сущего, исходя из достовернейшего бытия субъекта, человеческого сущего<sup>9</sup>. Хайдеггер начинает философию Нового времени с Декарта, утверждавшего, что критерием и сердцевинной всего является человек, и полагает, что «классический» стиль мышления распространяется также на современность. Он упускает из виду перелом в способе теоретизирования, начавшийся в конце XIX в. и приведший к новому, неклассическому стилю мышления. Сам этот век кажется Хайдеггеру «непроглядным», «самым темным» в европейской истории, «отгородившим Ницше от великих мыслителей и затуманившим для него осмысленную

<sup>9</sup> См.: *Хайдеггер М.* Время картины мира // Современные концепции культурного кризиса на Западе. М., 1976. С. 208–249.

связь времен»<sup>10</sup>. Очевидно, что кажущаяся «темнота» XIX в. связана, прежде всего, с явно обозначившимся «разрывом времен», зарождением в этот период новой культуры и соответствующего ей стиля мышления.

Л.Витгенштейн, находившийся под явным влиянием О.Шпенглера, неоднократно говорил об очевидном сходстве между элементами одной и той же культуры: ее математикой, архитектурой, религией, политическими организациями и т. д. Одно из выражений этого сходства – свойственный культуре единый способ теоретического видения мира. Закат культуры – результат разрушения сходства ее элементов, их рассогласование и, как следствие, разрушение характерного для нее видения мира<sup>11</sup>.

Нередко идея, что научное мышление зависит от исторически детерминированных общих предпосылок, выражается без использования самого выражения «стиль мышления». Так, К.Манхейм говорит о «духе времени», П.Лаудан – об «исследовательских традициях», М.Фуко – об «эпистемах» и т. д.

Под *культурой* обычно понимается все то, что создано руками и умом человека в процессе его истории. Слово «культура» употребляется, как правило, в широком смысле. «Культурой» может называться целая историческая эпоха («средневековая культура», «культура Нового времени» и т. п.), цивилизация («русская цивилизация», «арабская цивилизация» и т. п.) или даже отдельная страна, обладающая своеобразной устойчивой культурой («английская культура», «немецкая культура» и т. п.).

*Природа* – это все существующее и не созданное человеком. Культура – то, чего не было бы и что и не способно было бы существовать без постоянных усилий и поддержки человека, а природа – все то, что не является результатом человеческой деятельности и может существовать независимо от нее.

Стиль мышления культуры (исторической эпохи, цивилизации) является одним из основных механизмов, с помощью которых культура оказывает воздействие на процесс познания ее представителями окружающего мира. Каждому исторически определенному

<sup>10</sup> См.: *Хайдеггер М.* Время картины мира. С. 233.

<sup>11</sup> См. в этой связи: *Wright G.H.* On Wittgenstein in relation to his times // Wittgenstein. Oxford, 1982.

периоду времени свойственен свой стиль, или способ, познания мира, своя совокупность общих, по преимуществу неявных, предпосылок теоретического творчества.

Ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не ощущаются. Только более позднее время, вырабатывающее другой стиль мышления, начинает замечать те почти незаметные для предшествующего периода «очки», через которые прежняя эпоха смотрела на мир.

Как и всякая история, история мышления складывается из ряда качественно различных этапов. Каждому из них присущ свой стиль, или способ, теоретизирования, переход от этапа к этапу представляет собой переворот в способе теоретического освоения действительности. Рассматривать историю мышления в кумулятивистском духе, как постепенное накопление все новых и новых удачных приемов и их последовательное совершенствование – все равно, что описывать «общество вообще», отвлекаясь от качественных различий между историческими эпохами.

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами, пользуется своей специфической системой мыслительных координат. В истории теоретического мышления отчетливо выделяются несколько основных периодов, или стилей, его развития: античный, средневековый стили, «классический» стиль мышления Нового времени и современный, «неклассический» стиль мышления. Здание современного мышления выросло в строительных лесах предшествующих стилей мышления. И хотя эти леса давно сняты, оно во многом сохраняет на себе их черты. Интерес к старым способам теоретизирования не носит, таким образом, абстрактного исторического характера. Правильное их истолкование – предпосылка более глубокого понимания современного теоретизирования, его основных особенностей и его горизонта<sup>12</sup>.

Проблема развития теоретического мышления сложна, и начать ее обсуждение целесообразно с выдвижения некоторых простых и ясных принципов, касающихся основных моментов этого развития:

1) мышление порождается культурой своей эпохи (цивилизацией), переход от одной исторической эпохи к другой представляет собой смену общих координат теоретического видения мира;

<sup>12</sup> О классическом и неклассическом стилях мышления см.: *Ivin A.A. The Evolution of the Theoretical Thought // The Opened Curtain. U.S.-Soviet Philosophy Summit. Boulder-San-Francisco-Oxford, 1991. P. 11–227.*

2) мышление разных цивилизаций, существующих в одну и ту же историческую эпоху, является настолько разным, что не допускает сравнения по шкале «выше – ниже» («лучше – хуже»); в частности, мышление открытых обществ и мышление закрытых обществ, относящихся к одной и той же исторической эпохе, принципиально различны;

3) в рамках конкретных цивилизаций мышление развивается *волнами*, или *стилями*, и *стиль мышления* является основной единицей «эпистемологического времени»;

4) не существует законов развития мышления, открытие которых могло бы быть предметом интереса эпистемологии; имеются, вместе с тем, определенные, иногда достаточно длительные и устойчивые тенденции в изменении мышления; выявление таких тенденций является основной задачей исследования развития мышления;

5) каждая культура характеризуется своим, только ей присущим стилем мышления и иной стиль мышления для нее не приемлем; рассуждения о «прогессе человеческого мышления» должны учитывать это обстоятельство, но пока эти рассуждения во многом напоминают споры о прогессе в искусстве.

Понятие *стиля* сложилось вначале в искусстве, а затем было перенесено и на другие области социальной жизни. Ничто в обществе не развивается кумулятивно, шаг за шагом, на манер строительства дома по кирпичику, в ходе которого каждое новое поколение приносит свою часть кирпичей и укладывает их на место, предопределенное предыдущими поколениями. Все области социальной деятельности развиваются *стилями*, или волнами, причем новый стиль представляет собой не продолжение старого, а, чаще всего, его отрицание. Это та самая «негативная диалектика», о которой писали М.Хоркхаймер и Т.Адорно и которая включает один-единственный принцип – отрицание предшествующих ступеней развития<sup>13</sup>.

Понятие *стиля мышления* является аналогом давно вошедшего в философию искусства, эстетику и искусствознание понятия «стиль искусства». Примерами стилей искусства могут служить романика и готика в Средние века; барокко, классицизм, романтизм, реализм в Новое время; модернизм и постмодернизм в современном искусстве. Обсуждение стилей искусства разных эпох

<sup>13</sup> См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М., 1966. Гл. 2.

является необходимым средством периодизации истории искусства, тем общим фоном, без которого теряет смысл сопоставление произведений искусства, относящихся к разным эпохам.

Как и искусство, теоретическое мышление находится в процессе постоянного изменения. Создаются новые идеи и теории, появляются новые научные школы и направления, меняются, хотя и не так часто, сами стили мышления, охватывающие относительно продолжительные исторические периоды.

В истории искусства, пишет Манхейм, концепция стиля всегда играла особую роль, позволяла классифицировать сходства и различия в разных формах искусства. Каждый согласится с мнением, что искусство развивается благодаря стилям и что эти стили появляются в определенное время и в определенном месте и по мере развития определенным образом выявляют свои формальные тенденции<sup>14</sup>.

Манхейм выдвигает тезис, что и человеческая мысль также развивается стилями и что различные школы мышления можно различать, благодаря различным способам использования отдельных образцов и категорий мышления. Это делает возможной локализацию анонимного текста, подобно тому, как это происходит с локализацией анонимного произведения искусства. Для этого необходимо, однако, предварительно реконструировать различные стили мышления, свойственные данной культуре.

Стиль мышления культуры – это совокупность всеобщих, по преимуществу имплицитных, предпосылок теоретического мышления этой культуры (эпохи, цивилизации), те почти незаметные для нее очки, через которые она смотрит на мир и которые не годятся для другой культуры.

Стиль мышления представляет собой сложную, иерархически упорядоченную систему неявных доминант, образцов, принципов, форм и категорий теоретического освоения мира. Эта система изменяется во времени, она подчинена определенным циклам, постоянно воспроизводит свою структуру и обуславливает специфическую реакцию на каждый вновь включаемый элемент. Иными словами, стиль мышления подобен иерархически организованно-

---

<sup>14</sup> Манхейм К. Консервативная мысль // *Он же. Диагноз нашего времени*. М., 1994. С. 573.



му живому организму, проходящему путь от рождения до смерти, непрерывно возобновляющемуся и придающему своеобразие всем протекающим в нем процессам.

Стиль мышления культуры – это, выражаясь метафорически, ветер, господствующий в рамках этой культуры и непреодолимо гнувший все в одну сторону. Но ограничения, диктуемые стилем мышления, почти не осознаются теми, кто им пользуется. Только новая культура, вырабатывающая собственное, более широкое теоретическое видение, начинает замечать то массовое ослепление, которое сковывало умы предшественников, ту общую, как говорят, систематическую ошибку, которая сдвигала и искажала все.

Стиль мышления слагается под воздействием культуры как целого и является фактором, опосредствующим ее влияние на теоретическую деятельность и науку. Задавая горизонт теоретизирования и общие схемы подхода мышления к действительности, стиль мышления оказывает, в конечном счете, воздействие на все аспекты теоретизирования. Если история науки – почва, в которую уходит корнями научная теория, то культура и свойственный ей стиль мышления – это та атмосфера, общая для всех теорий, без выяснения состава и особенностей которой не могут быть поняты ни особенности структуры и развития теорий, ни характер их обоснования в науке.

Изучение формирования и развития научных теорий – важная, но не единственная область исторического анализа научного знания. Другой такой областью является исследование того широкого и исторически изменчивого контекста духовного производства в целом, в который всегда погружена наука, контекста культуры и, прежде всего, определяемого ею стиля мышления.

Изучение стилей мышления разных эпох имеет особое значение для истории и методологии науки. Воздействие стиля мышления сказывается на всех аспектах теоретизирования, начиная с постановки проблем, приемов исследования и обоснования и кончая манерой изложения полученных выводов. Даже мошенничество в научной сфере в рамках каждого из стилей имеет своеобразный характер. Естественно, что без учета влияния стиля мышления невозможно понимание ни отдельных теорий, ни сопоставление разных теорий на фоне одного и того же стиля мышления, ни тем более сопоставление теорий, относящихся к разным стилям мышления.

Нет смысла сопоставлять, например, средневековые теории механического движения и соответствующие теории Нового времени, не принимая во внимание, что это – теории разных эпох, а значит, разных стилей мышления. Настолько разных, что совершенно иначе понимались и «теория», и «движение», и «обоснование», и «причина», и все прочее.

Как уже отмечалось, стиль мышления эпохи по преимуществу имплицитен. Те, чье мышление им определяется, видят только надводную часть айсберга, на котором «стоит» их мышление, и могут лишь догадываться о строении его подводной части. Это во многом относится и к категориальной структуре мышления, хотя последняя более прозрачна уже потому, что она полностью артикулирована.

Существенные трудности связаны не только с пониманием особенностей стиля мышления своей культуры, но и с анализом стилей мышления других культур. Горизонт каждой культуры ограничен свойственным ей стилем мышления. Никто не может подняться над историей и выйти из своего времени, чтобы рассматривать прошлое «беспристрастно», без всякого искажения. Объективность исторична, и она прямо связана с тем местом в истории, с которого исследователь пытается воссоздать прошлое. Возможно ли в такой ситуации адекватное истолкование стилей мышления предшествующих культур? Может ли одна культура осмыслить и понять другую культуру?

О.Шпенглер, как известно, отвечал на этот вопрос отрицательно<sup>15</sup>. Но если предшествующая культура непроницаема для всех последующих, то как ему самому удалось проникнуть в тайну описываемых им прошлых культур? Мы ведь тоже видим и истолковываем прежнее мышление на основе определенного, т. е. нашего, мышления, пишет М.Хайдеггер. Так же, как Ницше и Гегель, мы не можем выйти из нашей истории и из нашего времени и рассмотреть прошлое с позиции абсолютного наблюдателя, вне определенной и потому обязательно односторонней оптики. Для нас в силе то же, что для Ницше и Гегеля, – да еще и то возможное обстоятельство, что горизонт нашего мышления не обладает глубиной, а тем более величием, какого достигли они в своем вопрошании.

<sup>15</sup> См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993. С. 248–253.

«Вопрос об истинности данного «образа истории» заходит дальше, чем проблема исторической корректности и аккуратности в использовании и применении источников. Он соприкасается с вопросом об истине нашего местоположения в истории и заложенного в нем отношения к ее событиям»<sup>16</sup>.

Хайдеггер, как и Шпенглер, настаивает на взаимной непроницаемости и принципиальной необъяснимости культур. Единственным приближением к чужой культуре ему представляется самостоятельное – т. е. достигаемое внутри собственной живой истории и каждый раз заново – ее осмысление. Позиция самостоятельного мыслителя, какая бы она ни была, будет уникальной и вместе с тем полноценной интерпретацией истории.

Проблема соизмеримости стилей теоретического мышления разных эпох, т. е. относительной «прозрачности» предшествующих стилей для последующих, не является предметом нашего рассмотрения. Она близка активно обсуждаемой в последнее время проблеме соизмеримости научных теорий. Можно предположить, что историческая объективность в рассмотрении теоретического мышления возможна лишь при условии признания определенной преемственности в развитии мышления. Отошедший в прошлое способ теоретизирования может быть понят, только если он рассматривается с позиции более позднего и, как можно думать, более высокого стиля мышления. Последний содержит в себе «в свернутом виде» предшествующие эпохи, представляет собой, так сказать, аккумулярованную историю человеческого духа.

Стиль теоретического мышления культуры можно было бы называть ее *интеллектуальным консенсусом*: никто не может уклониться от того интеллектуального согласия, которое царит в рамках определенной культуры. Нет человека, как бы талантлив он ни был, который оказался бы способным «встать на плечи» своих современников и увидеть то, что лежит в отдаленном будущем, за границами своей культуры, т. е. за пределами господствующего в ней стиля мышления.

Стиль мышления является фактором, опосредствующим влияние культуры на творчество познающего мир человека. Задавая горизонт творческого воображения и общие принципы освоения

<sup>16</sup> Heidegger M. *Dereuropäische Nihilismus*. Pfulingen, 1967. S. 90–91.

действительности, стиль мышления оказывает, в конечном счете, воздействие на все аспекты познания в конкретный, исторически определенный период.

Существуют два основных способа изложения истории мышления. Один из них можно назвать *повествовательным*, другой – *стилевым*.

При повествовательном подходе история мышления представляется как переход от творчества одного выдающегося мыслителя к творчеству другого и является эпическим рассказом о том, как менялось и совершенствовалось мышление по мере усвоения более поздними мыслителями технических, формальных и содержательных открытий, сделанных их предшественниками. Повествовательная история искусства – это расположенная в хронологическом порядке последовательность биографий крупных художников и группировавшихся вокруг них школ. Повествовательная история мышления, разумеется, невозможна без упоминания имен мыслителей, во всяком случае, имен выдающихся мыслителей. В сущности, она представляет собой хронологическую последовательность имен крупных мыслителей, их учеников и последователей.

Ядром стилового подхода к истории мышления является понятие стиля мышления. История мышления оказывается при этом не последовательностью биографий людей, внесших заметный вклад в науку или культуру, а анализом различных теоретических стилей, подобных схоластике или классическому стилю мышления.

Если стиловый подход проводится последовательно, то история мышления не нуждается в каких-либо персоналиях, включая даже самых выдающихся мыслителей, представлявших тот или иной стиль. Эта история оказывается анализом различных стилей мышления, их зарождения и развития и упадка.

Мнение, что возможна только повествовательная история мышления, не проводящая различий между стилями мышления разных исторических эпох и стилями в рамках отдельных эпох, является типичным *номинализмом* в истории мышления. Существует, будто бы, только творчество отдельных мыслителей и, быть может, их школ в науке, но нет никаких общностей, подобных «стилю средневекового мышления» или «неклассическому стилю». Подобное представление об истории мышления как едином, непре-

рывном потоке, не расчленяющемся ни на какие этапы, до сих пор распространено среди исследователей, занимающихся определенными периодами истории познания.

Стили в мышлении являются теми общими понятиями, введение которых является уступкой *реализму* – идее существования объектов, соответствующих общим понятиям. В истории мышления есть не только факты и конкретные «данности», то есть единичные объекты, но и общие сущности – без последних история теоретического мышления становится собранием несистематизированных деталей.

Если от истории мышления перейти к общей истории, то, оставаясь на позициях номинализма, следовало бы сказать, что не было ни феодализма, ни капитализма, ни социализма, а существовали только конкретные исторические деятели, жившие во вполне определенное время, были отдельные государства, войны и союзы между государствами. Такую позицию можно было бы оправдать, в частности, тем, что, например, феодализм чрезвычайно сложен, многопланов и «многоязычен», и потому общее понятие феодализма является вредным и опасным. Не менее сложен и капитализм, так что историку лучше обойтись без этого понятия. Учитывая, что термин «капитализм» вошел в обиход только в начале XX в., можно сослаться на то, что, скажем, А.Смит (ему, как известно, принадлежит одно из первых глубоких описаний роли «невидимой руки» рынка и свободной конкуренции в капиталистической экономике) не имел понятия, что живет в капиталистическом обществе. Сходным образом, древние греки не знали о себе главного – а именно того, что они древние греки. Все это можно рассматривать как еще один аргумент в пользу использования как в истории вообще, так и в истории искусства, в частности, основополагающего понятия стиля мышления.

## Опыт, истина, смысл

Опыт – это понятое наблюдение.

*И.Кант*

Познание того, что есть на самом деле, – таков, следовательно, подлинный результат всякого опыта.

*Х.-Г.Гадамер*

Истина есть смысл существующего, смысл есть истина существующего.

*Н.А.Бердяев*

*Прослежено в общих чертах соотношение развития понятий «опыт», «истина» и «смысл» на биологическом и духовном уровнях, в истории философии от античной философии до философии XX в. Сделаны выводы о существенном сопряжении этих понятий, их корреляции на основных этапах эволюции и тенденции их развития от природного (телесного) к духовному.*

**Ключевые слова:** *опыт, истина, смысл, жизнь, информация, понимание, познание, поведение, духовность, экзистенциальность, философия.*

### 1.

Библия повествует об одном из первых опытов человека. Обольщенные змеем, сказавшим Адаму и Еве, что, если вкусят запретные плоды, «откроются глаза ваши и вы будете как боги, знающие добро и зло»<sup>1</sup>, люди нарушили запрет Бога и были изгнаны из рая, чтобы в скорби возделывать землю, из которой взяты, и возвратиться в прах. С тех пор опыт жизни принес человечеству много радостей и разочарований.

Корень русского слова «опыт» – «пыт» – входит в состав таких слов, как «пытка», «попытка», «испытание». В древнерусском языке глагол «опытывать» означал, с одной стороны, «допросить», а, с

<sup>1</sup> Книга Бытия. 3:5.

другой, – «опробовать», «изведать», «искусить»<sup>2</sup>. Прилагательное «опытчивый» соответствовало современному «пытливый», «любопытный», «любопытательный». Таким образом, в самом слове заложено устремление к познанию чего-либо любой ценой – под «пыткой» или с любовью («любо-пытательный»). Пытать можно природу (естествоиспытание), других людей и самого себя. Испытание может быть как физическим, так и духовным, если, скажем, слово «опыт» употребляется в значении произведения («Опыт» М.Монтеня, например).

В европейских языках слово «эмпирия» (от греч. «empeiria») имеет три оттенка: жизненный опыт, восприятие внешнего мира посредством органов чувств и наблюдение, осуществляемое в естественных условиях (в отличие от эксперимента)<sup>3</sup>. Не прошли даром два века соперничества философии эмпиризма и философии рационализма! Для современного европейца термин «эмпирический результат» означает набор данных, полученных с помощью органов чувств (или их технического аналога) в реальных условиях. Для русского термин «опытный результат» имеет несколько другой смысл. Это результат опыта, полученный в специальных искусственных условиях («проводить эксперимент» и «ставить опыт» – в русском языке почти синонимы). Отсюда первая классификация понятия «опыт»: в естественных условиях – наблюдение; в искусственных – эксперимент.

Х.-Г.Гадамер пишет, что понятие «опыта относится... как бы парадоксально это ни звучало, – к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»<sup>4</sup>. Мы считаем необходимым дать свое рабочее определение в соответствии с задачами раскрытия данной темы. В самом общем смысле мы будем понимать под опытом совокупность информации, накопленной, переработанной и доведенной до стадии понимания и овладения ею<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4. т. Т. 2. М., 1999. С. 688–689.

<sup>3</sup> *Словарь иностранных слов.* М., 1989. С. 598.

<sup>4</sup> *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 409.

<sup>5</sup> За неимением места авторы не могут столь же подробно рассмотреть здесь этимологию и определение понятий «истина» и «смысл». См. *Горелов А.А.* Истина и смысл. М., 2010. В этой же книге проводится анализ развития понятий «истина» и «смысл», важный в плане нашей темы.

Опыт – неотъемлемый компонент познания и преобразования окружающей действительности. Для наилучшего достижения каких-либо целей человек стремится приобрести необходимый опыт, который соответствовал бы действительности (т. е. был бы истинным). Причем цель в зависимости от полученной информации может изменяться и даже заменяться другой. Совокупность осуществляемых целей определяет смысл человеческого существования, и для его достижения необходимо иметь истинный опыт. Существует, таким образом, соотношение между понятиями «опыт», «истина» и «смысл», которое своими корнями уходит к истокам эволюции.

В процессе своего функционирования в окружающей среде живой организм приобретает определенный опыт в виде информации о внешнем мире, который позволяет приспособиться к окружающей среде. Объективная информация – необходимая предпосылка и условие выживания как цели существования организма. Для того, чтобы адаптация была успешной, необходимо, чтобы опыт заключал в себе как можно больше истинной информации о мире. Так устанавливается сущностное соответствие между опытом, истинной информацией и приспособлением к окружающей среде как смыслом существования организмов на биологическом уровне.

В дарвиновском понимании эволюции как выживания наиболее приспособленных приспособленность есть функция возможности органической системы (живого существа) получать и анализировать нужную для выживания информацию о среде. В этом смысле «эволюция есть процесс *познания*»<sup>6</sup>, т. е. получения такой информации, «которая имеет смысл и назначение для того, кто ее получает»<sup>7</sup>. Иными словами, эволюционный рост познавательной способности в живой природе складывается из трех составляющих: 1) способности получать все большую и более разнообразную информацию, т. е. *опыта* как совокупной функции телесных, нервных и сенсорных структур; 2) способности все лучше «доставать» из информации необходимые для выживания «смыслы», т. е. *когнитивной функции*; 3) взаимосовершенствования того и другого в процессе формирования все большего количества *адекватных*

<sup>6</sup> Лоренц К. Обратная сторона зеркала. М., 1998. С. 248.

<sup>7</sup> Там же. С. 264.



*реальности смыслов.* Когнитивную функцию осуществляет в живом организме нервная система и ее эволюция – тенденция цефализации – осмыслена достаточно хорошо.

Опыт как процесс получения информации не связан с какой-либо одной системой организма, поэтому его эволюцию можно представить как качественный сдвиг в отношении живого существа к среде. Усложнение форм опыта на примере животных можно охарактеризовать следующими уровнями, которые связаны с определенными когнитивными достижениями: 1) физиологические механизмы первой непосредственной реакции на факторы среды, оценивающие информацию, но не накапливающие ее (поддержание гомеостаза, таксисы и др.) (составляют основу любого возможного опыта и поэтому должны быть защищены им от любой модификации); 2) врожденные блоки поведения – инстинкты, обладающие способностью накопления информации и одновременно способные улучшать свою функцию; 3) поисковые (рассудочные) формы опыта, которые достигнуты животными, имеющими психику (птицы и млекопитающие) и увеличивающие свободу их поведения до возможности индивидуального опыта<sup>8</sup>; 4) когнитивные функции как предпосылка понятийного мышления (абстрагирующая, объективирующая, понимающая и др.), с помощью которых позже, у человека, достигается сознательный опыт. Эволюции телесная (например, органов чувств), когнитивная и опыта тесно связаны между собой и происходили как параллельное усложнение организации.

Можно сделать вывод, что в процессе эволюции сохраняется тесная связь между опытом живых систем на биологическом уровне, их способностью отражать объективную реальность и осуществлять цели выживания в окружающей среде. Более того, в процессе эволюции происходит согласованный рост этих трех компонентов живой системы. Причем вектор их роста один и тот же – от простого к сложному, от телесного к тому, что на уровне человека превращается в духовное.

В определенный момент произошел «второй великий разрыв» (как его называет К.Лоренц, имея в виду под первым – происхождение жизни) – рождение духовной жизни. Признаками того,

<sup>8</sup> Зорина З.А., Полетаева И.И. Зоопсихология. Элементарное мышление животных. М., 2001.

что «духовная жизнь человека есть новый вид жизни»<sup>9</sup> являются следующие ее особенности: 1) наследование приобретенных признаков (знаний, навыков и т. п.); 2) существование сверхличной системы – культуры, в которой передача информации осуществляется принципиально иными способами, чем в природе; 3) добавление духовной, культурной надстройки к природному когнитивному аппарату человека (совместное, записанное знание, аккумулируемая традиция).

Человек появляется на Земле в результате эволюции. Как менялось в процессе его эволюции соотношение трех интересующих нас понятий? С точки зрения основополагающего в современной науке принципа глобального эволюционизма, подтвержденного эволюционными концепциями Большого Взрыва и развития неживой и живой природы, опыт человека (как и других живых существ) есть результат эволюции, вектор которой совпадает с вектором эволюции природы. Эволюционная эпистемология проводит параллели между приобретением информации на биологическом уровне и ростом знания на духовном уровне. Такие же параллели можно провести, на наш взгляд, в отношении опыта и смысла с тем существенным различием, что опыт человека качественно выше опыта других видов жизни, а приспособление как смысл существования дочеловеческих видов жизни заменяется у человека преобразованием окружающей его среды. Тогда сущностное единство между опытом, истинной информацией и целями выживания, которые установлены на биологическом уровне, можно распространить с определенными изменениями и на уровень духовный.

В движении духовного опыта можно обнаружить аналогии с эволюцией природного опыта животных. Первоначальный культурный опыт – это непосредственный опыт взаимодействия, наследование которого, очевидно, было весьма ограничено. На следующей стадии возникает коллективный родовой опыт (по аналогии с инстинктами животных), который очень консервативен и хранится традицией. В «осевое время» (К.Ясперс) возникает новая стадия культурного опыта, на которой все большее значение приобретает индивидуальный опыт личности. Его эволюция вовлекла духовную культуру в быстрые циклы изменений в рамках фило-

<sup>9</sup> Лоренц К. Цит. соч. С. 396.

софии, мировых религий, науки. Тенденция индивидуализации опыта противоречива: с одной стороны, она вызывает усиление общей динамики коллективного культурного опыта, но, с другой стороны, ведет к сверхспециализации, социальному и духовному отчуждению людей. Если проводить аналогию с опытом организмов на биологическом уровне, то кризисное состояние коллективного культурного опыта – сигнал к переменам, которые должны поднять опыт духовной культуры на новый уровень.

## 2.

Рассмотрим развитие интересующих нас понятий в истории философии. В античности перед философией стала задача обобщения того житейского и мифологического понимания опыта, которое существовало в предыдущую эпоху. Платон понимал опыт в смысле «опытности», т. е. способности в деятельности учиться на повторениях. «Люди владеют многими искусствами, искусно открытыми в опыте. Ты опытен – и дни твои направляет искусство, неопытен – и они катятся по прихоти случая»<sup>10</sup>. Сократ в диалоге с Главконом противопоставляет личный опыт знанию. Рассуждая о способности судьи вершить правосудие по аналогии с врачебной практикой, он замечает, что не опыт – основной помощник судьи, а чистые помыслы и здравый смысл. Платон, строя иерархию опыта, на вершину ставит опыт философа, потому что только ему созерцание бытия доставляет удовольствие и «лишь он один будет обладать опытностью в сочетании с разумом»<sup>11</sup>. По Платону, главный опыт – это опыт души. Такое понимание значения опыта соответствует платоновскому пониманию истины как результата воспоминания душою тех впечатлений, которые она получила от пребывания в мире идей. Истинны не вещи, не нечто телесное, всегда находящееся в движении и становлении, а вечные неподвижные идеи вещей, утверждает Платон. Они идеальные образцы, с которыми соотносятся вещи. С точки зрения Платона, смысл жизни и заключается в стремлении вспомнить идеи, которые душа воспринимала в мире идей.

<sup>10</sup> Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 478.

<sup>11</sup> Там же. Т. 3. С. 375.

Аристотель проводит разделение чувственного опыта и знания, ставшее затем столь характерным для западной культуры. Как истинный ученый Аристотель рассуждает о возникновении опыта и о его значении для развития культуры, причем в качестве существенной его черты отмечает целостность. И искусство, и наука появляются, по Аристотелю, «когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы»<sup>12</sup>. Дело чувственного опыта – создавать научный базис.

С позиции последующего разделения на эмпирическую и рационалистическую философию, возникшего в Новое время, Аристотеля, безусловно, следует отнести к рационалистам, так как мудрость он ставил выше эмпирии. «Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет»<sup>13</sup>. Хотя сам по себе поиск закономерностей не относится к области опыта, последний ведет к истине, понимаемой Аристотелем как процесс исследования причин и явлений на все более глубоких уровнях бытия. На таком понимании истины держится современная наука, стремящаяся проникнуть все дальше вглубь материи в уверенности, что она все более полно познает истину. Соответственно, Аристотель видел смысл жизни в познании идей, находящихся в самой объективной реальности.

Средневековая теология переносит центр проблемы опыта внутрь человека, понимая его, прежде всего, как религиозный опыт, т. е. личный опыт священного, переживание человеком Бога. Такой опыт в христианстве имеет две структурные составляющие: онтологическую – переживание присутствия Бога в мире – и нравственную – внутреннее устремление к духовному идеалу.

<sup>12</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 65–66.

<sup>13</sup> Там же. Т. 1. С. 66. Когда Н.А. Некрасов называет опыт умом глупцов, он имеет в виду описанную Аристотелем ситуацию опыта, не переходящего в мудрость. Такой опыт может стать совокупностью разочарований и утраченных иллюзий, когда многознание порождает скорбь. Если же последовать совету М.Твена, что из опыта мы должны извлечь мудрость, тогда опыт приобретает плодотворный смысл.

Бл. Августин был первым, кто «выставил принцип внутреннего опыта, самодостоверности сознания. Он признал сомнения источником достоверности и доказательством моего существования»<sup>14</sup>. Доминантами религиозного опыта становятся самопознание и откровение как экстатический опыт синтеза конечной повседневной деятельности по познанию окружающего мира и бесконечных возможностей самовыражения мистической веры в Бога. Такой синтез «должен трансцендировать разделение существования, в том числе и глубочайшее и самое универсальное из всех разделений – между субъектом и объектом»<sup>15</sup>. Христианство высвечивает предназначение внутреннего опыта как способа снятия разделений и преград в результате глубокого личностного переживания и постижения. Именно внутренний опыт теперь претендует на достижение истины в дополнение к тем истинам, которые провозглашают Священное Писание и Предание. Смыслом жизни человека в данной парадигме становится уподобление Христу, воплощающем в себе истину («Я есмь... истина»<sup>16</sup>).

С понятием внутреннего опыта связано понятие «внутреннего человека», которое использовалось в средневековой философии, а в Новое время стало основой учения Г.Сковороды. Внутренний человек в общей структуре человеческой личности представляет собой высший, духовный уровень человека (см. работу М.Шелера «Положение человека в Космосе»). Внутренний человек – это, прежде всего, духовный человек, а внутренний опыт – это преимущественно духовный опыт. Сказанное не означает, что внутренний опыт – это только духовный опыт, но последний составляет его существенную часть, чего нельзя сказать о внешнем опыте. Конечно, и во внешнем опыте есть своя духовная составляющая, и она присутствует в той мере, в которой познание является личностным<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность. Харьков, 2006. С. 411.

<sup>15</sup> Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 173.

<sup>16</sup> Ев. от Иоанна 14:6.

<sup>17</sup> Личностный характер научного познания на материале его методологии убедительно обосновал М.Полани. Но и до него многие философы утверждали целостность человеческих структур познания. Так, Н.А.Бердяев в работе «Опыт эсхатологической метафизики» писал: «познание носит эмоционально-страстный характер, познание есть духовная борьба за смысл... Мышление не может быть отделено от мыслящего, мыслящий не может быть отделен от соборного опыта своих братьев по духу» (Бердяев Н.А. Цит. соч. С. 409).

(внешний опыт, к тому же, и сам по себе может быть нечувственным, а, стало быть, духовным), но здесь все же она не столь сильна, как в опыте внутреннем.

Философия Нового времени отказывается от религиозных интуиций внутреннего опыта, но оставляет объективную основу его существования. По Дж.Локку, «наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления»<sup>18</sup>. Внутренний опыт «есть внутреннее восприятие действий нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями»<sup>19</sup>. Достоверность внутреннего опыта определяется, по Локку, внутренним законом, по которому разумность соответствует «знаменитому требованию «жить согласно с природой», столь часто повторяемому стоиками»<sup>20</sup>, т. е. нравственным законом. Способ, которым человек приходит к познанию этого закона, Локк называет *светочем природы*. Среди трех способов познания – инскрипции (врожденное знание. – *А.Г., Т.Г.*), традиции и чувственный опыт – последний он рассматривал как основу познания любых законов, в том числе и нравственного закона, общего для всех людей.

Хотя Локк пишет и о четвертом способе познания – сверхъестественном и божественном откровении, девиз эмпиризма «Все знание из опыта» основан на понимании опыта как, прежде всего, чувственного, что оставляет за бортом многое из того, что может рассматриваться как путь к знанию, например, интеллектуальную интуицию. Эмпиризм является вполне понятной реакцией на средневековую философию, но это тот антитезис, который, как и антитезис рационализма Нового времени, требует нового синтеза. Эмпирическая и рационалистическая концепции скоро обнаружили свои уязвимые места и сами стали подвергаться декартовскому сомнению. Прежде всего, сомнение вызывали введенные критерии правильности утверждений. Одни и те же положения могли казаться одним ученым ясными и отчетливыми, и на этом основании объявляться истинными, другим, наоборот, туманными и по-

<sup>18</sup> Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 154.

<sup>19</sup> Там же. С. 155.

<sup>20</sup> Там же. Т. 3. С. 4.

этому относиться к ложным. То же самое по отношению к критерию опыта. Из одних и тех же опытных данных следуют самые разнообразные суждения. Какие из них признавать истинными, а какие – ложными? Исходя из уязвимости критериев истинности, подвергались сомнению идеи разделения качеств на первичные и вторичные и представление о субстанциях, атрибутах и модусах. Пришло время немецкой классической философии.

Кардинальное изменение понимания опыта, произведенное И.Кантом, позволяет признать, что разделение опыта на внешний и внутренний оправданно, но его нельзя абсолютизировать. Опыт в принципе не может быть чисто внешним, поскольку он является «понятым наблюдением». Он может быть только преимущественно внешним, но всегда сохранять в себе и внутреннюю составляющую. По Канту, сам опыт «есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предмет»<sup>21</sup>. Предметы опыта – это связанные между собой явления, причем «связь есть единственное (представление. – А.Г., Т.Г.), которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности»<sup>22</sup>. Поэтому предметы опыта могут рассматриваться в разных плоскостях: 1) как созерцания; 2) как ощущения; 3) как находящиеся в отношении друг к другу; 4) как находящиеся в отношении к сознанию. Отсюда глубокий дуализм опыта как познавательной способности: его содержание эмпирично, а форма есть результат априорного рассудочного синтеза. И все же «опыт – единственный способ познания, каким нам даются предмет»<sup>23</sup>.

Говоря о соотношении внешнего и внутреннего опыта, Кант указывает на объективный характер обоих: «...реальность внешнего чувства необходимо связана с реальностью внутреннего чувства как условие возможности опыта вообще»<sup>24</sup>. Трансцендентальное единство апперцепции основано на доопытных формах мышления. В этом единстве внешний опыт является первичным: «Я не нахожу ничего безусловно внутреннего, а всегда нахожу только сравнительно внутреннее, состоящее в свою очередь, из внеш-

<sup>21</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 88.

<sup>22</sup> Там же. С. 190.

<sup>23</sup> Там же. С. 292.

<sup>24</sup> Там же. С. 102.

них отношений»<sup>25</sup>. О различиях во внутреннем и внешнем опыте свидетельствуют и априорные формы созерцания: для внешнего опыта характерно априорное представление о пространстве, для внутреннего – о времени. Внутренний опыт, по Канту, через категорический императив может выйти за рамки подчинения внешнему влиянию, что бесконечно возвышает ценность человека как мыслящего существа, как личности, «в которой моральный закон открывает жизнь, независимо от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира»<sup>26</sup>. Таким образом, автономия внутреннего опыта возможна как личностное достижение, как свобода духовной жизни. Кант постулирует субъект-объектные отношения как во внешнем (природа – объект, сознание – субъект), так и во внутреннем опыте (разум является наблюдателем высшего порядка по отношению ко всем сторонам жизни личности).

Принятие тезиса о наличии доопытных форм мышления изменило ситуацию с нахождением истины. Познание объективной истины, не зависящей от специфики человеческого разума, стало невозможным. Канту удалось соединить чувство и разум человека и обосновать возможность достижения научной истины, но ценой отказа от представления об истине объективной. Дальнейшие попытки соединения чувств с разумом шли таким образом, чтобы сохранить веру в обретение объективной истины. Это был рациональный путь принятия принципа тождества бытия и мышления и экзистенциальный путь истины как переживания в пограничной ситуации.

Соглашаясь с И.Кантом, что опыт есть первый источник познания, Г.Гегель добавляет к его характеристике другие черты: 1) опыт отличается от восприятия: «Если же я повторяю восприятие и при повторном восприятии замечаю и удерживаю то, что во всех этих восприятиях остается неизменным, то это и есть опыт»; 2) «главное содержание опыта составляют законы, т. е. такая связь двух явлений, когда при наличии одного явления всякий раз происходит и другое»; 3) в содержание опыта входит всеобщность такого явления, но не необходимость взаимосвязи с другим явлением; 4) опыт основан на авторитете и доверии другим людям; 5) «опыт учит... только тому, каковы предметы, а не тому, какими они долж-

<sup>25</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 325.

<sup>26</sup> Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 499–500.



ны быть»<sup>27</sup>. В понимании Гегеля, опыт – многоуровневый развивающийся процесс, в котором проявляется «непосредственное» и одновременно «рассуждающее сознание»: «чувственное сознание только *предъявляет* нам вещи... *восприятие*, напротив, постигает связь вещей... начинает *раскрывать* перед нами вещи как *истинные*. Это раскрытие, однако, является еще недостаточным, не последним... оно есть нечто *предположенное*, следовательно, *нуждающееся в подтверждении*; так что в этой области приходится продвигаться от предположения к предположению, так что получается прогресс в бесконечность»<sup>28</sup>.

Введенный им «принцип опыта» предполагает активность и высокую степень участия сознания как во внешнем, так и во внутреннем опыте: «Принцип опыта содержит в себе важное положение, что для принятия и признания какого-либо содержания требуется, чтобы человек *сам участвовал в этом*, или, говоря более определенно, требуется, чтобы он находил такое содержание согласующимся и соединенным с *его собственной уверенностью в себе*; он должен сам принимать и признавать содержание опыта либо только своими внешними чувствами, либо также и своим глубочайшим духом, своим сущностным самосознанием»<sup>29</sup>. Во внутреннем опыте происходит «возвышение духа к богу в чувстве, в созерцании, в фантазии и в мышлении, а оно субъективно столь конкретно, что заключает в себе что-то от всех этих моментов»<sup>30</sup>, причем внутренний опыт сохраняет все характерные черты – повторяемость и всеобщность, присущие опыту как таковому. Диалектику внешнего и внутреннего опыта Гегель видит в том, что «во всяком опыте встречается... тождество, лишь соединенное с разностью»<sup>31</sup>. Внутренний опыт имеет значение как «отрицательное, противостоящее положительному», т. е. «имеет смысл лишь в указанном соотношении с этим своим иным (внешним опытом. – *А.Г., Т.Г.*); следовательно, содержит его в своем понятии»<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 12–13.

<sup>28</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1977. С. 229.

<sup>29</sup> Там же. Т. 1. М., 1975. С. 91.

<sup>30</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 374.

<sup>31</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 2. М., 1976. С. 35–36.

<sup>32</sup> Там же. С. 61.

Высокий статус внутреннего опыта соотносится у Гегеля с тем, что он разделяет истину как соответствие объекту, называя ее правильностью, и истину как соответствие понятию, называя ее истиною в философском смысле и отдавая ей явное предпочтение. Понимание истины Гегелем соответствует представлению здравого смысла об истине как о чем-то хорошем, об идеале, к которому должно стремиться. Но сам идеал представляется Гегелю как объективный, реализующийся в людях и через них. Истина у Гегеля, как и у Платона, представляет собой идею и предстает как опыт и смысл, в виде диалектического процесса. Смысл жизни человека, по Гегелю, определяется стремлением его к воплощению в жизнь, посредством познания мира, Абсолютной Идеи, которая в начале мира превращается в природу, затем в человека, и в конце концов возвращается через деятельность человека к себе самой.

В XX в. можно выделить три направления, наиболее интересные в плане нашей работы. Прежде всего, это феноменология Э.Гуссерля, обосновавшая нерасторжимую связь между понятиями опыта и смысла<sup>33</sup>. Второе направление – постпозитивистская философия науки. Философия науки в XX в., преодолев очередную волну скептицизма в отношении правомерности применения понятия «истина» в научном познании (на этот раз позитивистского), вернулась к представлению о возможности в процессе приобретения нового опыта методом «проб и ошибок» двигаться по пути обретения истины (см. работы К.Поппера).

Третье важное в плане нашей темы направление в философии XX в. – экзистенциализм. Само становление экзистенциализма симптоматично. Как полагал Э.Дюркгейм, сфера индивидуального сознания в социуме последовательно расширялась в процессе эволюции человека по сравнению с коллективным сознанием, и, соответственно, росли индивидуальные различия и все большее значение приобретал индивидуальный опыт человека. Это не могло не повлиять на представление об опыте и истине. В экзистенциалистском понимании внутренний опыт предстает как мгновенное единство различных измерений существования, как «миг между прошлым и будущим». Само понятие опыта как бы поворачивается на 180 градусов, исчезают его свойства повторяемости, всеобщности, необходимости, на которых настаивала классическая фило-

---

<sup>33</sup> Это рассматривается в данном сборнике в статье Ю.С.Моркиной.

софия. Вместо повторяемости и всеобщности возникает представление об опыте как единственном в своем роде инсайте, который оставляет неповторимый отпечаток в жизни; необходимость замечается спонтанностью и непредсказуемостью интуитивного переживания. В диалектике так понимаемого экзистенциального опыта можно найти удивительную аналогию с методологией современного естествознания, например, с синергетикой И.Пригожина. В момент интуиции, как в точке бифуркации, происходит расширение сознания, которое освещает пространство существования до горизонта бытия.

Экзистенциализм привел к появлению понятия экзистенциального опыта как опыта переживания человеком сущностно значимых для него ситуаций, названных «пограничными». Это опыт внутренний, захватывающий глубины человеческого существования; опыт целостный, в котором сливаются разумная и чувственная стороны человека и как таковой могущий стать опытом духовным. О духовном опыте имеет смысл говорить, поскольку дух составляет отдельный (и высший) уровень человека. Данный уровень не мог бы существовать, если бы не существовало духовного опыта, как не мог бы существовать телесный уровень человека без наличия телесного (по преимуществу внешнего) опыта. Экзистенциальный опыт – прежде всего, опыт переживания конечности человеческого бытия, опыт смерти как исчезновения человека и, стало быть, опыт абсурдности жизни человека, кончающейся смертью. Связь экзистенциального опыта с духовным в том, что последний определяет соотношение конечности человеческого существования с бесконечным. Осознание конечности человека в непосредственном экзистенциальном опыте может переходить в духовный опыт обнаружения человеком себя в бесконечности бытия, когда смерть представляется ему не неизбежным исчезновением, а переходом в иное измерение существования.

Изменению понятия опыта в экзистенциализме соответствует и изменение его представления об истине. По мнению К.Ясперса, обязательность науки кончается там, где достигнуты истинные вопросы человеческого бытия: конечность, вина, смерть («в пограничных ситуациях»). В противоположность понятию научной истины, которая безлична и всеобща, выдвигается понятие экзистенциальной истины. Экзистенциалисты противопоставили два рода

истины: объективную (в смысле общепринятой) и субъективную (как индивидуальную), отдав приоритет последней. Экзистенциальная истина не является всеобщей, но является универсальной, т. е. входящей в общую копилку истин человека как вида жизни.

Хрупкая неравновесность и ограниченность внутреннего опыта в сартровском понимании преодолевается опытом веры как «целостным и центрированным актом личного Я, актом безусловного, бесконечного и предельного интереса»<sup>34</sup>. Свойства опыта веры – целостность, экзистенциальность, духовность, предельность – характерны и для особого рода истин – истин веры, сохраняющих свою специфику по сравнению с истинами факта и разума. Вера узки рамки экзистенциального опыта, и она ведет к более высокому уровню внутреннего опыта – к духовному опыту.

С верой непосредственно связан религиозный (а также мистический) опыт. Вера также ведет к религиозному опыту, как эмпирическое исследование в науке ведет к научному опыту, и затем, как научный опыт в теориях, воплощается в религиозных представлениях и концепциях. Что касается соотношения религиозного и духовного опыта, то эти понятия не тождественны, поскольку духовный опыт присущ не только религии, но и всем другим отраслям духовной культуры. Тем не менее, есть глубокая сущностная связь между духовным и религиозным опытом, поскольку последний зиждется на предельном человеческом интересе, а стремление к выявлению соотношения человеческого существования с бесконечностью бытия составляет характерную черту духовного опыта.

В анализе значения опыта в XX в. велика роль русской философии. Н.А.Бердяев, отмечая важную роль духовного опыта, подчеркивал также духовный характер и единство истины и смысла. Продолжая мысль Бердяева, что философия ищет истину, а не истины, можно сказать, что философия ищет не смыслы, а смысл, условием и средством чего является опыт. Смысл представляет собой целостную, всеобъемлющую, сконцентрированную истину, определяющую поведение человека во всех жизненных перипетиях. Недаром Е.Н.Трубецкой, сближая эти понятия, говорил о смысле-истине как едином целом<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> *Тиллих П.* Цит. соч. С. 138.

<sup>35</sup> *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1995. С. 17.

«Диалектика опыта получает свое итоговое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту»<sup>36</sup>. Именно во внутреннем опыте рождается состояние, которое можно назвать открытостью жизни, когда имманентное сливается с трансцендентным. Выход через имманентное в сферу тотальности бытия, в сферу трансцендентного является выражением духовной составляющей опыта, устанавливающего единство всего сущего.

Современные социокультурные тенденции таковы, что в «объективированном» мире процессы распада и отчуждения лишь усиливаются. Сетевая, анонимно-отчужденная и виртуальная структура современной системы коммуникаций внедряется в глубины экзистенциального опыта, в «метастабильное» состояние «трансцендентности-фактичности», как его называл Сартр. Виртуальные внешние образы, не имеющие материальных границ и обладающие свойством агрессивного проникновения во внутренний мир, нарушают равновесие на шкале «искренность – самообман». А анонимность и бестелесность Другого в коммуникативном обмене усиливают отчуждение и отменяют общение в симпатии и любви. Тем самым суживаются границы опыта и достижения истины.

### 3.

На основании проведенного анализа можно сделать вывод, что опыт действительно относится к числу наименее ясных понятий – в силу того, что под ним имеется в виду самая разнообразная и по-разному понятая информация, причем слово «опыт» по-разному определялось в различные исторические эпохи и даже в пределах одного периода соперничающими направлениями мысли. «Понимание, – как писал А.А.Зиновьев, – не приходит без усилия и есть сопротивление заблуждениям, которые навязываются под видом чего-то само собой разумеющегося»<sup>37</sup>. Уровни понимания в опыте детерминируют его качество. Обыденный опыт зиждется на первичном понимании на основе пре-

<sup>36</sup> Гадамер Х.-Г. Цит. соч. С. 419.

<sup>37</sup> Современная отечественная афористика. М., 2002. С. 352.

имущественно врожденного знания и традиций данной культуры. Научный опыт, обретенный на базе специфической методологии, доходит до оперирования понятиями («понятие» – от «понять») и теориями (букв. с греч. «углубленное видение»). Духовный опыт, будучи экзистенциальным и целостным, включает в себя всего человека с его чувствами, разумом и волей и дополняет понимание проживанием и переживанием.

Корреляция между понятиями «опыт» и «истина» приводит к тому, что из того, как мы понимаем опыт и какой опыт считаем важнейшим, вытекает и наше представление об истине, путях ее достижения и критериях. Справедливо и обратное: понимание истины влияет на определение опыта. В самой этимологии слова «опыт» заключается соображение, что он приобретает с целью получения правдивой информации (хотя средства для этого не всегда могут быть оправданными). В то же время, опыт как предварительный этап постижения истины не претендует на истину в последней инстанции. Сама по себе опытность не гарантия принятия правильных решений. Опыт всегда относится к прошлому, тогда как истина претендует на вечность (хотя мы сейчас знаем, что, по крайней мере, законы природы не вечны).

Тем не менее, процесс накопления опыта может вести к обретению истины. «Опытный человек знает границы всякого предвидения и ненадежность всех наших планов. Опыт достигает в нем своей высшей истины, высшей ценности»<sup>38</sup>. Истина – это утверждение или суждение, проверенное практикой, пережитой опыт человека. Различный опыт ведет к разным истинам. Истина, как и опыт, – процесс. Истина, по Гегелю, есть процесс преобразования материальной действительности в духовную субстанцию, в идею. «Истина находится в духе» (Н.А.Бердяев). А в структуре опыта все большее значение приобретает духовная составляющая: в познании, в котором чувственный опыт становится все больше теоретически нагруженным; в преобразовании природы, когда биосфера все в большей степени превращается в техносферу, и техническая реальность сменяет первозданную природу; в изменении самой телесности человека, естественные органы и ткани которого начинают заменяться искусственными.

---

<sup>38</sup> Гадамер Х.-Г. Цит. соч. С. 420.

С одной стороны, человек может создавать смыслы («Между сознанием и реальностью поистине зияет пропасть смысла»<sup>39</sup>), но с другой – сам он, его существование и способность к познанию наделены смыслом, который может пониматься как смысл индивидуальной жизни, космической встроенности в бытие, смысл жизни во Вселенной и т. п. Духовное, в отличие от телесного и психического, – это то, что присуще только человеку. «И то, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нем»<sup>40</sup>. Упрекая другого человека в растительном существовании или в зверстве, мы неосознанно указываем на тот факт, что он не осуществляет своего предназначения – производить духовное.

В процессе переживания выявляет опытным путем то, что значимо, что имеет жизненный смысл для индивида и организует его опыт в соответствии со смысловыми установками. В этой связи интересен вопрос: какой опыт и сколько его нужно для определения смысла жизни?

Информация в мире удваивается через каждые 10 лет. Это относится преимущественно к внешнему опыту, но и внутренний опыт головокружительно растет как из-за увеличения внешнего опыта, так и из-за роста пространственных и временных возможностей человека. Как же тогда быть со словами Эклизиаста, что «все суета» и «многознание порождает скорбь»? Значит, катастрофически растут суета и скорбь? Проблему знания осознал и герой Гёте Фауст. Сам Гёте писал о себе: «Я тоже странствовал по всем областям знания и достаточно рано уразумел всю тщету его. И я пускался во всевозможные жизненные опыты; они измучивали меня и оставляли в душе еще большую неудовлетворенность»<sup>41</sup>. Ее Гёте вложил в уста своего героя, который понял:

«Что нужно нам, того не знаем мы,  
Что ж знаем мы, того для нас не надо»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994. С. 11.

<sup>40</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 112.

<sup>41</sup> Гёте И. Стихотворения. Страдания юного Вертера. Фауст. М., 1997. С. 528.

<sup>42</sup> Там же. С. 188.

Сколько же нужно знания и какое? Ведь даже если мы считаем, что «все в жизни надо испытать», нельзя не понимать, что опыт конечного существа – человека – не может быть бесконечным. Необходимый выбор определяется всем предшествующим опытом (включая врожденное знание и традиции) и предрассудками (в хорошем смысле слова). Речь идет, прежде всего, об этическом выборе, как он описан С.Кьеркегором в работе «Или – или».

Человек может разочароваться в своем опыте (а также в совокупном опыте человечества) и в истине, если она не приводит к смыслу. Даже опыт, дающий истину (например, научный), может отвергаться, если противоречит смыслу жизни, которого жаждет индивид. Путь от опыта к смыслу таит в себе опасности и разочарования, которыми грозит метод проб и ошибок (или «испытаний и ошибок»). Тем не менее, опыт и истина все же могут быть путем к обретению смысла жизни, а не только беспорядочным блужданием.

В природе действует механизм естественного отбора, а человек решает проблему выбора (из эволюционной эпистемологии мы знаем, что это не просто аналогия между однокоренными словами, а единый принцип развития). Здесь уместно использование понятий «подлинный опыт» (как опыт экзистенциальный и целостный, осуществляемый в «пограничной ситуации») и «решающий опыт» (аналогичный понятию «решающего эксперимента» в методологии науки).

Духовный опыт включает как внешний (эмпирический) опыт, так и внутренний (опыт сознания). Любой внешний опыт, являющийся результатом деятельности духа, основан на понимании, и в этом смысле отчасти духовен. Внутренний опыт, включающий в себя переработку всей чувственной информации – обобщение эмпирической информации, состояния самого сознания (представления, воспоминания, переживания), влечения, душевные волнения, решения воли, размышления и т. п., – духовен в большей степени. Наконец, есть духовный опыт в узком смысле (различные практики на основе духовных учений), о котором следует говорить как об опыте, нацеленном на духовные проблемы, на изучение собственно духовной реальности. К числу таких духовных предметов относятся истина и смысл.

Если мы зададим вопрос, какой из этих трех уровней имеет наибольшее значение для определения смысла жизни, то это, несомненно, будет собственно духовный уровень. Как внешний опыт



ведет преимущественно к познанию окружающей действительности, так внутренний, духовный опыт ведет к познанию самого себя и определению смысла жизни. Хотя и первые два уровня здесь не бесполезны. Смысл жизни может открываться и через научные теории, например, учение о биосфере.

Как внешний (эмпирический) опыт, воплощаясь в теориях, ведет к созданию научной картины мира, так внутренний (духовный) опыт ведет к личностному постижению смысла человеческой жизни. Как внешний опыт связан с внутренним, так сформировавшаяся картина мира является неотъемлемой частью осознания смысла жизни. Изучая внешний мир, естествоиспытатели выявляют значение отдельных его элементов в целостном функционировании природы и затем последовательно переходят к определению смысла существования человека в целостном функционировании бытия.

Развитие природы, как показывает, в частности, антропный принцип, неразрывно связано с существованием человека. Наличие объективной случайности и неопределенности в природе и в человеческом обществе не ставит под сомнение законы существования универсума. Объективная случайность и неопределенность, как выявляет современная наука, являются составной частью процесса становления и функционирования закономерностей в мире. Цель научного познания – открыть эти законы, а цель духовного познания и творчества – открыть предназначение человека, утвердить законы, по которым он должен жить.

Механизм формирования представления о смысле жизни на основе духовного опыта человека в принципе такой же, как механизм формирования научной картины мира на основе эмпирического опыта. Только научные теории здесь заменяются духовными представлениями и концепциями. Иногда утверждается, что, в отличие от интерсубъективности и общеобязательности научного познания, представления о смысле жизни субъективны (у каждого свои) и могут вообще отсутствовать. Это верно в той мере, в какой верно то, что человек поступает в соответствии не с научным, а индивидуальным опытом и здравым смыслом. Но по мере роста человеческой культуры и степени социализации значение научного постижения действительности и духовных стереотипов в жизни человека растет, а поведение индивидов все в большей мере определяется небольшим набором предлагаемых моделей.

В гносеологии опыт понимается как компонент познания, который проистекает из соединения внешних впечатлений с деятельностью человеческого разума. В философской антропологии под опытом понимается результат осмысления человеком событий, происшедших с ним в его жизни. Философия открывает смысл жизни в специфике человека и обеспечивает связь понятия смысла с понятиями опыта и истины. Случается это или нет, зависит от определенных качеств ума и личности индивида.

Смысл жизни открывается в целостном экзистенциальном духовном опыте. Если опыт человека расщеплен на отвлеченную от чувств рациональность и отвлеченную от разума чувственность, то смысл жизни оказывается недостижимым, и тогда многознание и многочувствование порождает скорбь, о которой повествует Экклезиаст. Когда говорят, что опыт ничему не учит, имеют в виду полученную информацию, которая остается не понятой. Опыт – это не только испытание (испытание), но и его результат – истина, которую он открывает через понимание. Опыт, как и истина, не только объект, факт, информация, но и процесс, проект, трансформация. Вектор эволюции идет от точки сингулярности, неживых и живых систем к «духовной жизни как новому виду жизни» (К.Лоренц). А что происходит с опытом? Будучи в начале примитивным (раздражимость у первичных организмов), он в человеке становится духовным. Все основные процессы эволюции, в том числе опыта, истины, смысла, ведут к становлению духовного.

Подчеркнем еще раз основные выводы работы: 1) имеется сущностная связь между опытом, истиной и смыслом; 2) опыт, истина и смысл имеют одинаковый вектор развития – от природного (телесного) к духовному. В процессе эволюции к телесному достраивается духовное, которое частично модифицирует телесное. Можно сказать, что смысл жизни – в трансформации телесного в духовное, истина – процесс преобразования телесного в духовное, а опыт – условие данной трансформации.

\* \* \*

Один из первых опытов человека, о котором говорилось в начале статьи, оказался неудачным. Но у людей нет другого пути, как следовать методу проб (испытаний) и ошибок. И они пробиваются через лабиринт и пытку опыта к утраченному идеалу рая.

## ГЛАВА III ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОПЫТА

*И.А. Бескова*

### Пограничный опыт как исток эммерджентного смысла

*В статье проанализирован процесс смыслообразования с точки зрения специфики того опыта, который – либо по собственному выбору субъекта, либо в силу обстоятельств непреодолимой силы – оказался лежащим в основании организации его взаимодействия с реальностью. Обращение к анализу обыденного опыта среднестатистического представителя сообщества обуславливает формирование представлений о процессе смыслообразования как об имеющем устоявшиеся границы, привычные очертания, хорошо знакомые каждому из собственной повседневной практики. Напротив, смещение фокуса рассмотрения в сторону от общепринятого, наиболее часто встречающегося, приводит к тому, что понимание природы смыслообразования видоизменяется. Всплывают неожиданные корреляции, нестандартные образы и формы репрезентации, необычные коннотации как будто бы давно и хорошо известного. И в частности, оказывается, что представления о характере взаимосвязи звука и смысла, о значении и функциях звукобукв в организации коммуникативного взаимодействия, о границах влияния феномена смыслообразования на организацию реальности человека, начинают существенно меняться. Всё это говорит о том, что современное понимание того, какова природа смысла, каковы истоки его формирования, какие отношения связывают этот процесс с особенностями мировосприятия и миропонимания человека, – должно быть обогащено данными, которые могут быть получены в случае обращения к нестандартному, нерутинному, относящемуся к границам человеческой жизнедеятельности.*

**Ключевые слова:** *смысл, опыт, познание, интегральная телесность, прямое непосредственное усмотрение, восприятие, эмпатия, звук, символ, полимодальный образ, интуиция, творчество.*

# 1. Глубинная составляющая феномена смыслообразования

## 1.1. Силовые линии поля исследований

На мой взгляд, смысл понятия – это объемный паттерн организации внутреннего опыта человека, который – наряду с привычными формами *поверхностного* проявления в виде содержаний, зафиксированных в естественном языке и категориальном аппарате мышления – включает фундаментальную *глубинную* составляющую, представленную динамиками интегральной телесности человека как недвойственной целостности <ум – тело>. Это значит, что когда мы говорим о привычном понимании смысла как о совокупности признаков, указывающих на значение имени, мы остаемся на уровне верхнего пласта содержания данного понятия. И если мы не уделим должного внимания глубинной компоненте, многие вопросы останутся нерешаемыми. В частности, трудно будет понять, что представляет собой «ощущаемый смысл»; как человек определяет, что нашел верное вербально-символическое оформление для передачи того смысла, который он подразумевает, чувствует, но пока выразить не может; почему один и тот же смысл (как совокупность признаков) разными людьми не только понимается, но и ощущается по-разному; и почему вроде бы найденный в стрессовой ситуации (потеря близких, тяжелая болезнь, сложный процесс лечения и т. п.) спасительный смысл, помогающий хоть в какой-то мере облегчить страдание человека за счет принятия происходящего, не только не общезначим, но и тому, кем найден, зачастую помогает весьма непродолжительное время. Все эти, и многие подобные им вопросы ставятся и обсуждаются в современной зарубежной литературе, посвященной разным аспектам феноменологии смысла<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> O'Callaghan C. Against hearing meanings // The Philosophical Quarterly. 2011. Vol. 61. № 245. (Oct.). P. 783–807; Delalande F. Sense and Intersensoriality // Leonardo. 2003. Vol. 36. № 4. P. 313–316; Feld St., Brenneis D. Doing Anthropology in Sound // American Ethnologist. 2004. Vol. 31. № 4 (Nov.). P. 461–474; Hollan D. To the Afterworld and Back: Mourning and Dreams of the Dead among the Toraja // Ethos. 1995. Vol. 23. № 4. Dec. 1995. P. 424–436; Kleinman A. «Everything That Really Matters»: Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World // The Harvard Theological Review. 1997. Vol. 90. № 3. Jul. P. 315–335; Linger D.T. What Is It Like to Be Someone

Оставаясь в рамках традиционного подхода, ограничивающегося уровнем образно-символических репрезентаций и упускающим из виду глубинную составляющую смысловых коннотаций в форме динамик интегральной телесности, коррелирующих с образно-символическими средствами выражения смыслов, мы фактически пренебрегаем всей полнотой человеческой экзистенции, тем самым недооценивая всё то богатое, объемное, неповторимое, индивидуальное, что составляет самую сердцевину личностного в общечеловеческом, спонтанного в планируемом, творческого в рутинном. И именно в этой сфере я вижу ресурс продвижения в поиске новых решений этой традиционной и такой важной для эпистемологии проблемы – проблемы смысла.

Задумываясь о том, почему же все-таки преобладает «плоскостной» подход к пониманию смысла, я усматриваю одну из причин в том, что этот феномен стал для нас – и как для простых людей, и как для профессиональных исследователей – таким знакомым, таким привычным, что за этой привычностью мы утрачиваем свежесть взгляда и потому пропускаем что-то необычное, что могло бы подсказать новые интересные ходы. Как же сделать наше восприятие более свежим? Возможно, увидеть привычный феномен под несколько иным углом зрения поможет изучение неповседневных аспектов взаимодействия с реальностью, некоторых пограничных ситуаций, нестандартных условий, в которые человек иногда попадает, и где он оказывается вынужден действовать, принимать решения, искать выходы. Необычный, пограничный опыт – это, по-моему, одно из тех средств, которые могут помочь пролить новый свет на ставшие излишне привычными аспекты понимания феномена смысла.

Опыт взаимодействия с неповседневными гранями реально-го обретают различные категории людей, и приводят их к этому разные обстоятельства. Подчас это результат тяжелой болезни, травмы или ранения (случай Засецкого, который будет рассматриваться позднее), иной раз – проявление сложного комплекса конституциональных особенностей, в числе которых может оказаться левшество, отягощенное заболеванием (левши в состоянии парок-

---

Else? // *Ethos*. Vol. 38, No. 2 (June 2010). P. 205–229; *Wahman J.* Sharing Meanings About Embodied Meaning // *The Journal of Speculative Philosophy*. New Series. 2008. Vol. 22. № 3. Symposium II: Words, Bodies, War. P. 170–182.

сизмального приступа). Обретение необычного опыта восприятия реального может выступать следствием сложного конгломерата личностных особенностей, природа и истоки которых не вполне ясны, зато очевидны необыкновенные способности, возникающие на этой почве (случай Шерешевского). Это могут быть инициированные любопытством эксперименты энтузиастов-психонавтов, «пробующих на вкус» разного типа реальности, разворачивающиеся перед ними вслед за употреблением галлюциногенов. А могут быть свидетельства-самоотчеты подвижников, в опыте собственного духовного развития прошедших разные стадии трансформации личности и обретших новые смыслы, соотнесенные с пережитыми ими новыми внутренними состояниями.

Так, в духовных традициях Востока значительная часть представлений, составляющих стержневые аспекты концептуальных систем, трактующих вопросы мироустройства, природы реального, существа человека, его места в мире и т. п., имеют свои истоки в глубинном опыте самих создателей подобного рода систем, который они получили в процессе исследования неизведанных аспектов человеческого внутреннего мира. В частности, это можно видеть на примере некоторых индийских философско-духовных школ: создаваемые теоретические построения в символической форме выражают тот опыт, который адепт (и, прежде всего, создатель традиции), имел в собственном внутреннем переживании-усмотрении. И тогда оказывается, что чем богаче такой опыт, тем детальнее и интереснее может оказаться система смыслов, имеющая его в своем истоке, тем тоньше и сложнее системы, которые удастся на этой основе построить с тем, чтобы в дальнейшем использовать их в объяснительно-созидательной практике. В ходе подобного рода духовных практик рождаются новые смыслы, глубинная природа которых, их точность, тонкость, адекватность и многомерность позволяют глубже и точнее понимать то пространство, в котором разворачивается жизнь человека, нащупывать законы и принципы, которыми это пространство управляется, намечать и – возможно – достигать иных, более совершенных форм взаимодействия с миром.

Все вышеупомянутые категории людей, соприкоснувшихся (по собственной воле или произвольно) с пограничными сферами человеческой жизнедеятельности, пришли к этому опыту

разными путями и вследствие разных обстоятельств. Однако при этом их свидетельства имеют достаточно много общего: по крайней мере, в тех аспектах, которые позволяют пролить свет на непривычные механизмы взаимодействия звука и смысла, смысла и опыта, не встречающиеся в обыденной повседневной практике среднестатистического представителя современного сообщества. Поэтому вряд ли оправданно отбрасывать эти свидетельства и этот опыт только потому, что подобного рода данные не всегда вписываются в нашу культурную традицию. В противном случае мы обрекаем себя на некий вариант внутренней цензуры и изначально ограничиваем поле исследования лишь привычным, устоявшимся, социально санкционированным. Гораздо полезнее, как мне кажется, понять, *какие именно* механизмы смыслообразования, корреляции звука и значения встречаются в практике, помимо известных из повседневного, рутинного опыта.

В частности, при определенных условиях связь между звуком, смыслом и полимодальным образом, формирующимся в результате взаимодействия перцептивного аппарата человека со стимулами среды, оказалась настолько тесной, что речь воспринималась не только в привычном ключе – как нечто слышимое, но и визуально – как «люющиеся потоки смысла», а сами звуки переживались в сложном синестезическом конгломерате внутренних ощущений. Причем рождающаяся субстанция речи-потока ощущалась как нечто плотное, буквально *формирующее объекты реальности*.

Когда думаешь об этом, приходит на ум сакраментальное «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». В соответствии с библейскими представлениями, из субстанции Слова сотворен мир. Проще всего воспринять это метафорически, продолжая считать, что реализуется явленный мир всё же в материи, в Слове только *задается* (вроде программы). А может быть, именно *реализуется* в Слове? Ведь если речь, звучащее слово хоть кем-то, хоть при каких-то условиях может восприниматься не только как волновая вибрация, но и как плотная, струящаяся, формирующая субстанция, то, возможно, причина этого – не в том, что перед нами отчет человека, сознание которого изменено под влиянием препаратов, а в том, что при определенных условиях и при разворачивании непривычных форм взаимодействия с реальностью доступным оказывается восприятие *иных* граней

известного? Может быть, девиантный опыт – не всегда плод деформированного сознания, иной раз он высвечивает феномены, которые нам незнакомы именно потому, что мы либо не склонны в требуемом для его получения ключе экспериментировать над собой, либо благоприятным стечением обстоятельств не поставлены в условия, при которых получение его стало бы неизбежным? Иными словами, возможно причина отсутствия необычных переживаний-представлений о структуре мира, о формообразующих свойствах звука и смысла, о законах, управляющих трансформациями в этих сферах, вовсе не в том, что соответствующие этим представлениям переживания порождены большим сознанием (и именно в нем укоренены), а в том, что, не взаимодействуя с неповседневными гранями реального, мы не имеем и соответствующего этому взаимодействию опыта, проливающего новый свет на эти грани и провоцирующего рождение новых смыслов того, что казалось таким знакомым?

## 1.2. Звук – смысл: Засецкий, Шерешевский

Если мы обратимся к свидетельствам, имеющим отношение к такому неповседневному, не рутинному, не обыденному опыту, то обнаружим много интересного. Например, оказывается, что человек способен формировать *диффузный синестезический образ звуков*, независимо от смысловой компоненты выражения.

Обычно мы этого не замечаем, т. к. восприятие речи (звучащей или письменной) в нормальных условиях происходит в темпе и слитно, причем основное внимание уделяется *содержанию* сообщения. Однако, как подметил еще Джемс, если мы многократно повторим одно и то же слово, то вскоре заметим, как меняется наше восприятие его: начнет казаться, что оно звучит как-то непривычно. Появится ощущение, что это слово нам не вполне знакомо, как будто оно то же, и в то же время какое-то странное, не то, что знакомо нам. Это и будет означать, что на первый план выступил не содержательный (смысловой), а фонологический аспект.

Каким непростым на самом деле является процесс распознавания и формирования речи будет легче увидеть, если рассмотреть какую-либо нестандартную ситуацию. В частности, А.Р.Лурия в



свое время описал опыт человека, который на войне получил проникающее ранение правой теменно-затылочной области<sup>2</sup>. В результате поражения он утратил способность свободного схватывания смысла обращенной к нему речи и спонтанного выражения собственных мыслей. Мы имеем уникальную возможность узнать, как переживаются подобные затруднения, благодаря тому, что этот человек – Л.Засецкий, – обладая колоссальной силой воли и страстно стремясь вернуться в нормальную жизнь, в течение двадцати пяти лет, по несколько строчек в день, мучительно подбирая слова, записывал историю своей болезни и борьбы с ней. Вот несколько выразительных фрагментов: «Иногда я начну говорить, застряну на каком-нибудь слове, никак не вспомню его за целый час и даже за весь день не смогу вспомнить нужное слово. И наоборот, когда мне говорит хотя бы мать: что-то сделать, что-то принести из сарая или, наоборот, отнести в сарай или еще что-нибудь сделать, сходить в магазин, на базар, – по-прежнему до меня не сразу доходит это, так как я долго думаю над одним словом (или двумя-тремя), забывая про другие слова»<sup>3</sup>.

«Да, жизнь проходит как-то без меня. Я часто слушаю радио, слушаю какие-нибудь рассказы, или сказки, или пение, или музыку, и мне по старинке хочется всё слушать по радио, слушать и вникать в суть дела, но, оказывается, не тут-то было. Я не успеваю понимать, что говорится, или не понимаю вовсе, или понимаю, что говорится по радио, но тут же на ходу забываю всё совсем – такова моя сегодняшняя память...»<sup>4</sup>

«Вот дома мне мать скажет хотя бы так: “Поди и сходи в наш сарай, слазь там в погреб, набери там из кадки соленых огурцов в тарелку, а кадку обратно прикрой кружком, а сверху положи камень...” Я не сразу понял, что мне мать сказала, я прошу повторить, что она сказала. Мать повторила свои слова. Теперь я услышал слова: “сарай”, “погреб”, “огурцы”, а все остальные слова я мигом забыл. Но и эти три слова – сарай, погреб, огурцы – я по раздельности и по очередности спешу осознать, что они значат. Наконец, я понял эти три слова (уж прошли минуты!), теперь мне надо спросить у матери, что она там просила сделать. Я оглянулся – матери нет дома. И вдруг она снова входит в квартиру, и я увидел, что она успела уже сходить в сарай, слазить в погреб и вот принесла огурцы вместо меня...

<sup>2</sup> Там расположен аппарат третичной гностической коры, в которой объединяется работа зрительных, осязательно-двигательных и слуховестибулярных отделов мозга.

<sup>3</sup> *Лурия А.Р.* Романтические эссе. М., 1996. С. 187.

<sup>4</sup> Там же. С. 185.

Мать мне говорит: “Нарежь-ка, сыночек, к обеду хлеба, огурчиков, ветчинки, принеси заодно сольцы, что помельче”. Я, конечно, прослушал, что мать мне сказала. Я прошу ее повторить. Она повторила сначала, о чем хотела просить. Я запомнил только два слова – “хлеб” да “ветчина”. Я думаю, вожусь над этими словами, наконец, понял эти слова, я забыл, что мне еще говорила мать, стою нерешительно...»<sup>5</sup>

Вот на самом деле как непросто контролировать смысловую компоненту сообщений, если что-то в привычном механизме соотнесения звучания слова и его смысла разлагивается.

Еще один интересный пример особенностей функционирования механизма распознавания речи был также описан А.Р.Лурией. Много лет он изучал специфику восприятия, мышления и памяти уникального мнемониста С.В.Шерешевского. Этот человек мог воспроизводить длинные цепочки как осмысленных, так и лишённых смысла звукосочетаний, причем не только после их предъявления, но и спустя десятилетия, без предварительного предупреждения. При этом точность воспроизведения нисколько не страдала. А.Р.Лурия, начавший свое исследование с попыток определить границы памяти этого человека, скоро отказался от первоначального намерения, убедившись, что она практически не ограничена не только по объему, но даже и по времени. Более того, он стал выяснять, способен ли Шерешевский *забывать* ранее воспринятое. Оказалось, что забывание действительно представляет для него серьезную проблему. Причем одной из специфических причин данного обстоятельства было то, что произносимое воспринималось им во всем многообразии *внутренних синестезических переживаний* звуков.

Это исследование дает массу интересного материала для понимания природы языка и мышления. Однако сейчас я хочу обратить внимание на те его аспекты, которые позволяют пролить дополнительный свет на особенности переживания фонологического и смыслового аспектов речи.

В обычных условиях человек современной культуры все свое внимание направляет на смысловую составляющую сообщений. При этом кажущаяся простота и автоматизм процесса восприятия-понимания речи создают впечатление, что больше никакой другой информации из услышанного или прочитанного он не извлекает.

<sup>5</sup> Лурия А.Р. Романтические эссе. С. 190–191.

Однако это не так. Не будем говорить о значении *невербальной* компоненты коммуникации, – в настоящее время это широко известно. Но, оказывается, существует *неосознаваемая* информация, связанная с *вербальной* компонентой сообщения. И это как раз диффузные синестезические образы, возникающие у человека вследствие переживания *фонологической* составляющей речи. Для того чтобы стало понятнее, что имеется в виду, приведу несколько примеров, касающихся особенностей восприятия Шерешевского.

«Какой у вас желтый и рассыпчатый голос», – сказал он как-то раз беседовавшему с ним Л.С.Выготскому. «А вот есть люди, которые разговаривают как-то многогласно, которые отдают целой композицией, букетом... – говорил он позднее, – такой голос был у покойного С.М.Эйзенштейна, как будто какое-то пламя с жилками надвигалось на меня... Я начинаю интересоваться этим голосом – и уже не могу понять, что он говорит...»<sup>6</sup>

«...Я узнаю не только по образам, а всегда по всему комплексу чувств, которые этот образ вызывает. Их трудно выразить – это не зрение, не слух... Это какие-то общие чувства... Я обычно чувствую и вкус, и вес слова – и мне уже делать нечего – оно само вспоминается... а описать трудно»<sup>7</sup>.

«...Я всегда испытываю такие ощущения... Сесть на трамвай. Я испытываю на зубах его лязг... Вот я подошел купить мороженое, чтобы сидеть, есть и не слышать этого лязга. Я подошел к мороженщице, спросил, что у нее есть.

“Пломбир!” Она ответила таким голосом, что целый ворох углей, черного шлака выскочил у нее изо рта, – и я уже не мог купить мороженое, потому что она так ответила... И вот еще: когда я ем, я плохо воспринимаю, когда читаю, вкус пищи глушит смысл...

...Я выбираю блюда по звуку. Смешно сказать, что майонез – очень вкусно, но “з” портит вкус... “з” – несимпатичный звук...

Вот что со мною было... Я прихожу в столовую... Мне говорят, хотите коржиков, а дают булочки... Нет, это не коржики... “Коржики” – “р” и “ж” – они такие твердые, хрустящие, колючие...»<sup>8</sup>.

Я так подробно процитировала его переживания потому, что, на мой взгляд, это очень ценные свидетельства. Дело в том, что, вырастая, большинство из нас утрачивают самые ранние детские воспоминания. А то, что, как нам кажется, мы помним, неизвестно,

<sup>6</sup> Дурья А.Р. Романтические эссе. С. 22.

<sup>7</sup> Там же. С. 24.

<sup>8</sup> Там же. С. 52.

в какой степени действительно наши воспоминания, а в какой – то, что навеяно рассказами взрослых о нашем детстве. К тому же они, по большей части, фрагментарны и стерты. Здесь же – то ли в силу особенностей его памяти<sup>9</sup>, то ли из-за исключительной чувствительности к образам разных модальностей, – а, скорее, и из-за того, и из-за другого, т. к. это вещи взаимосвязанные, – мы оказываемся свидетелями самых ранних диффузных переживаний, при которых, как пишет А.Р.Лурия, «нет границ восприятиям и чувствам,.. где все становится зыбким, неясным, где ощущения трудно выразить словами»<sup>10</sup>.

Как видим, способность ярко переживать фонологическую компоненту речи обеспечивает возможность легкого и прочного запоминания информации. Но она же оказывается серьезной помехой, когда цель иная – понять *смысл сообщаемого*. Вот как это описано у А.Р.Лурии: «Ш. читает отрывок из текста. Каждое слово рождает у него образ. “Другие думают, а я ведь вижу!.. Начинается фраза – проявляются образы. Дальше – новые образы. И еще, и еще...” Мы уже говорили о том, что если отрывок читается быстро, – один образ набегают на другой, образы толпятся, сгружаются, то как разобраться в этом хаосе образов?! А если отрывок читается медленно? И тут свои трудности. “...Мне дают фразу: ‘Н. стоял, прислонившись спиной к дереву...’ Я вижу человека, одетого в темно-синий костюм, молодого, худощавого. Н. ведь такое изящное имя. Он стоит у большой липы, и кругом трава, лес... “Н. внимательно рассматривает витрину магазина”. Вот тебе и на! Значит, это не лес и не сад, значит, он стоит на улице, – и всё надо с самого начала переделывать!.. Усвоение смысла отрывка, получение информации, которое у нас всегда представляет собою процесс выделения существенного и отвлечения от несущественного и протекает свернуто, начинает представлять здесь мучительный процесс борьбы со всплывающими образами»<sup>11</sup>.

Итак, приведенные примеры свидетельствуют о том, что у человека, наряду с формированием осознаваемой смысловой картины сообщения, непреднамеренно и неконтролируемо рождается *вну-*

<sup>9</sup> А.Р.Лурия отмечал способность Шерешевского абсолютно точно и без предварительного предупреждения воспроизводить и через тридцать лет то, что он запомнил когда-то.

<sup>10</sup> Лурия А.Р. Романтические эссе. С. 49.

<sup>11</sup> Там же. С. 68–69.

*трениый полимодальный образ фонологической компоненты речи*, – хотя на первый взгляд кажется, что значимы для воспринимающего только смыслы слов, а единственная функция звуков в том, чтобы отсылать к смыслам. Оказывается, нет. Звук способен формировать и действительно формирует собственную картину воспринимаемого, причем картину яркую, образную, в которой в слитой форме представлены образы разных модальностей. Просто в обычных условиях этот образ остается в бессознательном человека, тогда как при рассогласовании каких-либо аспектов механизма «соотнесенность звука-смысла» он может оказаться в сознании человека и влиять очень сильно на возможность оперировать смыслами.

Здесь, как и в ситуации, предлагаемой Джемсом: чтобы поновому начать слышать слово, надо нарушить процесс автоматического восприятия его смысла. В обоих выше рассмотренных случаях это как раз и происходит: в первом – по причине механического повреждения проводящих путей коры головного мозга, во втором, – из-за неординарных особенностей восприятия, затрудняющих концентрацию на содержательной стороне сообщения.

Почему же в обычных условиях нам кажется, что, воспринимаемая сообщение, ничего кроме смысла сообщаемого, мы из него не извлекаем?

Как отмечает А.П.Журавлев, «звуки встречаются в обычной речи с определенной частотностью. Носитель языка интуитивно правильно представляет себе эти нормальные частотности звуков и букв»<sup>12</sup>. И если в конкретном сообщении обычные параметры частотности соблюдаются, субъект просто *не замечает* того, что связано с фонологической компонентой информации. На мой взгляд, это подобно тому, как мы не замечаем прикосновения одежды к нашей коже, пока оно чем-нибудь специальным не обратит на себя внимания. Иначе говоря, мы замечаем *изменение привычного* положения вещей, но не замечаем привычного. Это адаптивно ценный механизм: если бы его не было, наше сознание просто не справилось бы с колоссальным потоком импульсов, ежесекундно поступающих как извне, так и изнутри.

Тем не менее, если создаются специальные условия, в которых на первый план выступает задача отслеживания именно *звуковой* структуры сообщения (например, экспериментальные ис-

<sup>12</sup> Журавлев А.П. Фонетическое значение. Л., 1974. С. 100.

следования), испытуемые не только осознают свои переживания, но и оценивают их в соответствии с предлагаемыми шкалами. Так, звуки «И», «Ю» воспринимаются как «высокие», «хорошие». «Ы» – низкий, «плохой». «М» – мягкий, медлительный, нейтральный. «Б» – звонкий, простой, краткий, «хороший». «К» – глухой, дизонный, краткий, «плохой». «Р» – звонкий, простой, длительный, нейтральный. «У» – глухой, краткий, «плохой»<sup>13</sup>.

Итак, мы видим, что человек не просто способен переживать звук в сложном комплексе собственных внутрителесных динамик, формируя полимодальный образ воспринятого, но и реально переживает его, хотя и не всегда осознаёт это. Что, возможно, и к лучшему. Актуализация связанных со звуком переживаний, скорее всего, происходит при превышении или понижении частотности появления звука в тексте. И даже если актуализирующиеся ощущения не осознаются субъектом, их комплекс, безусловно, влияет на восприятие сообщения в целом. Причем, семантическая компонента сообщения может вступать в конфликт с фонологической. Иначе говоря, содержание текста может идти вразрез с тем, на что указывают звуки слов, выбранных для выражения смысла. Понятно, почему это может происходить: смысловая составляющая языка находится под жестким контролем сознания и может преднамеренно использоваться для передачи заведомо ложной информации. А вот фонологическая редко когда попадает в сферу осознания. А потому относительно свободна от контроля «эго».

Хорошим примером того, как фонологическая составляющая влияет на восприятие сообщения, могут выступать суггестивные тексты. Среди них массовое сознание различает две большие группы: заговоры (лечебные, благотворные заклинания) и наговоры (вредоносные заклятия). Анализ их фонетического значения показал, что доминирующим признаком и тех, и других является характеристика «яркий». Из этого исследователи сделали вывод, что «на уровне общих признаков принципиальных различий между названными группами текстов не существует. Более заметные различия наблюдаются в составе наиболее частотных “звукобукв”».

<sup>13</sup> Черепанова И.Ю. Дом колдуньи. Язык творческого бессознательного. М., 1996. С. 87.

В наговорах и отсушках появляются звукобуквы Ж, Ш, Щ, С, “плохие” по фактору оценки и не превышающие нормальную частотность в других группах заговоров»<sup>14</sup>.

Иными словами, коррелятами в форме внутрителесных динамик наделены не только, так сказать, «полноценные слова», которые мы и привыкли считать атомарными носителями смыслов, но и звукобуквы. И если это так, то тогда наше представление о том, как формируется смысл сложного высказывания, должно быть скорректировано в направлении учета гораздо более обширного комплекса факторов, влияющих на то, какие внутрителесные динамики окажутся во внутреннем пространстве-ощущении человека соотнесены со смыслом всего высказывания.

## **2. Феномен смыслообразования в девиантном опыте\***

### **2.1. Речь как формирующая субстанция**

Еще одной интересной для нас сферой, имеющей отношение к непривычным формам восприятия смысла, могут служить впечатления, получаемые под влиянием приема галлюциногенов.

Эксперименты с галлюциногенами дают опыт переживания альтернативной реальности, с которой человек в обычных условиях не взаимодействует, или, если и взаимодействует, не осознаёт этого. В качестве иллюстрации будут использованы самоотчеты братьев Маккенна, Терренса и Дэнниса, касающиеся их опыта употребления диметилтриптамина (сокращенно ДМТ). Т.Маккенна характеризует его следующим образом: «Даже истинные психонавты внутреннего космоса не так уж часто прибегают к ДМТ, поэтому необходимо сказать о нем хотя бы несколько слов... Галлюцинации, которые вызывает ДМТ, длятся от трех до семи минут и бывают необычайно своеобразны. Они до того причудливы и сильны, что даже самые рьяные поклонники галлюциногенов их, как правило, избегают. Тем не менее, ДМТ – наиболее распространенный и часто встречающийся из природных галлюциноге-

<sup>14</sup> Черепанова И.Ю. Дом колдуньи. Язык творческого бессознательного. С. 90.

\* Параграф подготовлен при поддержке гранта РГНФ № 13-03-00122а «Феноменология смысла: когнитивный анализ».

нов; туземные племена, населяющие тропики Южной Америки, используют его либо как основу для своих галлюциногенных снадобий, либо в чистом виде. Как продукт метаболизма растений, он никогда не встречается в природе в концентрациях, близких к тем, которые имеет лабораторный продукт. Однако южноамериканские шаманы, используя различные химические соединения, усиливающие действие ДМТ, умудряются выходить на тот уровень забвения реальности, который дает чистый препарат»<sup>15</sup>.

Для Терренса Маккенны реальность, в которую он погружался после приема ДМТ, была реальностью эльфов, гномов, маленьких человечков: «...У меня возникало видение, будто я залетаю в пространство, населенное веселыми, самопроизвольно изменяющимися механическими созданиями, похожими на гномов. Десятки этих дружелюбно настроенных фрактальных существ, напоминающих подсакивающие яйца Фаберже, окружали меня и учили утерянному языку истинной поэзии. Если судить по эмоциональному воздействию их эльфовского лепета, они, похоже, болтали на зримой, пятимерной разновидности экстатического ностратического языка. Вокруг меня, журча, лились ниспадающие зеркальные реки расплавленного смысла... Под воздействием ДМТ речь перешла из слышимого состояния в видимое. Синтаксис стал отчетливо зримым»<sup>16</sup>. Происходившее в этой реальности имело смысловые связи, отличавшиеся от привычных, и переживалось как стремление объяснить человеку что-то важное, научить чему-то.

Но еще более интересным кажется мне опыт его брата, Дэнниса, который однажды предпринял попытку вступить во взаимодействие со звуком, возникшим в его голове после приема ДМТ: «Одно могу сказать совершенно определенно: в какой-то миг.. я услышал безмерно далекий и слабый звук. Он раздавался где-то между ушами и доносился не снаружи, а изнутри – это совершенно точно, каким бы невероятным это ни казалось, – причем на редкость отчетливо, хотя и на самом пределе человеческого слуха. То был звук, похожий на очень слабый сигнал радиоприемника, звучащего где-то вдали: сначала он напоминал перезвон колоколов, но, постепенно усиливаясь, превращался в электрическое пощелкивание, потрескивание,

<sup>15</sup> Маккенна Т. Истые галлюцинации, или быль о необыкновенных приключениях автора в дьявольском раю. Киев, 1996. С. 20–21.

<sup>16</sup> Там же. С. 22.



бульканье, шипение. Я попытался воспроизвести эти звуки голо- сом – просто эксперимента ради, издавая гортанное гудение и жуж- жание. И вдруг получилось, будто мой голос и этот звук намертво соединились: этот звук стал моим голосом, но он исходил из меня в таком искаженном виде, какой не способен принять ни один челове- ческой голос. Внезапно звук значительно усилился и теперь походил на стрекотание гигантского насекомого»<sup>17</sup>.

В этом отрывке обращают на себя внимание следующие об- стоятельства: а) звук возникает *независимо* от воли и желания человека, *неожиданно* для него самого; б) поначалу он еле раз- личим; в) попытка воспроизвести его собственным голосом при- водит к его резкому усилению и к тому, что он оказывается как бы *спаянным* с человеческим голосом – он *становится* голосом и голос *становится* им; г) звук *объективируется* – человек на- чинает воспринимать его как нечто независимое от себя, звук как бы *овладевает* голосом человека для того, чтобы проявить себя в мир. Это напоминает буддийское представление о том, как созда- ются великие произведения искусства: не художник рисует цветок, а цветок овладевает рукой художника для того, чтобы явить себя миру, проявиться, самовыразиться<sup>18</sup>.

Приведем еще несколько выдержек, характеризующих про- цессы звуковой трансформации в психоделическом опыте.

«Вчера вечером, съев один гриб и покурив травы, я снова вызвал тот феномен. Переживание почти полностью совпало с тем, которое было у меня в первый раз: вздымающаяся, пульсирующая волна гортанного гу- дения, которое стремительно усиливалось и набирало сокрушительную энергию по мере того, как я его издавал. Я мог бы продлить этот звук и дальше, за пределы краткого всплеска, но не стал – из-за энергии. Уверен, что скоро смогу вызывать этот звук, совсем не прибегая к трипсамину или каким бы то ни было другим веществам. С каждым разом включаться становится все легче, и теперь я чувствую, что смогу воспроизвести его в любое время. Совершенно ясно, что звук представляет собой обучаемое действие, которое вызывается и стимулируется трипсами»<sup>19</sup>.

«...Обычно невидимая синтаксическая паутина, удерживающая вме- сте и язык, и весь мир, может отвердеть или изменить свой онтологиче- ский статус и стать видимой»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Маккенна Т. Истые галлюцинации. С. 94–95.

<sup>18</sup> Судзуки Д.Т. Мистицизм: христианский и буддийский. М., 1994.

<sup>19</sup> Маккенна Т. Истые галлюцинации. С. 100.

<sup>20</sup> Там же. С. 101.

«Он описывает состояние, вызываемое ДМТ, в котором возможны продолжительные всплески такой звуковой энергии, когда видишь, как звуковые волны уплотняются и в конце концов материализуются... Перед ней (имеется в виду возникающая в результате такой материализации звука стеклянистая пена, о которой Маккенна говорит как об образе субстанции, способной формировать объекты материального мира и переживаемой как поток расплавленного смысла. – И.Б.) языковая метафора беспомощна, ибо на самом деле вещество это представляет собой запредельную для языка материю. Это речь, но состоит она не из слов; это речь, которая становится и является тем, о чем говорит... Произнести что-либо таким голосом – значит заставить это случиться!»<sup>21</sup>.

Такое переживание природы и потенции речи, как мне кажется, в чем-то перекликается с представлениями о творящей силе речи, реализуемыми в рамках кашмирского шиваизма. В данной традиции речь (*вач*) пребывает у истоков всякого творения. В результате творческой вибрации (*спанда*), испытываемой Абсолютом в процессе реализации способности Само-осознания, осуществляется «постепенное развертывание всего сотворенного мира. Это чередующееся, прерывистое “сияние”, которое одновременно предстает как манифестация изначальной Речи, постепенно сгущается и тускнеет; оно шаг за шагом как бы опускается в сферу “грубой” материи, в конечном счете отливаясь и дробясь в многообразную вселенную вещей и отдельных душ»<sup>22</sup>.

Вслед за основоположником философии грамматики санскрита Бхартрихари, в кашмирском шиваизме выделяется четыре вида речи: *вайкхари*, или «проявленная», реально произносимая речь; *мадхьяма*, речь «срединная», своего рода мысленное говорение, внутренняя речь; *пашьянти*, или речь «видящая»; и наконец, *павач*, – это высшая, трансцендентная речь, состоящая из чистого осознания истинного Я<sup>23</sup>.

Бхартрихари полагал, что «Безначально-бесконечный Брахман, словосущность, проявляется бытием предметов-смыслов; от этого – становление»<sup>24</sup>. Абхинавагупта объясняет эту идею

<sup>21</sup> Маккенна Т. Истые галлюцинации. С. 101.

<sup>22</sup> Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997. С. 79.

<sup>23</sup> Кашмирский шиваизм. Наслаждение и освобождение. М., 2010; Пандит Б.Н. Основы кашмирского шиваизма. М., 2004.

<sup>24</sup> Вакьяпада, 1.1. (Пер. В.П.Иванова).

следующим образом: «Брахман есть такая бесконечная всепроникающая реальность, которая, разворачиваясь, становится [феноменальным существованием]»<sup>25</sup>. Поэтому получается что речь (в одной из своих ипостасей – как высшая) представляет собой само-осознание Абсолюта и – как активность вибрации – лежит в основании проявленного мира. Утпаладева говорит: «Само-осознание – суть сознания. Это спонтанно возникающая высшая форма речи (вач) и та Свобода Абсолютного Бога, которая известна как Его высшее Владычество. Она – активность вибрации и высшая основа существования, не обусловленная временем, пространством, и т. д. Будучи подлинной сутью величайшего Господа, она считается Его сердцем. Вследствие этого Само-осознания Он проявляет Себя как объективное существование»<sup>26</sup>.

## 2.2. Эмпатийное постижение как источник творения НОВЫХ СМЫСЛОВ

И еще один момент, на который в связи с анализом психоделического опыта хотелось бы обратить внимание: Деннис стремился выразить голосом звук, *родившийся в нем самом*, а не пришедший извне. В некотором роде он тоже, как и внешние объекты, о которых Судзуки говорит как об ищущих самовыражения *через субъекта, использовал человека как средство* для того, чтобы *выразить себя* в мир, явить себя миру. (Вспомним, как только Деннис попробовал его воспроизвести, звук многократно усилился и зажил какой-то собственной жизнью.) В этом процессе взаимопроникновения возникают внутренние ощущения, в том числе и звуковые, имеющие силу и убедительность рожденных в собственном опыте познающего, как квинтэссенция постижения им другого (человека, предмета, ситуации, проблемы). Подобного рода полимодальный образ одной из своих составных будет иметь фонологическую компоненту, а другой – сложный полимодальный комплекс переживаний-ощущений неясной природы, представленных во внутрителесных динамиках, неосознаваемых, трудновыразимых

<sup>25</sup> Паратришикавиварана, 221.

<sup>26</sup> Ишварапругьябхиджня, II.5.13–15.

и находящихся вне рационального контроля субъекта<sup>27</sup>. В этом, в частности, будет причина того, почему та или иная информация может восприниматься либо доброжелательно, либо враждебно даже в том случае, если сознание индивида не усматривает особой разницы между формой выражения транслируемого смысла. Как мы видели, даже частотность появления звукобукв в адресованном тебе сообщении несет информацию, не просто дополнительную к той, на которую в явной форме указывает осознаваемый смысл высказывания, но подчас и прямо противоположную ей по знаку. Например, сообщение, как целое, может содержать набор слов и выражений, смыслы которых для человека вполне позитивны, а вот фонологический ряд – в аспекте использованных звукобукв – может рождать внутренне совсем другое переживание. Используя слова-синонимы, одну и ту же мысль можно выразить по-разному. И вот теперь становится понятно, почему разные выражения вроде бы одного и того же содержания могут переживаться адресатом сообщения по-разному, провоцируя совершенно разные реакции. Все это останется необъяснимым, если мы не трансформируем понимание смысла в направлении учета глубинной составляющей поверхностных пластов его выражения в виде сложного комплекса внутрителесных динамик<sup>28</sup>.

Всем своим существом понять, прочувствовать другого – это и значит на какое-то время *стать* им, *пережить* его, как часть самого себя, как *собственную* сущность. Иными словами, логика движения познания в данном случае такова. У человека в процессе взаимодействия с заинтересовавшим его другим («другим» в широком смысле: будь то речевое сообщение в коммуникативной ситуации, будь то прочитываемый текст, будь то другой человек, будь то проблемная ситуация) – в том случае, если это было исчерпывающе вовлеченное взаимодействие, (без барьера разграничения на «я» и «другой»), рождается полимодальный синестезический

<sup>27</sup> Интересные соображения о природе поли- и кросс-модального восприятия высказываются Фионией Макферсон, предлагающей различать кросс-модальность через восприятие и кросс-модальность внутри восприятия. См.: *Macpherson F. Cross-Modal Experiences // Proceedings of the Aristotelian Society. 2011. Vol. 111 (Oct.). P. 429–468.*

<sup>28</sup> Мне близка позиция Берты Лука, напоминающей: «Слова заставляют нас переживать телесные ощущения». – См.: *Luca B. Death and the Evolution of Language // Human Studies. 2010. Vol. 33. № 4. Dec. P. 425.*

образ воспринимаемого, который оказывается составляющим внутренних динамик воспринимающего. Это происходит потому, что в акте эмпатийного постижения возникает новая, прежде не существовавшая целостность <я – другой>, в которой, по выражению Д.Т.Судзуки, устанавливается общая пульсация жизненности. И человек получает возможность в собственном внутреннем опыте знать, что происходит с объектом его интереса в данное мгновение. Вот, например, как известная исследовательница сновидений Патриция Гарфилд говорит о способности в малейших нюансах собственных внутрителесных динамик переживать опыт: «Любое мое переживание несет в себе качество новизны. Мое тело реагирует на каждое ощущение как точнейший измерительный прибор. Поток внутри меня откликается на каждую музыкальную ноту, каждый аромат, каждый вкусовой оттенок пищи»<sup>29</sup>.

Такое знание-переживание не требует размышления, рассуждения, проверки, – оно прямо, непосредственно, настолько полно, насколько полно позволяет выразить, репрезентировать его собой интегральная телесность воспринимающего. Это и есть прямое непосредственное усмотрение происходящего в другом как во-мне-самом-совершающегося. Именно оно лежит в основе эмпатии и интуитивных прозрений. Именно эта специфика переживания сущности другого дает основания для убежденности в абсолютной правильности найденного в акте озарения решения, когда не только логическое обоснование такого рода убежденности отсутствует, но нет даже и вербального выражения вспыхнувшего решения. Это знание в самом глубоком смысле *вн-утр-еннее* (от «утроба», «нутро»).

Итак, когда созданы условия для такого безбарьерного отождествления с объектом интереса и человек расстался с позицией наблюдателя, оказывается возможным формирование общих динамик энергии в новой прежде не существовавшей целостности <я – объект интереса>. И это имеет два важных следствия.

Первое высвечивается, если мы сделаем акцент на характеристике «новая» (по отношению к целостности <я – другой>) и дает понимание того, как рождается и создается новое – вплоть до принципиально нового – в акте познания и творчества. Я полагаю, что рождение подлинно нового возможно только в подлинно новом. Пока ты стар, пока ты прежний, что нового можешь

<sup>29</sup> Гарфилд П. Путь к блаженству: метод мандалы сновидений. М., 1998. С. 244.

ты еще извлечь из себя, чего прежде не извлекал? Только когда мы становимся другими, становятся другими и наши прозрения. В этом причина того, почему личность творца имеет такое значение для степени новаторства тех результатов, которые он способен получить.

И второе: став (в вышеуказанном смысле) другим, ресурсами собственной интегральной телесности выразив и репрезентировав процессы, происходящие в другом, человек способен в прямом непосредственном усмотрении получать знание о том, какова внутренняя природа другого. Это знание, рождающееся вне системы рассуждения, аргументации и проверки. Подобное знание выражается в сложном полимодальном образе воспринятого, который репрезентирует собой квинтэссенцию знания-проживания. Это получается рожденное внутри самого человека знание, кристаллизующееся в новых смыслах, которых до этого эпизода возникновения новой никогда прежде не существовавшей целостности <человек – объект его интереса> просто не существовало. Именно так возникают новые смыслы уже известных вещей. И побудительная власть этого вновь рожденного мыслеобраза столь велика, что он сам ищет для себя символическую форму, которая бы максимально полно соответствовала всем деталям, оттенкам переживаемого человеком смысла. Как мы видели, важной составляющей такого выражения является фонологическая компонента. Возможно, это та самая творящая сила субстанции звука, о которой говорит Маккенна и о которой сказано в Библии и в кашмирском шиваизме.

## Заключение

На мой взгляд, эмерджентное возникновение новых смыслов в связи с освоением пограничных для данного конкретного человека сфер опыта оказывается возможным в виду того, что в этом взаимодействии складываются новые внутрителесные конфигурации состояний, выражающих и репрезентирующих собой чувства и мысли человека в необычных и непривычных для него условиях и обстоятельствах. Те исследователи духовных горизонтов, которые выработали навык длительной однонаправленной концентрации на объекте интереса, когда вся полнота внимания отдана происхо-

дящему и не остается никакого зазора между самим опытом и тем, кто его получает, свидетельствуют: переживая некий опыт исчерпывающе вовлеченно, человек *становится* переживаемым.

Но что значит «стать» тем, на что направлено твое внимание, ведь это может быть другой человек, растение, животное, событие, проблемная ситуация? Я думаю, что за этой емкой метафорой кроется достаточно прозаическое содержание: к ощущению, что ты *стал* тем, с чем в данный момент взаимодействуешь, приводит установление общих динамик энергии, общей пульсации жизненности (по выражению Д.Т.Судзуки) в возникающем в таком акте единстве. Это единство всегда ново и по сути своей невоспроизводимо, поскольку устанавливается данный тип отношения только в режиме полноты присутствия в настоящем. А настоящее всегда уникально и неповторимо – не только потому, что предмет внимания человека нов, но и потому, что сам человек в этом состоянии всегда нов.

В таких обстоятельствах исчезает барьер двойственности, который в условиях обыденного восприятия диктует позицию «вот я, а вот другой» (или другое: существо, событие, явление), когда одновременно с получением опыта человек смотрит на происходящее как бы со стороны, осознавая себя отделенным от объекта интереса барьером инаковости. Тем самым устраняется то препятствие – двойственность мировидения – которое делает мир разделенным на субъект и объект и появляется возможность в акте прямого непосредственного усмотрения постигать происходящее в другом как во-мне-самом-совершающееся. Именно эта подоплека разворачивающегося взаимодействия и служит глубинной смысловой коннотацией происходящего. И даже если на момент получения опыта у человека нет не только слов для выражения нового переживания, но нет и намерения его выразить, по завершении состояния у него остается память о происшедшем, о пережитом, и возникает стремление найти адекватные средства для того, чтобы его выразить, потому что (как совершенно справедливо указывают духовные традиции) выражение в языке – это важнейшее средство постижения самого себя. А постижение самого себя – это сердцевина процесса познания.

## **Эпистемологические аспекты формирования миропонимания: от смыслообразования к моделированию образа мира**

*В статье рассматриваются эпистемологические условия формирования миропонимания, указывается на соотношение образа и понятия, знака и смысла как фундаментальных понятий эпистемологии. Показано, что процесс «наделения смыслом» сопряжен с созданием концептуальных образов, которые возникают на глубинном уровне познания, что сближает проблемное поле герменевтики с эпистемологией. Кроме того, герменевтика нацелена на распознавание многочисленных образов (образов-знаков, образов-меток), характерных для той или иной культуры. Так, некоторые знаки архаической культуры указывают на правила, регламентирующие поведение человека, а его поступки предстают как знаки, имеющие смысл для окружающих, но не всегда эксплицированные. Особое внимание в статье уделено художественным образам культуры, рассмотрению их с точки зрения эпистемологического смысла и герменевтического содержания.*

**Ключевые слова:** *текст, знак, смысл, образ, понятие, символ, понимание, культура, миропонимание, образ мира, феноменология, герменевтика.*

### **Введение**

Изучая тексты культуры и выясняя их смысл, изучая символы и знаки, принимаемые народом на протяжении конкретного исторического времени, мы можем реконструировать образ мира и даже представить целую картину мира, характерную для рассма-



триваемой культуры или целой исторической эпохи. Этот аспект исследования интересен не только с точки зрения описательного сравнения различных культурно-исторических образов мира и выявления характерных исторических типов миропонимания как образцов социального поведения и деятельности, но он важен и для развития теории познания, одной из задач которой является выявление эпистемологических условий формирования человеческого понимания как элемента миропонимания.

Определение специфики миропонимания и соответствующего ему типа поведения, непосредственно связано с задачей поиска фундаментальных основ процесса понимания как ментального свойства самого человека. Миропонимание, как будет показано в данной статье, связано с особенностями восприятия окружающей действительности, с отношением к природе, с сопоставлением своего и «чужого» опыта мировосприятия и действия. Причем преимущественно прагматическое отношение к окружающему миру природы, которое характерно, в частности, для архаических культур, предполагает установку человека на выживание и сосуществование рядом с другими, иными культурами и цивилизациями более высокого уровня развития. Наконец, миропонимание формируется и под впечатлением отношения человека к самому себе, в том числе, через осознание своего места в социальной структуре данного сообщества.

Характерные особенности образа мира, сформировавшегося в процессе развития культуры, можно выявить, изучая не только конкретные тексты письменной культуры или бесписьменные знаки, художественные образы, предметы быта и анализируя их смысл, но и определяя их предназначение (адресат, цель, характер «общего знания»).

Часто тексты, относящиеся к архаической культуре, могут содержать в себе правила, регламентирующие поведение человека, а его поступки предстают как знаки, имеющие смысл для окружающих. Эти знаки понимаются вполне однозначно. Тем самым внутри речевого сообщества потребность в разъяснении значения такого рода поведенческих знаков может отсутствовать. Более того, есть основание утверждать, что любая культура содержит в себе в качестве элемента «общего знания» то, что подразумевается, но не всегда артикулируется, и что кажется ясным для всех, само со-

бой разумеющимся и не нуждается в разъяснении. Остановливаясь более подробно на исследовании культуры, как архаической, так и современной, но с явными следами архаики, я буду ориентироваться, прежде всего, на сопоставление различных образов мира и при этом постараюсь сохранить основную цель своего исследования – выявление эпистемологических оснований формирования миропонимания людей.

Кроме того, в поле моего исследования попадают символы и знаки, интерпретируемые как сообщения, имеющие определенный эпистемологический смысл. Это позволяет рассматривать проблему понимания, конкретизируя то, что организует или что стоит за появлением «концептуального образа» и какого рода символы составляют содержание миропонимания народа. Особое внимание будет уделено герменевтике художественных образов культуры, рассмотрению их с точки зрения эпистемологического смысла и герменевтического содержания.

### **Субъективное познание как надделение смыслом**

Процесс познания – это внутренний акт, и один из способов понять специфику субъективной стороны познания, наиболее близкий интуитивному представлению о нем связан с попыткой осознать то, *как* образы нашего сознания соотносятся с теми предметами, которые мы себе представляем. На этом пути особую эпистемологическую роль играют всевозможные знаки – знаки-объекты, или знаки-метки нашего сознания, а также и целые онцептуальные образы, формирующиеся на основании совокупности всевозможных и разнообразных впечатлений.

Визуально воспринимая взглядом (или визуализируя внутренним взором) какой-либо предмет, мы воспроизводим в воображении его зрительный образ, воспринимая звуковое многообразие мира, создаем его акустический образ, а осязая – осязательный или тактильный образ. Соединяясь вместе, все, что воспринято с помощью наших органов чувств находит отражение в сознании («схватчено» пониманием, «собрано» из образов-знаков в нечто единое), создавая целостный, *концептуальный образ*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Концептуальный* – от лат. слова *conception* – собирание, составление.

Существует тесная связь между психофизическими и ментальными процессами, благодаря которым мы можем рассуждать о предметах, в особенности таких, которые «ускользают» из нашего воображения, превосходят его, выходят за рамки образного мышления, как, например, в случае формулирования абстрактных понятий. Подчеркивая преимущественно субъективный характер процесса формирования образов, но ставя перед собой более широкую задачу – отыскать интегративные характеристики факторов, организующих образ мира, сравнивая различные культурно-исторические «образы мира», рассматривая их в широком мировоззренческом контексте, мы не должны обходить вниманием сам процесс образования понятий, прослеживая связь между понятием и образом.

Конечно, для того, чтобы понять особенности процесса образования понятий – научных, философских или обыденных требуется специальная аналитическая работа. Поэтому я ограничусь лишь указанием на те результаты, которые уже получены, приняты философским сообществом и которые отвечают теме и задаче моего исследования.

Так, Казимир Твардовский, основатель Львовско-Варшавской философской школы, отмечает, что уже «с древнейших времен и до сегодняшнего дня все психологи считают образы фундаментом и необходимым условием понятий... Если же образы являются необходимым основанием всякого мышления, использующего понятия разной степени абстрагирования, тогда, очевидно, анализ понятий не может не принимать во внимание образов»<sup>2</sup>.

Философ предлагает перенести термин «образ» из области чувственного опыта в более сложную сферу *внутреннего опыта*. Что же представляет собой этот внутренний опыт, и как мы можем описать его проявления?

Понимание сути проявлений внутреннего опыта ассоциируется нами сегодня с теми процессами когнитивного свойства, о которых говорят современные эпистемологи, и где очевидными представляются Твардовскому разнообразные факторы сознания. Прежде всего, это *воображение*, которое он связывает с «вызыванием из памяти», *припоминание* как «воспоминание о пережитом». Наконец, он выделяет в особую категорию такой специальный

<sup>2</sup> Твардовский К. Образы и понятия // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. Вып. 1. СПб., 2006. С. 182.

акт сознания, как «возрождение в памяти» тех интеллектуальных и некогда переживаемых событий, которые в тот момент, когда они происходили, были отчетливо воспринимаемы. С помощью этих понятий (воображение, восприятие, припоминание, память, суждение) философ передает смысл индивидуального интеллектуального опыта познания. Именно на этом уровне деятельности интеллекта, согласно Твардовскому, имеет место «предъявление» внутреннего опыта, который проявляет себя и «в отсутствие предмета и восприятия» (предмета). Следовательно, восприятие предмета возможно и в отсутствие предмета (во внутреннем опыте познания и мышления) и это «есть нечто, что предмет открывает нашему сознанию. Если же это предъявление является образом (репродуктивным) тогда, когда речь идет о предметах чувств, то почему оно не может быть образом и тогда, когда оно относится к предметам психическим?»<sup>3</sup>. Из этого вопроса, который, кстати говоря, можно квалифицировать как целую проблему, следует, что тот, кто высказывает суждение, должен представлять себе предмет своего суждения, и, наряду с суждением о предмете иметь себе его образ или понятие.

Представление о предмете или объекте, создаваемое в результате познания и рассматриваемое как образ этого предмета (образ, соотношенный с конкретным предметом или объектом), преобразуется в сознании и конкретизируется, выступая как определенный психический, ментальный знак-объект. Тем самым, знак предстает как нечто «означаемое» нами в процессе понимания. Такого рода знаки-объекты подвергаются определению, именованию, наконец, *осмыслению* как наделению их смыслом. Возникает вопрос, как, при каких условиях, психический объект получает статус знака или знака-метки? Другими словами, как возможен смысл?

### **Проблема смысла: некоторые концепции и подходы**

Теперь, когда мы рассмотрели субъективные аспекты соотношения образа и понятия и выяснили, что наделение смыслом, или смыслообразование происходит на уровне «означивания» предмета, на который направлена наша мысль, обратимся непосредствен-

<sup>3</sup> Твардовский К. Образы и понятия. С. 197.

но к философским концепциям, для которых рассмотренная проблематика является одной из центральных, сопряженных с задачей познания бытия и мышления.

Указывая на тот факт, что появление смысла есть результат продуктивной деятельности нашего сознания, а *осмысление* как раз и есть *наделение смыслом*, нам необходимо рассмотреть те философские концепции, где проблема смысла предстает в контексте проблемы понимания или в самом широком ее контексте – как соотношение познания и понимания.

Так, феноменология акцентирует внимание на природе сознания, на его интенциональности, что придает смыслу феноменальный характер. Иначе говоря, любой новый смысл рассматривается как феномен сознания. Появление его – результат внутреннего опыта понимания и познания. Происходит это, согласно Brentano и Husserl, на уровне появления интенциональных (ментальных) объектов как феноменов сознания, имеющих собственное внутреннее существование – это объекты особого рода, возникающие в актах восприятия, когда психический акт, который имеет свой собственный предмет, направлен непосредственно на этот (интенционально заданный) предмет<sup>4</sup>.

По Brentano, существует одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно внутри сознания, и такое внутреннее восприятие – единственное, что непосредственно очевидно, именно оно есть восприятие в собственном смысле слова. Это значит, что психический акт, будучи направленным на первичный объект, *содержит в себе и себя самого* в качестве представляемого и познаваемого. Это делает действитель-

---

<sup>4</sup> *Интенциональность* следует понимать как внутреннее наличие предмета в нашем сознании. Эта идея, восходящая к схоластам и, позже, к средневековым мыслителям, у Brentano выражение отношение к предметности, направленность сознания на предмет, «сознание о...». У Husserl такое отношение к предметности предстает как характерная черта самого сознания, особенность духовности человека, психических феноменов как элементов сознания. «Феномены» выступают у него как корреляты сознания, как соотношение или взаимозависимость предмета и понятия. Иначе говоря, как воспринятое, как вспомнутое, представленное, взятое на веру, предположенное. Таким образом, феноменология изучает не предметы, а психологически-эмоциональные реакции сознания на различные, по-разному переживаемые предметы, изучает типы таких реакций.

но возможной очевидность внутреннего опыта восприятия, и то, что внутренне воспринято, фиксируется в экзистенциальных суждениях о предмете, как в случае существования предмета восприятия, так при отсутствии такового в психическом акте.

Из трактовки понятия предмета как имманентного предмета психического акта (т. е. как интенционального предмета) следует, что суждения могут быть истинными, если они приписывают вещи нечто, что в качестве реальности дано соединенным с ней или наоборот, отказывают вещи в том, что в действительности не дано соединенным с ней. В этом случае интенциональные объекты рассматриваются не как разновидности реальных объектов, но как объекты, индексированные ссылками на представление (о них) или на контексты такого рода представлений. Такое индексирование Гуссерль сводит к *ноэзису*, являющемуся интенциональной функцией, конституированием объектно направленного «смысла» в актах сознания как восприятия объекта.

Эта постоянно происходящая мыслительная направленность на объект и на «представление объекта» в сознании, выступает как выбор позиции по отношению к нему (например, посредством веры в него, оценивания его, означивания и т. д.). Таким образом, на феноменальном уровне объяснение факта получения смысла сопряжено с активностью самого сознания, отождествляется с ним и такая активность есть форма существования и смысла, и сознания.

Согласно Гуссерлю, феноменология должна описывать *чистое сознание* как таковое, опираясь на опыт познания только как непосредственную данность. Это значит, что теория познания может достигнуть принципиальной *беспредпосылочности*, а это ведет к тому, что исследователь (феноменолог) должен исключить все предположения относительно процесса познания, которые не могут быть всецело осуществлены феноменологическим путем. Поэтому феноменология не является ни теорией в ее классическом понимании, ни наукой, которая направлена на поиск оснований научного знания. Феноменология не проясняет для себя то, *что* лежит в основании человеческого понимания, но рассматривает понимание исключительно как феноменологический акт; она признает движение мысли к пониманию, и признает факт наступления понимания (чего-либо), но характеризует его исключительно как «феномен».

Феноменология не связана и с задачей объяснения, поскольку она не объясняет то, *как* происходит процесс познания, а познает его «изнутри», т. е. пытается выяснить *общую идею* познания, в том числе, выдвигая догадки, отдельные общие положения или разъясняет детали получения смысла познающим субъектом. При этом Гуссерль отказывается от всяких суждений о внешней реальности и показывает, что мир всего лишь конструируется нами, он предстает нам, прежде всего, в нашем сознании и в этом смысле мир всегда – это «мой мир». Поэтому все, что мы знаем о мире и его объектах – это «сознание о...», и мир, его объекты и его смыслы даны нам в сознании как феномены его, независимо от того, реальны ли эти объекты на самом деле или нет.

Методолого-мировоззренческие следствия интенционально-анализа двойственны: с одной стороны, подчеркивалась роль сознания, а с другой стороны, возникало ошибочное представление о самодостаточности сознания. Этот недостаток Гуссерль пытался преодолеть, делая упор на интуитивно-созерцательном аспекте сознания, на возможности интуиции, «усматривающей сущности» как самонаблюдения или интроспекции. Наконец, важную часть метода составляло умение усматривать изначальные характеристики предмета, отличая их от вторичного, производного смысла. Поэтому феноменологический метод эволюционировал в сторону первоначального смысла, к пониманию «изначальной» сущности.

Другое направление в философии, где проблема смысла рассматривается в контексте проблемы понимания, связано с герменевтической традицией, имеющей длительную историю своего становления и развития. Герменевтика открывает смысл, исходя из значения слова, текста, отдельного фрагмента, образа, понятия, события и т. д. Здесь понимание рассматривается в неразрывной связи с определенными историческими способами истолкования и интерпретации. Для современной философской герменевтики обращение к исследованию процесса «наделения смыслом», сопряжено с созданием концептуальных образов, которые возникают на глубинном уровне процесса человеческого познания. Наряду с этой задачей герменевтика нацелена и на распознавание многочисленных образов (образов-знаков или образов-меток), характерных для той или иной культуры. Все это предполагает участие интер-

претации как деятельности по выяснению истинного, глубинного или скрытого смысла. Кроме того, деятельность понимания и интерпретации направлена на получение нового смысла.

Герменевтический акт понимания мы можем описать как последовательность действий по мысленному воспроизведению (воссозданию) целостного образа и характеризовать его как акт, направленный к пониманию, результатом которого является создание нового образа предмета, например, схожего с тем предметом, который мы хотим себе вообразить. В этом случае мы говорим об участии фантазии или воображения и о создаваемых человеком воображаемых образах, приписывающих воображаемому предмету свойства, которыми он не обладает. Соединение этих свойств со свойствами первоначально воспринимаемых (реальных) предметов с их первичными смыслами в единое целое создает так называемый *продуктивный образ*, который мы как раз и хотели создать.

Рассматривая процесс смыслообразования, важно обратить внимание не только на соотношение предмета и его смысла, но и на возможные типы предметов, в соответствии с классификацией которых мы могли бы говорить и о соответствующей спецификации смысла. Так, В.Л.Васюков указывает на четыре разновидности предметов, которые можно выделить в концепции Твардовского:

- «1. предмет вообще, который соответствует кантовскому трансцендентальному предмету;
2. онтологический (реальный) предмет;
3. интенциональный предмет (предмет представлений);
4. общий предмет, который отвечает абстрактному сингулярному термину»<sup>5</sup>.

Для выявления смысла «общего предмета» предлагается вводить понятие *характерного признака*, на основании которого специфицируется предмет и определяется понимание смысла того, чем является такой «общий предмет». Этот «характерный признак», есть, по сути дела, метафизическая часть предмета. В случае «общего предмета» она выступает как часть некоторого предмета подчиненного представления, т. е. как такая часть «общего предмета», которая находится в отношении эквивалентности с некоторой частью предметов других сингулярных (единичных) представлений о нем.

<sup>5</sup> Васюков В.Л. Формальная феноменология. М., 1999. С. 129.



Другими словами, в том случае, если у нас отсутствует непосредственное представление об общем предмете, то это влечет за собой интерпретацию других единичных представлений, которые как раз и передают смысл предмета. Хайдеггер с этой целью использует гуссерлевское понятие эйдетической феноменологии, которая исходит из предположения о мгновенной регистрации нашим сознанием «картин», образов, озарений и т. п. в виде феноменов в противоположность получения знания (наступления понимания) посредством истолкования.

Эйдетическую феноменологию принимает П.Рикёр и при этом признает онтологические основания понимания, осуществляемые в языке. Для Рикёра бытие субъекта не тождественно непосредственному восприятию. Эйдетическая феноменология, делая упор на предлингвистическом понимании, предлагает средства наблюдения за этим процессом, который оказывается дистанцированным от непосредственного лингвистического описания. Это дистанцирование, согласно Рикёру, есть в точности то, что требуется для осуществления истолкования<sup>6</sup>. Более того, согласно Рикёру, структурализм и герменевтика могут взаимодополнительно подходить к анализу понимания смысла и культурного символизма. Ценность структуралистического анализа состоит в его способности классифицировать феномены и описывать их возможные комбинации. Структурные описания дополняют герменевтический метод, который интерпретирует эти описания, сопоставляя функциональные роли феноменов.

Допуская возможность многих уровней когерентного смысла символов, герменевтика ставит своей целью выяснение глубинного смысла, которое может лежать в основе проявления поверхностного смысла. Рикёр различает два подхода к получению глубинного смысла: демифологизацию – восстановление скрытых значений символов и демистификацию, т. е. разрушение символов сознания путем демонстрации того, что они представляют собой ложную реальность.

«Демифологизаторы» (Бульман, Ницше, Фрейд) трактуют символы как окно в сакральную реальность, которую человек пытается обрести посредством истолкования этих символов и их глу-

<sup>6</sup> См.: Ricoeur P. The Hermeneutical Function of Distanciation // Philosophy Today. 17. 1973. P. 129–143.

бинного смысла. «Демистификаторы», напротив, трактуют те же самые символы как ложную реальность, чья иллюзия должна быть разоблачена и рассеяна (наподобие открытия Фрейдом инфантильных иллюзий во взрослом мышлении).

Иной подход к проблеме смысла выдвигает, в частности, Г.П.Щедровицкий. Предложенная им понятийная схема смысла и значения опирается на сосюроевское различие языка и речи (синтагматики и парадигматики) в сочетании с системным подходом к деятельности, понимаемой в самом широком смысле. Идея деятельности предстает в качестве главного объяснительного принципа, действующего как в отношении языковых семантических явлений, так и процессов коммуникации и понимания. Такой контекст объяснения факта появления нового смысла в результате «деятельности» предполагает, что смысл следует из объяснения знака как целостного образования (результата такой объяснительной деятельности). Смысл проявляется в множественности коммуникативных актов и/или же возникает в результате трансляции знания. Кроме того, смысл представляет собой структурный коррелят самого понимания.

Однако в такой «системодетельностной» модели, смысл может присутствовать в актах коммуникации неявно, раскрываясь, например, через наше знание смысла, т. е. через знание людей, овладевших теми или иными смыслами и вступающих в коммуникацию друг с другом. Поэтому в данной схеме, новый смысл появляется как результат соотнесенности всех возможных ситуаций, относящихся к взаимопониманию и к выражению понимания человеком самой ситуации.

Этот же системодетельностный подход применяется и к анализу текста (но уже на основе введения так называемых понятийных схем смысла), что, в конечном итоге предполагает вывод, сопряженный с высказыванием типа «понят смысл текста», что тождественно выводу в форме высказывания «ситуация осмысленна». Это означает, что произошел перевод структуры смысла, представленный в виде набора различных характеристик текста. Тем самым, текст следует рассматривать с точки зрения его структурной организации, где потенциальная множественность смыслов данного текста обеспечивает полноту понимания его содержания (структурно организованного и разъятого на смыслы). А это, как

можно предположить, приближает данный подход к герменевтике, в центре которой проблема смысла предстает как проблема интерпретации текста с любым содержанием.

Между тем герменевтика в меньшей степени озабочена структурой текста, чем поиском смыслов, содержащихся в тексте. В том числе, на основании выявления методологии интерпретации, включающей в себя как универсальные, так и специальные методы истолкования.

Итак, познание (как и сознание) не только направлено на объект, но и предполагает придание смысла всему, что заслуживает нашего размышления. Поэтому уже на первый взгляд становится ясно, что познание есть не что иное, как перетекание от одного смысла к другому в случае, если смысл репрезентирован определенным знаком.

Но являются ли знаки естественного языка теми первыми (исходными) знаками, с которыми сталкивается человек? Скорее наоборот, знаки языка – естественного языка – являются лишь частью совокупности и многообразия знаков, с которыми сталкивается человек.

Эту же мысль последовательно проводит в своем исследовании Роландас Павлиёнис. Он пишет: «Человек начинает знакомиться с предметным миром раньше, чем с языком; выражаясь языком герменевтики, экзегеза предметного мира человека предшествует экзегезе языка»<sup>7</sup>.

Другими словами, материальные объекты, артефакты и тексты культуры – являются ли они теми знаками, на основании смысла и предназначения которых мы можем реконструировать, воссоздать (в том числе, в своем воображении, понимаемом как неотъемлемая часть познания) образ той исторической эпохи и культуры, которую мы изучаем на основании обращения к этим памятникам? В действительности, знаки языка и тексты являются лишь частью совокупности многообразных знаков культуры, с которыми сталкивается исследователь. И хотя письменные тексты, например, фольклор мы рассматриваем как важные исторические (герменевтические) источники, наряду с ними в деле реконструкции смысла огромную роль играют так называемые бесписьменные свиде-

<sup>7</sup> Павлиёнис Р. Смысл идентичности, или Путь к себе / Пер. с лит. Р. Чичинскайте. Вильнюс, 2013. С. 55.

тельства. Именно они часто оказывают главенствующее значение в распознавании особенности культуры, позволяя реконструировать образ мира рассматриваемого народа уже только на том основании, что до нас дошли и сохранились материальные следы некогда существовавшего народа.

### **Герменевтика архаической картины мира**

О картине мира народов древности мы можем получить представление, изучая фольклор, мифологию, поэзию, реконструируя верования, которые предполагают обрядовую символику совершаемого ритуального действия, о котором повествуют тексты или свидетельства памяти материальной (бесписьменной) культуры. Соотнося современные обычаи с теми конкретными (воплощенными) художественными образами, которые мы встречаем среди многочисленных памятников материальной культуры: фрески, мозаика и роспись храмов, скульптура, керамика и т. д. и, отыскивая первоначальный смысл сюжетов, мы тем самым создаем визуальную основу понимания специфики этой культуры. Источниками исследования в этом случае являются публикации текстов и этнографические труды, а также полевые материалы и описания археологических находок. В деле реконструкции образа мира с опорой на уже имеющиеся исследования помогает не просто «знание материала», но и внутренняя исследовательская установка на то, что воссоздаваемый и описываемый образ мира (рассматриваемый тип миропонимания) имеет отношение к тому, что существует в действительности, т. е. прошлое предстает в настоящем. В этом случае эпистемологическим основанием нашего исследования является, прежде всего, признание факта существования образа мира, который должен быть понят таким, каким он был и так, как будь-то бы он все еще есть. Отталкиваясь от этой установки, приходится отыскивать факты, подтверждающие множественность символики данного образа мира или же определять то, что можно рассматривать в качестве организующего принципа, на основе которого формируется наше современное представление о рассматриваемой картине мира.

Здесь следует пояснить, что несколько десятилетий назад ученые приводили в качестве главного основания при объяснении смены формации, две категории: «производительные силы»

и «производственные отношения». Нарушением корреляции между производительными силами и производственными отношениями объяснялась смена исторически сложившихся общественных формаций.

Если рассуждать по аналогии, то следует искать что-то в миропонимании, на что указывают материальные знаки данной культуры, т. е. искать нужный нам символ и правильно интерпретировать его смысл. Интересно отметить и другое обстоятельство. Чем больше содержательного материала (сведений, фактов, знаков) группируется вокруг культуры, собираясь в единое целое, тем более многозначным представляется каждый конкретный символ (материальный знак). Наибольшей многозначностью могут наделяться художественные образы и их символика. Часто множественная символика древней культуры такова, что направляет наше понимание смысла, погружая в каждое частное явление целостного бытия народа, позволяя при этом описать как целостную картину жизнь этого народа.

Конечно, в деле интерпретации смысла символов исторически далеко отстоящей от нас культуры мы можем совершать ошибки, преувеличивать то, возможно, мнимое значение, которое мы приписываем тому или иному знаку. Однако ошибка интерпретации преодолевается, если искусственно выведенный из тождества самому себе смысл не совпадает с реально воспринимаемым значением данного знака, его контекста и определением его подлинного предназначения.

Приведу некоторые конкретные примеры. Археологические раскопки в низменности Междуречья выявили первые культурные слои на глубине более 6 метров и относящиеся к середине VI тыс. до н. э. **К этому времени складывается налаженная система хозяйствования, устойчивость ее поддерживалась применением ирригации, что как раз и определяет прочный благоустроенный быт древних общин.** Дома возводились из сырцового кирпича – этого важнейшего изобретения в области строительной техники, которое сохраняется до наших дней и в целом, интерпретируется как устойчивый тип удобных жилищ – один из самых выразительных признаков культурного благосостояния. Однако наводят на размышление совершенно иные факты. Прежде всего, особенность застройки поселений, которая осуществлялась многокомнатны-

ми домами, ниже уровня полов которых находились погребения. Это были захоронения детей, а погребальный инвентарь – сосуды, алебастровые статуэтки, украшения передают отношение людей к факту смерти.

Чем можно объяснить выбор места захоронения ребенка? Почему останки оставляют внутри жилища, а не за пределами поселения? Такое отношение к умершему в младенчестве ребенку можно свести к простой констатации самого этого факта, и утверждать: так было принято. По-видимому, младенец не рассматривался как обладающий душой в той же мере, как это присуще взрослому человеку или предку. Младенец не ассоциировался с предком, а значит, ему нельзя находиться подле него. Между тем схожий погребальный инвентарь оказывается тем общим символом, который передает отношение народа к жизни и смерти, выражая тем самым содержание так называемого общего знания народа данной культуры, его миропонимания.

Для формирования представлений об образе мира и организующих его началах особый интерес представляет другой пример. Этот образ мира характеризуется тем, что внутри культуры свободно уживаются типы миропонимания, основанные на усвоении различных уровней знания. Так, народность дан, проживающая на территории современного Китая, никогда не имела собственной письменности. Добытые народом знания и навыки практического опыта освоения мира передавались и передаются сегодня все еще посредством устной традиции обучения «из уст в уста». Тем не менее, народность дан овладела высокими навыками инженерного мастерства, а их архитектурные сооружения настолько сложны по замыслу и воплощению, в том числе, для воображения самих людей, что их непосредственных создателей называют не иначе, как *«мудрые люди»*, поскольку только мудрецы могут знать способы сооружения сложных пагод и тысяч мостов. Как отмечают исследователи и путешественники, народность дан представляет собой уникальный психотип – эти люди уникальны в способности воспринимать гармонию мира, поскольку основу отношения их с миром составляет спокойное, дружелюбное отношение друг к другу и к другим народам, в том числе к современным китайцам, обучающим их детей иероглифическому письму. Простота их миропонимания (в отличие от

сложного европейского) состоит в том, что только три события могут нарушить спокойствие жизни человека и всего сообщества – это *смерть, война и кража*.

Для этой культуры характерно особенное отношение к материнству, вполне оправданное с гигиенической точки зрения. Так рождение и первый месяц жизни новорожденного оберегается путем изоляции матери и ребенка и только по истечении этого срока вся деревня участвует в празднике появления своего нового члена. Люди приходят с подношениями и получают в ответ дары, что ассоциируется как знак включенности новой семьи и самого новорожденного в общий уклад жизни сообщества.

В целом, уклад жизни этого народа представляется простым, может быть, примитивным, архаичным, что подтверждают их верования, касающиеся, в частности, представлений о происхождении мира и человека. Согласно миропониманию этого народа, начало всему сущему положили мужчина и женщина. Близость этих первых божеств к людям вполне ощутима, однако ритуал поклонения лишен величества и действий, привязанных к пространству и времени. Культ богов предельно прост – он состоит в поддержании порядка и чистоты внутри пагоды, а ее ремонт осуществляется все тем же «мудрым человеком», т. е. тем, *кто знает*, как строить висячие мосты и миссия которого – оповещать всех в случае беды (смерти, войны или кражи).

Пример другого образа мира. В современной Бразилии, в джунглях Амазонки проживает народ, в лексике которого нет выражений, касающихся описаний истории – в языке нет прошлого и нет будущего времени. Их языковые формы общения довольно просты, в них отражается настоящее время и они указывают только на то, что можно наблюдать здесь и сейчас. Например, «мужчина рыбачит», «жена – эта та, которая стирает», «мои дети играют в лесу» и т. д. На первый взгляд, такая минималистская «лингвистическая простота» и соответствующая картина мира просто невозможны, поскольку она противоречит устоявшимся теориям происхождения языка, в частности, противоречит теории Хомского. Тем не менее, существование данной культуры – это известный научный факт, обсуждаемый современными филологами и историками культуры.

Конечно, современные исследователи не могут не признавать роль языка, который выступает одновременно и как выражение личностного бытия и опыта intersубъективного существования.

При этом язык репрезентирует связь человека с сообществом людей, с которыми он коммуницирует. Но как люди данной культуры поддерживают и сохраняют связь поколений, как осуществляется преемственность знания? Как опыт познания и опыт общения фиксирует язык, если прошлое как таковое не имеет значения?

Ответ на эти вопросы представляет собой проблему для современных филологов и лингвистов. Однако так картина мира, которая создана и внутри которой живут представители данной народности Бразилии, делает их вполне счастливыми людьми уже только на том основании, что прошлое не тяготеет над их умами, а будущее не обладает той ценностью, какую дает им каждый текущий день. По-видимому, время для них не имеет направленности и образ мира образуют события сегодняшнего дня, следовательно, каждый новый день для них – это новое вхождение в жизнь, поэтому и язык фиксирует только то, что человек наблюдает в настоящее длящееся время.

Как видно из приведенных примеров, одни образы мира представляются сложными, и они оказывают влияние на формирование культуры самых разных народов, а другие миры кажутся примитивными, но при этом восприятие мира человеком этих «иных культур» оказывается вполне гармоничным, сообразным окружающей природе. А это указывает на то, что для каждого человека и для людей в целом характерно стремление к устойчивости и гармонии с окружающим миром. Существование культур с простым, но устойчивым миропониманием, таких, о которых мы говорим, что они обладают собственным, характерным миропониманием и определенным образом мира, позволяет выдвинуть гипотезу, что сама идея поступательного восхождения от простого к сложному здесь – не очевидна. В особенности, когда в поле внимания попадает такой сложный объект, как культура с ее уникальной картиной мира, с ее единственным в своем роде образом мира и миропониманием. Что же касается распознавания сущности общей, единой для всех народов мира *человеческой природы*, то определенный вклад в эти исследования вносят историки религии.

Так, исследователи религий индейцев Северной Америки приводят примеры различных практик, которые они расценивают как визионерскую способность, проявляющуюся одинаково во всех культурах. Их характеризуют как «сны наяву», обладающие более



отчетливым и запоминающимся характером, чем настоящие сны, поскольку сами индейцы говорят так: «в видениях есть что-то священное, а в снах этого меньше». Безусловно, между образами, создаваемыми в видениях и мифами как выражением интеллекта и образного мышления людей, должна существовать взаимосвязь, поскольку в видениях, предположительно, присутствуют боги. Однако в отличие от видений, мифы не привязаны к определенному месту. Их пересказывают везде, где в ходу данный язык, в то время как видения всегда ограничены рамками места, где они случаются. Но если в мифе специально уточняется описываемое локальное событие, то это свидетельствует о его визионерском характере. С другой стороны, локализация события является наследием видений в мифе, во всех составляющих его рассказах, а значит, в мифологии в целом. Следовательно, можно сделать вывод, что видение и миф взаимно влияли друг на друга, порождали друг друга, в процессе их взаимовлияния возникали определенные, характерные для конкретной культуры культовые образы.

Совокупность культовых образов создавала целостность мифологии как отражения интеллектуального развития данной культуры – более высокой и более сложной в образном воплощении по сравнению с образами визионерской практики, которую мы можем характеризовать как когнитивный акт индивидуального творческого проявления сознания. Поэтому, описывая пути обретения народом определенного образа мира, мы должны признать и необходимость учитывать такие глубинные факторы исторического и культурного развития, как появление мифологии. В этом случае мифологическое отношение к действительности рассматривается нами в критериях «сложности» и «простоты», в том числе, относительно мифологического повествования и его смысла. И если мифологическое миропонимание кажется относительно простым в сравнении с современной научной картиной мира, то и визионерские образы как индивидуальные когнитивные акты с их последующим описанием в языке также представляют собой картины особого рода. Но это картины более упрощенные, чем совокупность образов, создаваемых мифологией, например, греческой мифологией, получившей повсеместное распространение в Европе. Вплетаясь в мировоззрение европейских народов и, оказывая влияние на развитие искусства, символы и художественные образы унасле-

довали от мифа его социальные и коммуникативные функции. При этом герменевтика художественных образов позволяет выявить эпистемологическое содержание символов, отделить один смысл от другого. Эффективность герменевтического подхода в этом случае можно проиллюстрировать, интерпретируя образы европейской культуры, например такие, где тесно переплетаются образы античности и символы христианской веры.

Так, лев – это сложный, амбивалентный образ, один из изблюбленных животных христианского бестиария<sup>8</sup>, является знаком одиночества и отшельничества. Лев имеет отношение к апостолу Марку и к некоторым христианским святым (Иерониму, Адриану). В Откровении Иоанна Христос назван «львом от колен Иудиных» (Отк. 5:5), что указывает на силу и символизирует ту «львиную» силу, которой обладает Христос. В более развитой христианской символике лев воплощает идею грядущего воскресения людей – идею, которую привносит Христос своим вероучением. Наряду с этим символическим смыслом, образ льва несет в себе другую, совершенно противоположную тему – тему зла и смерти (Пс. 21:14 и 22). Не случайно в искусстве позднего средневековья были распространены изображения львов в качестве атрибутов таких негативных сторон человеческой природы, как гнев, гордыня, холерический темперамент. Наконец, символика льва часто ассоциировалась с Африкой как самым загадочным континентом, и указывала на неведомые земли вообще.

В литературе, окрашенной христианской традицией особое распространение получил образ Люцифера как подражателя Бога – горделивого, но бессильного против Него. Между тем в переводе с латинского языка имя Люцифер – это в буквальном смысле «утренняя звезда» или «сын зари» (Ис. 14:12–17), приходящий с востока.

Одним из интереснейших символов с многообразной интерпретацией является лабиринт, или меандр, поскольку меандр как узор как раз и есть символическое указание на лабиринт, образ которого отсылает нас к мифу о Минотавре. Этот узор часто служит поясняющим знаком, доступным восприятию. Им отмечены винтообразные лестницы, выводящие на храмовую террасу Кносского

---

<sup>8</sup> Под бестиарием следует понимать упоминания в текстах поэтов и в произведениях писателей любых представителей фауны, безотносительно к их демонологической окраски.

дворца, но в другом, символическом смысле, лестница вверх ассоциируется с извилистым путем человеческих исканий и символизирует любые восхождения как пути по лабиринту.

О лабиринте в диалоге Платона «Евтидем» упоминает и Сократ, когда описывает его как фигуру, в которой легко можно узнать повторяющийся до бесконечности меандр или линию спирали. По мысли Сократа, спираль следует рассматривать как путь, который всегда выводит назад того, кто по нему следует, а это значит, что человек, который запутался, всегда имеет шанс вернуться к началу пути, преодолевая витки заблуждений и повороты судьбы.

Следующий за лабиринтом образ, с более сложной ассоциацией и интерпретацией – это «путь». В диалоге Платона «Федон» Сократ рисует образ подземного мира с множеством изгибов и поворотов, с перекрестками и обходными путями. К слову сказать, «обходные пути» в текстах Платона преобразились позднее в сочинениях Плутарха в понятие «пути по кругу». В результате «обходные пути» как простейший способ преодоления трудностей, приобрел иной смысл – обходные пути как путь по кругу (вспомним темную часть символики лабиринта с его грозным Минотавром). Именно такой путь стал ассоциироваться с изнурительным хождением по одному и тому же кругу или «топтанием на месте» (аналог русского понимания смысла этого символа).

В искусстве древнего Крита можно встретить изображения фантастических существ, которые явно не принадлежат к миру реальных, живых существ. Одни из них – это гибриды зверей и людей, другие наделены не подходящими для их тел крыльями. Если не упоминать известный образ-символ Пегаса, олицетворяющего творческое вдохновение, то наличие крыльев у фантастических существ можно рассматривать как указание на возможность преодоления человеком границ естественной природы, как выход в такое измерение, которое достигается только в визионерском опыте. Эта особая граница опыта. На нее указывает и архаическое греческое искусство, например, через такие образы, как маска и коза. В первом случае – это символ и манифестация божества – невидимого для человеческого восприятия лица (отсюда и маска), во втором случае – коза – это жертвенное животное дионисийской религии. В этих примерах смысл образа неотделим от его сакрального предназначения. Адресат его – это тот, кто знает, кто понимает смысл символа и его встроенность в контекст традиции.

\* \* \*

Таким образом, те или иные знаки и символы культуры мы рассматриваем, интерпретируя их как своего рода духовную реальность, которую человек особым образом открывает для себя, воспринимая ее через «второе зрение», обнаруживаемое у людей иных или исторически далеко отстоящих от нас культур. Реконструируя смыслы культуры, следует учитывать тот факт, что даже самые простые знаки, образы, артефакты – все это создает богатейшую основу для развития наших представлений о понимании мира, о знании и его видах. Следует признать, что наряду с новейшими результатами современных наук, которые направляют миропонимание современного человека, создавая определенную *научную* картину мира, сосуществуют совершенно иные культуры – с иным типом миропонимания, которое порой представляется примитивным. Во всех случаях эти, на первый взгляд, «простые» культуры имеют собственные основания для существования в современных условиях.

## Взаимосвязь опыта и смысла в процессе интерпретации

*В статье рассматриваются вопросы взаимосвязи опыта и смысла в процессе истолкования. Показано, что для осуществления интерпретации необходимо наличие определенных знаний предмета исследования и понимание его специфики, – именно оно способствует дальнейшему раскрытию смыслов и расширению области понимания. Интерпретативной основой является уже имеющийся (наличный) опыт исследователя, который опосредует восприятие и понимание предмета истолкования. Это закладывает основы формирования теории интерпретации, в частности, в социогуманитарной сфере.*

**Ключевые слова:** понимание, интерпретация, смысл, традиция, опыт, наличное знание, гуманитарное знание.

Одной из фундаментальных способностей человека является познание; этот процесс обуславливает выбор методов, необходимых для успешного осуществления данной деятельности в той или иной сфере, как в обычной жизни, так и в научно-исследовательской. Показателем эффективности познания, а так же его результативности, является понимание. Понимание может рассматриваться как элемент когнитивной творческой деятельности человеческого мышления, так и конечный результат процесса интерпретации. Истолкование является одним из методов познания. Как отмечает, например, Э.Бэтти, оно «вообще предназначено для решения эпистемологической проблемы понимания»<sup>1</sup>. Более того,

<sup>1</sup> Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М., 2011. С. 21.

«мы можем предварительно определить истолкование как деятельность, следствием и целесообразным результатом которой является понимание»<sup>2</sup>. Тем самым истолкование приводит не только к пониманию, но и соответствует той задаче, на которую оно направлено.

Интерпретацию можно понимать двояко. С одной стороны, интерпретация опосредует выбор средств понимания, и в этом смысле близка к пониманию как феномену человеческого мышления, поскольку одно предполагает другое (мышление предполагает понимание и наоборот). С другой стороны, интерпретация представляет собой методологическую процедуру и деятельность. Она направлена на установление значений исследуемых текстов (процессов, явлений, событий). Таким образом, интерпретация ориентирована на обнаружение смысла, в том числе скрытого, на его постижение, что, в конечном итоге, предполагает осуществление понимания.

Исследование понимания на уровне человеческого познания и мышления, будучи связанным с постижением специфики когнитивных процессов субъективного свойства, выводит проблематику понимания и интерпретации на фундаментальный уровень научного исследования. Следует отметить, что интерпретация и истолкование представляют собой практику, имеющую длительную историю. Люди всегда стремились понять и постичь смысл происходящих событий и текстов, в особенности сложных для понимания или неоднозначных.

Актуальность данного направления исследований в настоящее время определяется стремительным ростом разнообразных по тематике и сложности текстов, нуждающихся в истолковании. Она обусловлена интересом и к самой проблематике интерпретации. Интерпретация включает в предмет своего исследования культурно-исторический, философский и социальный аспекты. Искусство интерпретации уже на самых ранних исторических этапах его становления было связано непосредственно с практической деятельностью людей, сопровождая опыт повседневной жизни человека. Понимание сложных явлений природы, событий частной жизни, предвидение последствий, оценка результатов этих событий, да и само взаимодействие людей – все это закладывало основы будущей систематизации знания в этой области. Естественная потреб-

---

<sup>2</sup> Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. С. 21.

ность в правильном понимании одного человека другим сегодня становится объектом специального исследования. Проблематика понимания, истолкования и интерпретации сегодня включает в свою орбиту основные сферы жизни общества, такие, как политика, мораль, религия, право, искусство, образование. Их объединяет нацеленность на эффективность деятельности в этих областях, где понимание является залогом успеха.

Истолкование как условие *правильного* понимания может быть успешным благодаря использованию определенной совокупности методов и приемов. Оно представляет собой методологическую процедуру, направленную на получение смысла. Это касается, в первую очередь, текстов, но, кроме того, методология интерпретации имеет более широкое применение. Так, процедура истолкования может быть применима в отношении решения конкретной исследовательской задачи. В этом случае она согласуется с программой научного исследования в его методологической части. Последовательность решения методологической задачи такого исследования сопряжена с определением позиции ученого и выбором парадигмы, приемлемой для решения конкретной проблемы; с обозначением концептуальных границ, которые обусловлены современным состоянием исследований в этой области. Здесь решение проблемы понимания предполагает адекватную оценку предыдущих результатов (предшествующего опыта) исследования и их анализ. Это помогает обнаружить те аспекты проблемы, которые только предстоит решить и которые не получили должного осмысления и понимания (интерпретации).

Научное исследование начинается с постановки проблемы, с формулирования цели и конкретных задач. Именно понимание сути проблемы обуславливает выбор средств, определяет ход исследования и его методологическую базу. Наряду с этим общенаучным и общефилософским основанием творчества в науке, важны и интеллектуальные требования, предъявляемые к самому исследователю: его уровень подготовленности, наличие таланта, опыта и знаний. Кроме того, требуется осознание глубины поставленных задач, заинтересованность в научном результате по отношению к изучаемому объекту, тексту и т. д. Ученый должен понимать, *что* и *как* интерпретируется, как интерпретируемый материал укладывается в содержание концепции.

Обязательным условием для успешной интерпретации является, как уже было отмечено, наличие знания предмета исследования, которое является основанием для дальнейшего раскрытия новых смыслов, которые расширяют область понимаемого. В качестве такой основы выступает так называемый наличный (имеющийся) опыт, именно он опосредует восприятие и понимание особенностей исследуемой проблематики и те её аспекты, которые нуждаются в истолковании. Процесс понимания осуществляется благодаря соответствию познанного и вновь приобретенного, при этом происходит обогащение знания за счет появления новых смыслов, а значит, и нового знания.

Следует пояснить, какова роль *наличного знания*. Этот тип знания восходит к опыту повседневности и воспринимается как типичное, очевидное; именно оно выступает ориентиром в углублении понимаемых смыслов и оценке происходящих явлений или изучаемых научных фактов.

Таким образом, *наличное знание* предполагает и личный опыт человека, поскольку знание, полученное в результате опыта, и является составной частью наличного знания. Однако наличное знание не есть только повторение обыденного знания и опыта. Личный опыт приобретает человеком в процессе жизнедеятельности, он складывается в силу регулярности и повторяемости событий, понимание и оценка которых и является процессом их интерпретации, всякий раз возобновляющейся. Интерпретация предполагает участие такой когнитивной способности, как восприятие, и уже на этом уровне происходит «считывание», расшифровка смыслов и их значений (буквальных, символических и т. д.). Тем самым создаются внутренние основы личностного знания. Оно не ограничивается личным опытом (индивидуально полученным смыслом), но опосредовано интенциями социального свойства. Согласование элементов «внутреннего» (интенционального) и «внешнего» (социального) знания подразумевает деятельность по его интерпретации.

Подчеркну, что личный опыт по природе своей неоднороден, т. к. во многом зависит от влияния различных социально-культурных факторов. С одной стороны, он имеет объективные черты, из которых складывается понимание конкретного человека, и это понимание проявляется как знание универсальное и типичное, т. е. узнаваемо другими (в случае, если оно артикулируемо). С другой



стороны, он всегда осознается как личный и уникальный опыт познания и понимания. Можно предположить, что любой понятий смысл (чего бы то ни было) выражает индивидуальную авторскую позицию познающего или разделяемую с другими общезначимую позицию. Но здесь нет противоречия, поскольку человек способен создавать новые смыслы, передавать их и трансформировать полученные знания. Такой способ сохранения и передачи знания и есть процесс создания новых смыслов. Этот процесс можно рассматривать как intersубъективный коммуникативный опыт, как практику освоения смысла событий с их последующей интерпретацией. Кроме того, можно утверждать, что сама интерпретация задает смыслы объектам и явлениям, благодаря чему расширяются границы понимаемого мира, о котором мы можем рассуждать как о раскрывающейся совокупности смыслов.

Особо выделим значение и влияние акта предпонимания, основанием которого является наличие *предварительного* знания о предмете или ситуации, полученного в результате субъективного внутреннего опыта. «Предпонимание, – пишет Е.Н.Шульга, – выступает одновременно как категория описания, выяснения и одновременно как элемент воссоздания смысла»<sup>3</sup>. Это значит, что актом предпонимания обеспечивается возможность сопоставления индивидуальных подходов, взглядов и даже контекстов, что, в конечном итоге, делает понимание одного человека другим доступным, приоткрывая скрытые смыслы (например, текстов).

Специфика феномена предпонимания раскрывается благодаря участию социального начала, которое имеет место в любом виде человеческой деятельности, в том числе и в познании. Эта специфика «социальности» выражается в наличии у человека установок, стереотипов понимания, позволяющих соотнести собственный, индивидуальный опыт (предпонимание, знание) и уже имеющиеся смыслы, опираясь на *наличное знание*, интерпретируя его в необходимом контексте.

Процесс интерпретации – это всегда творческий акт, и он имеет свою последовательность. Описание её важно как для понимания процесса интерпретации вообще (как деятельности мышления), так и для объяснения процесса научного познания, направ-

---

<sup>3</sup> Шульга Е.Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004. С. 33.

ленного на решение проблемы. На начальном этапе необходимо выявить основной, первоначальный смысл, представляющий собой уже известный и общепринятый смысл исследуемого текста, понятия или явления. Осуществление поиска и реконструкции такого смысла происходит посредством обозначения ключевых понятий и их смысла, имеющих ценность и значение для решения исследуемой проблемы. Необходимо отметить, что эпистемология, и в особенности философская герменевтика, занимается проблемой интерпретации применительно к социально-гуманитарному познанию. Так, Поль Рикёр связывает интерпретацию не только с работой мышления, которая состоит в расшифровке смысла, но в поиске и раскрытии значений, уровней значений, заключенных в буквальном смысле текста. «Для Рикёра очевидно, – отмечает Е.Н.Шульга, – что не только речь, дискурс в целом обладает символической функцией, но семантическая структура символа образована так, что он выявляет смысл при помощи другого смысла, изначальный, буквальный смысл в нём отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному»<sup>4</sup>.

Таким образом, ключевой принцип интерпретации можно обозначить как обнаружение уже известных смыслов и перенесение их на необходимую исследователю почву. Помимо явных значений и смыслов, объект интерпретации может содержать и изначальный, отыскиваемый интерпретатором смысл, или иносказательный, отсылающий к смыслу совершенно иного уровня, например, к экзистенциальному смыслу. Тем самым перед интерпретатором стоит задача не только обнаружения очевидных смыслов и связей понятий с буквальным смыслом, но и задача распознавания иных, более сложных смыслов. Этот поиск предполагает использование стратегии, очень близкой к той, которой занимается методология науки. Так, Д.Дэннет отмечает, что интерпретация строится на основании выдвижения частных (индивидуальных) гипотез о намерениях автора<sup>5</sup>. Важно при этом, что все появляющиеся истолкования имеют право на существование.

<sup>4</sup> Шульга Е.Н. Герменевтика Поля Рикёра и современные проблемы эпистемологии // Поль Рикёр в Москве. М., 2013. С. 253.

<sup>5</sup> См.: *Dennett D.C. The Interpretation of Texts, People and Other Artifacts // Philosophy and Phenomenological Research. L, Supplement. 177–194. Fall 1990; reprinted in M.Losonsky (ed.). Language and Mind: Contemporary Readings in Philosophy and Cognitive Science. Blackwells, 1995.*

Конечно, рассматриваемая интерпретативная деятельность, применяемая в той или иной сфере, должна иметь общие и особенные черты. Например, мы различаем способы интерпретации, исходя из характера объекта, содержания и тематики текста, выделяем и отличаем стиль изложения материала. Мы различаем тексты философские, литературные, научные по их содержанию и информативности, последовательности и стройности мысли, наконец, по языку. Однако важно подчеркнуть, что именно философская герменевтика указывает на возможность поиска *универсальных* способов интерпретации, пригодных для текстов любого содержания, но при этом акцентирует внимание на необходимости разработки *специальных* методов интерпретации.

К специальным методам следует отнести способы истолкования деятельности в социально-культурной сфере. Такая задача предполагает выделение особого аспекта философской герменевтики и конкретизацию такого объекта исследования, поиск смыслов и значений, которые придают этому объекту ценностное значение. Для успешной интерпретации необходимо учитывать традицию истолкования, включать культурно-исторический контекст, сопоставлять интерпретируемые тексты с оригиналом (например, различные переводы). В этом случае можно утверждать, что именно культура как социальный феномен задает ориентиры правильного понимания, исходя из восприятия интерпретатора и его подготовленности, но при этом в скрытом виде несет в себе «понимание мира» и заключенных в нем смыслов. На это указывает, в частности, М.Коул, который пишет, что «любая информация для нашего разума изначально существует в культурном контексте, и только само наличие этого культурного контекста делает возможным реализацию нашей системы восприятия»<sup>6</sup>.

Анализируемые тексты, события, явления, будучи частью традиции, не воспринимаются как ценностно-нейтральные, независимые от культурных и научных традиций, но оказывают влияние на формирование мировоззрения и миропонимания людей. Как пишет, например, Х.-Г.Гадамер: «тот, кто хочет понять, связывает себя с предметом, о котором гласит предание, и либо находится в контакте с традицией, изнутри которой обращается к нам пре-

<sup>6</sup> Коул М. Культурно-историческая психология. М., 1997. С. 226.

дание, либо стремится обрести такой контакт»<sup>7</sup>. Необходимо учитывать исторические и актуальные связи предмета понимания, т. к. они раскрывают его истинную ценность. В то же время, они корректируются в процессе исследования и погружения в него. Конечно, традиция – это нечто устоявшееся, воспринимаемое как исторически сложившаяся данность. Но она обладает и свойством продуктивности и непрерывности, постоянно обогащается. Это не только воспроизводящийся акт, но и изменяющийся, в том числе, за счет интерпретации и появления новых аспектов смысла (культуры). Поэтому прав Гадамер, когда говорит, что объект понимания никогда не может быть охвачен полностью, раскрыт во всех своих аспектах, так как находится в постоянном формировании и развитии: «Фильтрация подлинного смысла, заключенного в тексте или в художественном создании, есть бесконечный процесс. Фильтрует временное состояние, а оно пребывает в непрестанном движении, оно увеличивается, и в этом продуктивность его для понимания. В результате предрассудки частного характера отмирают, а выступают наружу те, что обеспечивают истинное понимание»<sup>8</sup>.

Таким образом, успешность интерпретации в социально-гуманитарной сфере зависит от понимания сути исторической эпохи, культурных традиций, ситуационного и прагматического контекста. В случае, когда предмет исследования, например текст, далеко отстоит во времени от интерпретатора, эти аспекты особенно важны, поскольку постижение первоначального замысла и выявление скрытых смыслов, являются основной задачей толкователя (экзегета), становясь важным элементом приращения знания. Благодаря работе интерпретации осуществляется производство и обогащение смысловых контекстов, которые способствуют наилучшему пониманию, причем не только текстов, но и самого человека (толкователя). В процессе этой творческой деятельности происходит уточнение и развитие изначальной исследовательской позиции. Этот процесс может быть бесконечным уже на том основании, что бесконечен процесс познания. По этой причине деятельность по истолкованию не может рассматриваться как завершенная; она остается актуально открытой и бесконечной, и ни один результат

---

<sup>7</sup> Гадамер Х.-Г. О круге понимания // Гадамер Г.-Г. Актуальности прекрасного. М., 1991. С. 79.

<sup>8</sup> Там же. С. 80.

интерпретации не может быть окончательным. Благодаря принципиальной бесконечности потенциально возможных истолкований может возникнуть ситуация появления противоречащих друг другу интерпретаций. Но внимание при этом акцентируется не столько на несовпадении и различии позиций, сколько на возможности диалога, совместимости этих интерпретаций или примирения различных взглядов и позиций. *Конфликт интерпретаций* является следствием непонимания, которое возникает в процессе сопоставления точек зрения и суждений, он может быть результатом предвзятого мнения, возникать в силу домыслов и т. д. Однако даже такая ситуация может иметь эвристическую ценность, в частности, выражающуюся в расширении имеющегося знания о предмете обсуждения. Наиболее ярко это проявляется, когда столкновение позиций – это совместный поиск истины. В этом случае критическая позиция, с одной стороны, обеспечивает разностороннюю оценку значимости и достоинств различных конкурирующих, но при этом равнозначных позиций, а с другой стороны, она не позволяет признать абсолютной одну единственную. Такое положение дел характерно для науки, поскольку приращение знания, как правило, становится результатом открытости теории для критики. В этом случае интерпретация подвергается проверке на достоверность, а критерием выбора подходящего толкования выступает согласованность и соответствие достоверности и истинности знания.

Итак, интерпретация сопровождает процесс познания и направлена не только на решение конкретных познавательных задач, она способствует ориентации человека в мире посредством обогащения имеющегося опыта, как личного, так и интересубъективного. Как отмечает, например, Х.Ленк – автор идеи интерпретационного конструкционизма, – «нет независимого от интерпретации подхода к миру ни в области познания, ни в сфере деятельности, ни где-либо еще»<sup>9</sup>. А это значит, что проблема интерпретации приобретает новое значение. С одной стороны, способствует процессу познания, а с другой, – обыденной жизни, производя общечеловеческие смыслы и значения в качестве социокультурных ориентиров. Тем самым проблема интерпретации приобретает и социально-фило-

<sup>9</sup> Ленк Х. Схемные интерпретации и интерпретационный конструкционизм // Научные и вненаучные формы мышления. Симп. (г. Москва, 4–9 апр. 1995 г.). М.–Киль, 1996.

софское значение, связанное с уточнением понимания повседневного познавательного опыта, рассматриваемого в контексте коммуникации. Исходя из опыта и полученного знания, опосредованного культурой, средой и традициями, человек формирует условия для становления собственной картины мира, субъективного образа мира, который постоянно корректируется благодаря адекватно понятому смыслу происходящих событий.

## Об авторах

**Бескова Ирина Александровна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: irina.bes-kova@mail.ru.

**Горелов Анатолий Алексеевич** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: gorelovata@mail.ru.

**Горелова Татьяна Анатольевна** – доктор философских наук, профессор Московского гуманитарного университета. E-mail: gorelovata@mail.ru.

**Ивин Александр Архипович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: alex.ivin@mail.ru.

**Майданов Анатолий Степанович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: maid38@mail.ru.

**Моркина Юлия Сергеевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: morkina21@mail.ru.

**Новосёлов Михаил Михайлович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. E-mail: mika.32@mail.ru.

**Пилюгина Маргарита Алексеевна** – аспирантка Государственного академического университета гуманитарных наук. E-mail: naiv\_nost@rambler.ru.

**Смирнова Наталия Михайловна** – доктор философских наук, профессор, и. о. заведующей сектором философских проблем творчества Института философии РАН. E-mail: nsmirnova17@gmail.com.

**Шульга Елена Николаевна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, профессор кафедры истории и философии науки Института философии РАН. E-mail: elena.shulga501@gmail.com.

Научное издание

## **Опыт и смысл**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 21.04.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,0. Уч.-изд. л. 10,53. Тираж 500 экз. Заказ № 09.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1 стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>