

Уральский федеральный университет  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина  
Институт социально-политических наук  
Департамент философии  
Кафедра онтологии и теории познания

# **ЭПИСТЕМЫ**

Сборник научных статей

Выпуск 6  
**ОПЫТ**

Екатеринбург  
Издательство «Ажур»  
2011 г.

ББК Ю 22  
Э 716

Научный редактор:  
Д. В. Котелевский, кандидат философских наук, доцент.

Ответственный редактор:  
О. Н. Томюк, старший преподаватель.

Рецензенты:  
- Кафедра философии Института философии и права УрО РАН (заведующий кафедрой Ю. И. Мирошников, доктор философских наук, профессор);  
- Власова Е. В., заведующая кафедрой философии, биоэтики и культурологии УГМА, кандидат философских наук, доцент.

Э 716      **Эпистемы** : Сб. науч. ст. Вып. 6 : Опыт / науч. ред.  
Д. В. Котелевский, отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург :  
Изд-во «Ажур», 2011. – 120 с.

ISBN 978-5-91256-088-0

В сборнике представлены исследования, посвященные феномену «опыт». Данный феномен осмысливается с трех позиций: философской, научной и культурной.

Сборник научных статей адресован преподавателям, исследователям, молодым ученым, аспирантам, магистрантам, студентам и всем тем, кто интересуется проблемами эпистемологии и философии науки.

ББК Ю 22

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Владимир Ильич Плотников – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, авторитетный, признанный научным сообществом ученый.

В связи с юбилеем Владимира Ильича Плотникова хочется говорить о нем не только как о замечательном человеке, ученом, но и как об ученом-лидере, ученом-учителе, благодаря которому стало возможным развитие многих направлений науки на философском факультете университета. Опыт научно-исследовательской, научно-педагогической работы В. И. Плотникова многогранен, свидетельствует о целостности и универсальности его деятельности, требует не только внимательного изучения, но и обязательной передачи молодым исследователям.

Окончив историческое отделение историко-филологического факультета Уральского государственного университета, В. И. Плотников работал в Свердловском государственном медицинском институте на кафедре марксизма-ленинизма, а затем возглавил кафедру философии в этом же институте (1959–1974).

С 1974 по 1992 г. В. И. Плотников руководил кафедрой диалектического материализма УрГУ. В 1980 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Отношение социального и биологического как философская проблема». С 1990 г. является членом диссертационного совета по философии (УрГУ). В 1996 г. В. И. Плотников избран действительным членом Академии гуманитарных наук (АГН).

Владимир Ильич – автор более 70 научных трудов по философской антропологии, философии культуры, философии истории, аксиологии. Под его редакцией вышел ряд сборников, посвященных специфике гуманитарного познания, природе идеального, методологии.

В. И. Плотников – ученый, основатель и лидер сообщества исследователей, сообщества ученых, генератор идей. Л. А. Мясникова в монографии «Человек и многомерность сотворенного им мира» (2010) пишет, что «Владимир Ильич Плотников относится к особому типу ученого, он ученый-учитель. Это особый дар, талант, особая щедрость – помочь развиваться ученику, воспитать ученика, научить мыслить». Как основателю и лидеру научной школы Владимиру Ильичу органично присущи качества исследователя, качества педагога, качества организатора. Научная школа «Методология обоснования и понимания онтологических идей», созданная В. И. Плотниковым, имеет целью выявление и осмысление той конкретной совокупности подходов, методов и иных способов понимания всякого сущего, в том числе уникальной формы бытия человеческого рода,

которая делает онтологию относительно самостоятельной частью философии, функционально значимой для нее, способной выполнять роль исторически обновляющегося основания и фундамента.

Предметная сфера исследовательских интересов научной школы «Методология обоснования и понимания онтологических идей» отличается от других философски ориентированных школ следующими особенностями:

- любой онтологически «ориентированный» предмет объективно является носителем как универсальных («бытийных»), так и уникальных (существующих «здесь и теперь») характеристик; найти конкретно выраженную меру их соотношения и является важнейшей задачей любого онтологически ориентированного исследования;

- поиск меры между собственно онтологической первичной («объективированной») направленностью исследования и гносеологической вторичной («субъективированной») его же направленностью;

- учет того факта, что сам исследователь всегда остается индивидуальностью, сформированной наличным временем и его социокультурной обусловленностью.

Владимир Ильич проявляет заинтересованность в судьбе своих учеников, умеет создать атмосферу взаимопомощи, взаимовыручки, поддержки. Под руководством В. И. Плотникова более 30 аспирантов и соискателей защитили кандидатские диссертации, 12 из них стали докторами философских наук. Известными учениками, последователями идей В. И. Плотникова являются В. А. Лоскутов, В. В. Скоробогачкий, Л. А. Мясникова, Л. М. Андриюхина, С. А. Азаренко, А. И. Лучанкин, Д. В. Анкин, Е. В. Бакеева, В. А. Рыбин и др.

Научная школа В. И. Плотникова широко известна, характеризуется высоким уровнем исследований, устойчивостью научной репутации и традиций, преемственностью поколений, подготовкой научных кадров высокой квалификации. Научная школа В. И. Плотникова являлась получателем целевой спонсорской поддержки в виде гранта Министерства образования РФ № 16 по фундаментальным исследованиям в области гуманитарных наук на тему «Будущее как ключевая тема и основной императив философской аксиологии конца XX в.» (1998–2000).

Следует подчеркнуть, что реализация целей научной школы способствует раскрытию творческого потенциала как ученого-лидера, создателя научной школы, так и его единомышленников, последователей, учеников. В этом заключается непреходящая ценность опыта ученого, ученого-учителя Владимира Ильича Плотникова.

*Ответственный редактор  
О. Н. Томюк*

## РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОПЫТА

### ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОСМЫСЛЕНИЯ КАТЕГОРИИ ОПЫТА

**Е. В. Бакеева**

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Какое бы определение ни давалось понятию опыта, в большинстве случаев он рассматривается как гносеологическая категория. Опыт трактуется либо как элемент познавательного процесса, либо как вид знания (т. н. «опытное знание»). При этом связь той или иной трактовки опыта с определенным онтологическим контекстом представляется далеко не очевидной. Мы попытаемся, однако, не просто показать эту связь, но и – по возможности – определить ее характер. При этом под «онтологическим контекстом» мы будем понимать совокупность онтологических положений, определяющих то или иное понимание познавательного процесса, и прежде всего – отношение «познающего» и «познаваемого», одним из вариантов которого выступает субъект-объектное отношение. Вышеназванные положения, в свою очередь, так или иначе выстраиваются вокруг определенной трактовки категории бытия. Иными словами, мы будем исходить из того, что ответ на вопрос «что значит “знать”?», от которого, собственно, и зависит тот или иное понимание опыта, непосредственно определяется ответом на вопрос «что значит “быть”?». Вместе с тем, пытаясь проследить эту зависимость, мы будем опираться на своего рода «предпонимание» опыта – как процесса и одновременно результата непосредственной встречи «познающего» и «познаваемого».

Исторически первый вариант осмысления этой встречи в европейской философской традиции – понятие «эмпейрия», возникшее в древнегреческой философии. Особое значение (и, соответственно, специальную теоретическую разработку) это понятие получает у Аристотеля. Согласно последнему, «...из часто повторяющегося воспоминания об одном и том же возникает опыт, ибо большое число воспоминаний составляет вместе некоторый опыт. Из опыта же, т. е. из всего общего, сохраняющегося в душе, из единого, отличного от множества, того единого, что содержится как тождественное во всем этом множестве, берут свое начало искусство и наука: искусство – если дело касается создания чего-то, наук – если дело касается сущего. Таким образом, эти

[приобретенные] способности не содержатся [в душе] в обособленном виде и не возникают из других способностей, в большей мере познавательных, а берут свое начало от чувственного восприятия, подобно тому как бывает в сражении, после того как строй обращен в бегство: когда один останавливается, другой, а затем и третий, пока строй не придет в первоначальный порядок. А душа такова, что может испытать нечто подобное»<sup>1</sup>. Рассматривая аристотелевское сравнение опыта с бегущим войском, Х.-Г. Гадамер замечает, что это сравнение, несмотря все недостатки, иллюстрирует «...возникновение опыта как такой процесс, над которым никто не властен, который не определяется также и удельным весом одного или многих наблюдений как таковых, но в котором все таинственным образом упорядочивается само собой. Сравнение показывает своеобразную открытость, в которой стягается опыт – здесь или там, внезапно, непредсказуемо и все-таки не на пустом месте – и с этих пор получает значимость вплоть до нового опыта, то есть определяя не только то или это, но вообще все сходное с данным. ...Сравнение показывает, следовательно, каким образом лишенная руководящих принципов всеобщность опыта (его нанизывание) все же приводит в итоге к единству...»<sup>2</sup>. Очень важным здесь является указание на открытость опыта в аристотелевской трактовке, тесно связанную с отсутствием руководящего начала по отношению к опыту, т. е. исходной исследовательской установки. Возникает естественный вопрос: как добывается и кому принадлежит трактуемый таким образом опыт? Ответ на этот вопрос как раз и требует обращения к вопросу о бытии – в том ракурсе, в котором он осмысливается в древнегреческой философии. В самом общем виде можно определить этот ракурс следующим образом: «быть – значит быть Единым, или Одним, но – именно поэтому – всегда определенным Единым, а значит – многим». Бытие, таким образом, оказывается здесь и неизменным (в основе своей), и бесконечно изменчивым, становящимся, текучим. При этом и неизменность, и изменчивость выступают своего рода полюсами, между которыми располагаются все возможные виды сущего – от «вещей» до «идей». Последние также – и это очень важно – не застывают на полюсе вечного и неизменного, переходя друг в друга и – тем самым – отдавая дань становлению. Таким образом, парменидовское «Одно и то же – мыслить и быть» также может осмысливаться в двух аспектах: условно говоря, «статическом» и «динамическом», причем каждый из этих аспектов предполагает другой, и наоборот. Отсюда следует неокончателность любой расчлененности, упорядоченности, структуры мира, условность любой оппозиции – в том

<sup>1</sup> Аристотель. Сочинения. М., 1978. Т. 2. С. 345–346.

<sup>2</sup> Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 235.

числе и оппозиции «познающего» и «познаваемого». Между тем и другим нет четкой границы, и именно поэтому любая гносеологическая категория оказывается также и онтологической, и «опыт» здесь не исключение. Анализируя понятие «эстетис» в платоновском «Теэтете», А. В. Ахутин отмечает: «...чувственным восприятием человек прямо входит в бытие, которое столь же непосредственно здесь входит в него. Нет никаких перегородок. Существующее не скрыто от нас нашей чувствительностью, которой «субъект» был бы замкнут в себе, а как раз, напротив, — проникает в нас, пронизывает. ...Поэтому и определение Теэтета, и homo-mensura тезис Протагора по смыслу прямо противоположны известному тезису субъективизма Нового времени: esse est percipi. Эстетис — это то, в чем и как само существующее всегда уже открыто каждому (оказалось) и чем каждый всегда уже вовлечен в него (очутился). Это стихия их проникновенности»<sup>3</sup>. Это взаимное пронизывание человека и мира в эстетисе не позволяет трактовать опыт как принадлежность субъекта. Скорее, здесь следует говорить о явленности некоего единства самому себе. Опыт, таким образом, выступает здесь как некий промежуточный момент о-формления, становления разумной упорядоченности мира. Оформленность эта, впрочем, весьма приблизительна, смутна, именно поэтому Аристотель, к примеру, отрицает принадлежность опытного знания к искусству и науке, что явным образом расходится с постулатами т. н. классической научной рациональности Нового времени (достаточно вспомнить позитивистское положение о превосходстве научного знания над всеми прочими именно в силу его опытного характера). Наука как «знание причин» имеет, по Аристотелю, преимущество над опытным «знанием единичных вещей» как раз потому, что не является некоей «надстройкой» над ним, но выступает в качестве более высокой ступени все того же единого процесса — превращения хаоса в космос. В этом смысле различие между платонизмом и аристотелизмом представляется не столь принципиальным — по сравнению с исходной онтологической установкой, выражаемой вышеупомянутым положением Парменида. Опыт в рамках этой установки — своего рода запечатление события, как события бытия и события мысли одновременно. Именно поэтому опыт здесь не застывает, не может быть сложен в некую «копилку», но постоянно пересматривается, изменяется, характеризуется той открытостью, на которую указывает Х.-Г. Гадамер. Любое содержание этого опыта (отражающее некую устойчивость существования) оказывается здесь относительным, условным: «Возможные “существа” суть мгновенные образы, порождаемые (осуществляемые) “их” встречей,

<sup>3</sup> Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976. С. 118.

которая онтологически первична; “сущность” же этих “существ” определяется лишь относительно события, случая, положения и, таким образом, вторична, определяется из события их предполагаемой встречи, она релятивна, виртуальна...»<sup>4</sup>. Именно здесь, по видимому, и следует искать причину и объяснение непреодолимо «умозрительного» характера греческой науки: и в случае с опытом как знанием (а точнее, переживанием) единичных вещей, и в случае с наукой как «знанием причин» речь идет о некоем «схватывании», непосредственном усмотрении миром своего собственного порядка. Умозрение, таким образом, также выступает в этом контексте не как сугубо рациональная деятельность, но как живой процесс, как переживание мира, более тонкое по сравнению с опытом.

Выделение позиции «познающего» в отношении единства познаваемого мира происходит только в рамках средневековой христианской мысли. Человек как особое творение, имеющее связь с Богом через Откровение, оказывается тем самым – в духовной своей составляющей – выключенным из мира, поставленным во внешнее отношение к нему, оставаясь в то же время (телесно и душевно) внутри мира. Именно в этом контексте формируется представление о «составности» человеческого знания, разработанное, прежде всего в концепции познания Фомы Аквинского. Осмысление опыта в рамках этой концепции (так же, как и в средневековой христианской философии в целом) предполагает совершенно иную (по сравнению с греческой) трактовку бытия. Схема мышления опирается здесь на фундаментальную предпосылку: «быть – значит быть творимым» (именно поэтому о Творце как источнике бытия мы не можем, строго говоря, говорить, что Он есть). В этом онтологическом контексте особую роль приобретает слово – прежде всего Слово Творца как акт творения, взятый вместе со своим замыслом и результатом. Слово здесь выступает как «единица творения» и, соответственно, «единица бытия», вносящая принцип дискретности в понимание мира – в противовес континуальности языческого космоса. Человек (в качестве познающего) оказывается здесь в принципиально ином положении: любая сотворенная вещь – как Слово – уже не проникает в него непосредственно, но должна быть истолкована: «Для христианина истина не только есть и живет, но и – более того – она всегда уже открыта в слове, высказана, возведена, так что все дело человека состоит теперь только в том, чтобы правильно услышать истинное слово, благоговейно внять его сокровенному смыслу»<sup>5</sup>. Здесь возникает зазор между тем, кто внимает Слову и самим Словом – именно потому, что Слово это имеет внемирный исток и, в силу этого, всегда

<sup>4</sup> Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 310.

<sup>5</sup> Там же. С. 254.



уникально, оно не «сказано», а «говорится». Опыт – как процесс и результат переживания мира – не может быть в этом онтологическом контексте ничем иным, кроме опыта Богообщения; осуществляющимся, так сказать, на разных уровнях творения: «Звучание Божия слова в слухе (внешнем и внутреннем) верующего и есть само присутствие Бога в нем. Именно качества слова удовлетворяют необходимым атрибутам Бога в его общении с миром. То, что Бог есть абсолютная личность, выражается, прежде всего, в том, что Его бытие, присутствие, не телесно, а словесно. Он может покинуть любую форму, сам понимается как неизреченный и молчаливый, но Его прямым свидетельством является творческое слово откровения. И только творение словом соответствует вообще представлению о творении: изреченное, оно ничего не отнимает от рекшего, услышанное и воспринятое, оно определяет (творит) мысль, поступок, жизнь. Слово, речь, язык – это и есть та духовная субстанция (*substantia spiritualis*), бестелесная форма, непосредственная действительность духа как духа»<sup>6</sup>. Будучи существом сотворенным (т. е. конечным), но сотворенным « по образу и подобию Божьему» (т. е. обитая какой-то частью этого своего существа в измерении Духа), человек в процессе познания соприкасается со Словом во всех проявлениях: от телесных вещей до Слова Писания. Каждое из этих проявлений опять-таки отличается уникальностью, и как раз поэтому процесс познания-осмысления мира уже не может сливаться с процессом его бытийного о-формления, как это происходит в рамках античной онтологии. Здесь мыслит уже не универсальный космический Ум-Нус, но человеческий ум, в силу своей конечности лишенный свойств простоты и чистоты и вынужденный, таким образом, «слагать и разделять» в рамках особой, дополнительной по отношению к бытийному процессу, деятельности. Именно так видится процесс познания Аквинским: «...истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину. И делает он это, слагая и разделяя. Ибо во всяком суждении он либо прилагает к некоторой вещи, обозначенной через субъект,

<sup>6</sup> Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента. От античности до XVII в. М., 1976. С. 118.

некоторую форму, обозначенную через предикат, либо же отнимает у нее эту форму»<sup>7</sup>. Чувственный опыт действительно приобретает здесь самостоятельное значение, как одна из составляющих человеческого знания, однако важнее другое: Это значение неразрывно связано с активностью «слагающего и разделяющего» интеллекта. Иными словами, опыт как знание о вещах (уже неотменимых в своей телесности и уникальности) имеет смысл только в контексте деятельности «познающего». Опираясь «словами» и «вещами», последний, по сути дела, воспроизводит творящий акт, создает особый мир, уже не сливающийся с т. н. «реальным» – мир, названный Николаем Кузанским «уподобительным». Таким образом, опыт, формирующийся в контексте понимания бытия как творящего акта, выступает, прежде всего, как опыт действия, подобного действию Творца. Не удивительно поэтому, что в классификации одного из создателей европейской опытной науки Роджера Бэкона опыт, получаемый путем Откровения, оказывается более убедительным свидетельством истины по сравнению с опытом «внешних чувств». В первом случае путь к истине является прямым (она переживается непосредственно), во втором – окольным (истина реконструируется в деятельности «познающего»). Точнее, реконструкция имеет место и в том, и в другом случае, коль скоро Слово должно быть переведено на конечный человеческий язык, однако Слово Откровения имеет непосредственный доступ к душе, тогда как Слово, воплощенное в вещах, нуждается в посредничестве органов чувств.

Эта неразрывная связь чувственного опыта и рациональной познавательной активности окончательно оформляется в ново-европейской философии и науке, породив попутно пресловутую дилемму «рационализм – эмпиризм». Данная оппозиция приобретает смысл только в рамках совершенно определенной онтологической установки, которую можно сформулировать следующим образом: «быть – значит быть познаваемым». В этом контексте опыт и разум представляют собой не просто два полюса познавательной деятельности – это прежде всего две стороны одного и того же бытийного акта самоконституирования познающего субъекта (или – просто субъекта). Последний как раз и выступает средоточием новой онтологии, в рамках которой вещи как источники ощущений и рациональные формы опыта взаимно предполагают друг друга. Постольку, поскольку существование чего бы то ни было должно быть удостоверено субъектом, так сказать, быть возведенным последним в ранг существующего, все, что не прошло эту процедуру, выходит за рамки познаваемого мира. В этом смысле «*cogito ergo sum*» и «*esse est percipi*» декларируют, в общем-то, одно

<sup>7</sup> Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 836.

и то же: быть – значит быть для субъекта. Именно поэтому эмпиризм в рамках данной установки выступает, так сказать, вырожденной формой рационализма. Сама способность опыта отражать реальность, служить основой знания о ней может быть признана только с учетом положения о противостоянии субъекта и объекта, рационалистического по своему характеру. Познающий разум, утверждая себя в качестве высшей инстанции, «точки отсчета», тем самым останавливает текучесть опыта как переживания, отлиывает его в застывшие формы. Ощущения выступают здесь как результат обработки переживания, причем эмпиризм фиксирует внимание на моменте воздействия объекта (заранее предположенного разумом) на органы чувств, рационализм же – на самих формах, в которых переживаются объекты. Так, у Т. Гоббса читаем: «...хотя на определенном расстоянии представляется, будто произведенный нашей фантазией образ заключается в реальном и действительном объекте, который порождает его в нас, тем не менее объект есть одно, а воображаемый образ или призрак – нечто другое. Таким образом, ощущение во всех случаях есть по своему происхождению лишь призрак, вызванный... давлением, т. е. движением находящихся вне нас объектов, на наши глаза, уши и другие предназначенные для этого органы»<sup>8</sup>. Эта же «призрачная» природа ощущений утверждается и Декартом: «Для нас достаточно будет заметить, что воспринимаемое посредством чувств относится только к тесному союзу человеческого тела с душой; что хотя они обычно сообщают нам, в чем внешние тела могут быть нам вредны или полезны, однако только изредка и случайно наши чувства передают нам, какова природа этих тел самих по себе. Рассуждая, таким образом, мы без труда отбросим предвзятые суждения, основанные на одних наших чувствах, и станем прибегать только к рас­судку, потому что в нем одном естественно заложены первичные понятия или идеи, представляющие собой как бы зародыши... постижимых для нас истин»<sup>9</sup>. Все отличие между этими двумя позициями заключается в конечном счете в том, что эмпиризм приписывает исходный импульс познавательного процесса самим объектам: «движение производит... движение» – Т. Гоббс, рационализм же – познающему разуму: «...в действительности ни одну вещь в ее сущности мы не воспринимаем при помощи наших чувств, а только посредством нашего разума, когда он вступает в действие (выд. мной – Е. Б.)»<sup>10</sup>. Понятно, что рационализм – просто в силу своей рефлексивной позиции – оказывается здесь более последовательным. Эмпиристское положение о существовании объектов,

<sup>8</sup> Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 310.

<sup>9</sup> Там же. С. 256–257.

<sup>10</sup> Там же. С. 254.

приводящих в движение чувства, само, в свою очередь, является порождением «вступившего в действие разума», не отдающего себе в этом отчета в рамках эмпиристской установки. Именно по этой причине позитивистские поиски «фундамента познания» изначально были обречены на то, чтобы обратиться к действию познающего субъекта, констатирующего некое состояние дел в «предложениях наблюдения»: «Общим для всех этих утверждений является то, что в них входят демонстративные термины, имеющие смысл прямого жеста, т. е. правила их употребления учитывают, что при построении предложений, в которых они встречаются, имеется некоторый опыт и внимание направлено на что-то наблюдаемое. То, что обозначают такие слова, как “здесь”, “теперь”, “это вот”, не может быть передано только с помощью общих определений в словах, должно быть их соединение с указаниями или жестами. “Это вот” имеет смысл только в связи с каким-то жестом. Следовательно, чтобы понять смысл такого предложения наблюдения, следует одновременно выполнить жест, нужно каким-то образом указать на реальность»<sup>11</sup>. Парадокс, таким образом, заключается в том, что реальность, призванная служить основой определения истинности для субъекта, сама, в свою очередь, впервые удостоверяется посредством указательного жеста того же субъекта. Круг замыкается, и декларируемое преодоление декартовского «когито» не удастся – по той простой причине, что в рамках данной онтологической установки это в принципе невозможно.

Этот замкнувшийся круг обнаруживает, однако, еще один важный момент: принципиальную непереваемость опыта в сферу «общего», его принадлежность уникальному событию. Указательный жест, сопровождающий «констатацию», оказывается здесь своего рода «верхушкой айсберга», венчающей реальное отношение «познающего» и «познаваемого», которое необходимо устанавливать снова и снова. Опыт, таким образом, оказывается – парадоксальным образом – всякий раз другим, будучи значимым только в контексте события рождения-осмысления мира. Тем самым опыт выступает в качестве, так сказать, конфигурации события, которая может воспроизводиться вариативным образом, сохраняя основные характеристики. Очевидно, что эта событийность опыта предполагает и отказ от фиксированных позиций субъекта и объекта, перемещение этих категорий в сферу условного. Позиции субъекта и объекта, а точнее – «познающего» и «познаваемого» – также приобретают определенность и содержательное наполнение только в контексте события, структурирующего мир тем или иным образом. Тем самым лишается смысла представление

<sup>11</sup> Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 48–49.

об иерархии различных видов опыта – вне зависимости от того, какому из этих видов отдается предпочтение в том или ином случае. Признание событийного характера опыта странным (вывернутым наизнанку) образом возвращает нас к установке, «работающей» в античной онтологии: «быть – значит быть Единым». Теперь, однако, это единство осмысливается как вариативное, т. е. единство в инаковости: «быть – значит быть (всегда) иным». Эта установка требует отказа от разграничения «чистого опыта» (как бы он ни понимался) и внеопытного знания – как некоей формы, «имеющей место» наряду с опытом. Именно эту невозможность отделить одно от другого и обнаруживает «феноменологический переворот», инициированный Гуссерлем. Смысл этого переворота – во всей его парадоксальности – точно формулирует Ж. Деррида: «Феноменология оказалась способной продвинуть формалистское требование к его крайнему пределу и критиковать весь предшествующий формализм только на основании постигающего бытия как самоприсутствия, только на основании трансцендентального опыта чистого сознания. Тогда, возможно, не существует никакого выбора между двумя линиями мышления, наша задача состоит, скорее, в том, чтобы подвергнуть сомнению кругообразность, которая бесконечно сводит одно к другому»<sup>12</sup>. Противопоставление эллиптического (сдвигающего) движения кругообразному как раз и представляет собой радикальное изменение онтологической установки, связанное с отказом от самой идеи онтологии как «учения о бытии» (предполагающего определенность, фиксированность опыта). Только в этом постоянном отказе и сохраняется возможность бытия и мышления, а, следовательно – обретения опыта. Фиксация последнего, таким образом, оказывается также фиксацией возможностей мира – бесконечно разнообразных, но при этом всегда нуждающихся в реализации, о-существлении. Последнее – тот самый эллиптический «сдвиг» – и есть то единственное, что никогда не может стать опытом, будучи (точнее, становясь) всегда новым.

## ЭМПИРИЗМ ПРОТИВ СЕНСУАЛИЗМА

*Д. В. Анкин*

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

*«Психее присущ самовозрастающий Логос»  
Гераклит*

Обычно понятие эмпиризма ассоциируется с сенсуалистической позицией. Для подобной ассоциации есть, конечно, свои

<sup>12</sup> Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 167.

основания, однако представляется, что это основания, главным образом исторические. В Новое время развитие теории познания, как убедительно показывает Ричард Рорти в своих работах<sup>13</sup>, развивалось вокруг идеи индивидуального разума в качестве субъекта познания. Именно индивидуальные чувственные и интеллектуальные способности считались основой человеческого опыта. Элементы социальности, коммуникации, если и присутствовали, то в весьма обобщенном и в весьма идеализированном виде, как, например, в понятиях «трансцендентальной субъективности», «идеи», «восприятия» и т. д.

В современной философии мы имеем ряд несенсуалистических толкований опыта, как в самой философии: прагматизм, критический рационализм, инструментализм и т. д., так и в цикле конкретных дисциплин, называемом когнитивными науками, связанных с развитием информатики, психологии, социологии, лингвистики. Указанные теоретические направления (как в философии, так и за ее пределами) хоть и не согласуются уже с сенсуалистическими трактовками опыта, но от эмпиризма ни в малейшей степени не отзываются.

Начнем с философии. В качестве примера собственно философской позиции указанного типа можно привести философию критического рационализма К. Поппера, Х. Альберта и их последователей. В критическом рационализме мы встречаем убедительную критику сенсуалистической позиции, исходящей из индивидуального чувственного опыта. В частности, К. Поппер в своей работе «Предположения и опровержения» стремится показать, что индивидуальный чувственный опыт имеет значительно меньшую ценность чем, например, традиция<sup>14</sup>.

Сказанное не означает, что Поппер допускает принятие традиции на основе одного лишь авторитета. Совсем наоборот, к традиции следует подходить не менее критически, чем к индивидуальному чувственному опыту: если мы стремимся к совершенствованию традиции, мы должны искоренять все, что этому совершенствованию мешает – должны преодолевать все сковывающие и мешающие жизни табу, все вводящие в заблуждение предрассудки и т. д. Если любим и желаем совершенствования, то неизбежно все мешающее и несовершенное критикуем.

Можно согласиться с Карлом Поппером, что из подобной критики традиции наука и зарождается, а вовсе не из «накопления наблюдений», столь излюбленного всеми сенсуалистами. Наука есть

<sup>13</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. ; науч. ред. В. В. Целищев. Новосибирск, 1997.

<sup>14</sup> Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / пер. с англ. М., 2004.

критическое отношение к традиции, и это главным образом отличает ее от мифа. В подтверждение мысли Поппера, вспомним слова Гераклита Эфесского: «Гомера следовало бы пороть кнутом». Не из жестокости такое сказано, а для символического выражения мысли о необходимости правильного, совершенного, соответствующего действительности толкования богов. Похоже, что из возделанного Гераклитовым Кнутом мифа наука и родилась.

Вслед за К. Поппером, Ханс Алберт критикует идею «источников» достоверности наших знаний вообще, и чувственных источников в частности. Х. Альберт убедительно демонстрирует неприемлемость классической дихотомии эмпиризм/рационализм, однако и его замена данной дихотомии на дихотомию сенсуализм/интеллектуализм также не представляется вполне удовлетворительной. Действительно, термин «интеллект» отличается от термина «рацио» лишь своей «национальной принадлежностью» (первый – латинский, второй – греческий), а для теории, согласитесь, это (национальные, половые, возрастные и прочие признаки) не слишком серьезное отличие. С критикой Ханса Альберта также нельзя не согласиться – рационализм несколько не «разумней», чем эмпиризм, и термин «рацио» надо бы – для честности – убрать, или, хотя бы, сильно ограничить, прочно привязав его к «порочной», отвергаемой критическими рационалистами идее «источников». Действительно, термин «рационализм» слишком многозначен – можно вспомнить еще этический рационализм, рациональность действия (поступка) и т. д.

Каковы же аргументы противоположной стороны? Развивая сенсуалистические идеи Дж. Локка, Дж. Беркли аргументирует фундаментальный характер чувственного восприятия через идею специфического характера данных того или иного органа чувств. Согласно Беркли, слышать можно лишь звук, поскольку слушать какими-либо иными органами чувственного восприятия, кроме органов слуха, мы не можем, постольку мы не можем сказать, что звук это некие «волны», ведь для восприятия волн нужны уже какие-то иные органы чувств (например, зрение, или осязание). Говорить, что «я услышал волну» вроде бы не совсем даже корректно.

Однако Беркли ошибался. Против сенсуалистического понимания опыта говорит современная когнитивная наука. Это касается, прежде всего, трактовки чувственного восприятия на уровне наших ощущений. В сенсуализме ощущение полагалось в качестве чего-то определяемого устройством чувственных органов человека, современные же исследования говорят иное. Оказывается, в мозгу нет никаких чувственных образов, специфических для того или иного телесного органа человека. Так, например, человек может прекрасно смотреть не только глазами, но и языком, если на язык подавать

с наблюдающей камеры кодируемые сигналы. Слепой человек сумел совершить с подобной – смотрящей его языком – камерой восхождение на Эверест. Уши, глаза, руки для мозга ничего не значат, одна из признанных современных теорий (создатель – Вернон Манунгстрал, 1979)<sup>15</sup> утверждает, что все поступающие в мозг сигналы (совершенно неважно – от какого телесного органа) обрабатываются головным мозгом по одному и тому же алгоритму. Эта теория успешно объясняет отсутствие какой-либо пространственной локализации сигналов от специфических органов чувств. Так что слушать можно даже щупальцами, если, конечно, таковые у человека по той или иной причине появятся.

Итак, существует достаточно аргументов против того, чтобы считать сенсуализм удовлетворительной трактовкой опыта. С другой стороны, существует также достаточно аргументов, чтобы придерживаться эмпиризма в эпистемологии (как мы это видим на примере когнитивной науки и философии критического рационализма). Следует ли отсюда, что мы должны принять антииндуктивистскую позицию, характерную для критического рационализма? Следует ли, что мы обязаны считать гипотетико-дедуктивный метод единственным эффективным методом научного познания? Мне представляется, что подобные выводы не обязательны.

Карл Поппер полагал, что ему удалось сформулировать аргументы, опровергающие возможность индукции, он считал индукцию в области эмпирических наук не более чем иллюзией. Мы намерены показать, что: 1) не все аргументы Карла Поппера против индукции являются корректными; 2) метод «проб и ошибок», как эволюционистская вариация гипотетико-дедуктивного метода не является единственной возможностью человеческого познания.

Рассмотрим наш первый тезис.

Против индукции Поппер выдвигает три типа аргументов: а) психологические; в) исторические; с) логические. Не отрицая возможную силу первых двух типов аргументации, следует все же признать, что они не могут выступать в качестве оснований дедуктивного опровержения возможности индукции. Поэтому мы сосредоточим внимание на последнем типе аргументов (на логических аргументах) Карла Поппера против индукции, как они представлены в работе «Предположения и опровержения»<sup>16</sup>.

Поппер отталкивается от тезиса Д. Юма о логической невозможности противоречия между будущим опытом и прошлым опытом. Но тогда логически невозможно, чтобы будущий опыт противоречил прошлому опыту плюс то, что из прошлого опыта логически

<sup>15</sup> См., например, книгу: Хокинс Дж., Блейкли С. Об интеллекте. М., 2007.

<sup>16</sup> Поппер К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / пер. с англ. М., 2004. С. 318–319.



выводимо (это теорема логики). Отсюда следует, что если законы Ньютона из опыта логически выводимы, то никакое будущее событие им противоречить не может. Однако в подобном случае невозможны никакие предсказания на основе законов Ньютона, ведь любое будущее событие в равной степени оказывается логически возможным. Например, с логической точки зрения одинаково возможно и то, что завтра будет солнечное затмение и то, что завтра не будет солнечного затмения. Выходит, что Ньютон допускал не просто ошибку – историческую, психологическую (как вполне могло бы быть), но допускал логическую ошибку, утверждая, что получил свои законы на основе опыта.

Я полагаю, что вполне правдоподобно (исторически, психологически), что Ньютон ошибался, но я также полагаю, что принцип индукции может и не заключать в себе ошибки логической (а может, конечно, и заключать таковую), т. е. я полагаю, что третий аргумент К. Поппера ошибочен, что Поппер не доказал логическую невозможность индукции (пусть даже она логически невозможна на самом деле).

Для доказательства сказанного, советую обратить более пристальное внимание на используемое в аргументации К. Поппера понятие логической возможности. Мне представляется, что для того, чтобы логический аргумент К. Поппера имел свою силу, возможность (или невозможность) должна быть не только логической, но и физической. Неформально проиллюстрировать идею можно, например, так: логически возможно, чтобы в следующую секунду Вы, уважаемый читатель, оказались в иной галактике, а еще через секунду вернулись обратно. Нас не должно волновать, что известные нам законы физики запрещают такое, ибо логически возможно, что физика не стоит на месте, а значит, может и открыть некие фундаментальные законы, допускающие такое перемещение. Поэтому то, что невозможно физически, в свете наших нынешних физических знаний, вполне может быть возможным логически (если физические знания существенным образом изменяться).

Поэтому, если всякое физическое событие будущего является логически возможным, то отсюда еще не следует, что всякое физическое событие будущего допускается законами физики (и законами Ньютона, в частности), как то пытается вывести К. Поппер в собственном аргументе. Если мы желаем изучать область физически возможного, нам необходимо выходить за рамки чисто логической возможности, необходимо переходить от априорно (=логически) возможного к той или иной форме возможного на некоторых реальных основаниях (т. е., в конце концов, на тех же опытных основаниях). Чего К. Поппер в собственном аргументе не делает.

Аналогичным образом дело обстоит с обратным отношением между вероятностью и мерой информационного содержания теоретических положений, в смысле «ценности их неожиданности», которое оказывается справедливым лишь в области априорной вероятности<sup>17</sup>.

Теперь рассмотрим наш второй тезис.

«Пробы», которые осуществляет познающий разум, не являются совершенно случайными и произвольными. Мы уже видели – на примере результатов когнитивных наук, – что познают вовсе не телесные органы человека, получающие ощущения (ощущающие органы могли бы быть и совершенно иными, при тех же познавательных результатах), а именно разум. Это позволяет предполагать, что в рамках индуктивного обоснования работает что-то вроде принципов абдукции Ч. С. Пирса. Мы умеем как-то отбирать наиболее интересные гипотезы, а не просто механически перебираем все имеющиеся, все логически возможные объяснения.

Разум более свободен от органов человеческого чувственного восприятия, чем это представлялось даже Канту. У Канта сохраняются антропологические детерминации познания в идеализированной форме его трансцендентализма, согласно которым существует жесткая зависимость результатов человеческого познания от устройства «органов» человеческого познания (чувств и интеллекта). На основании постулирования границ у человеческих познавательных способностей, Кант утверждает наличие «границ познания». Границы разума – понимаемого в широком смысле, включая чувственность – детерминируют границы познания.

Антропологические границы не детерминируют познавательные границы, границы опыта не определяют границы познания. Теоретическим основанием данного тезиса может быть многофакторность процесса человеческого познания. Помимо столь внимательно изучаемого в классической философии Разума, большое значение имеет социальная организация познания, средства коммуникации и технические средства. Поэтому даже если и существует зависимость нашего познания от нашей телесной конституции, от антропологических факторов (хотя бы в области устройства головного мозга), эта зависимость не является линейной, а это значит, что мы не имеем оснований утверждать, что границы телесной организации однозначным образом детерминируют границы познания. Сказанное не отменяет того, что позиция Канта представляется наиболее корректной и наи-

---

<sup>17</sup> См.: Хингика Я. О подходящих (попперовских) и неподходящих способах употребления понятия информации в эпистемологии // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук (Карл Поппер и его критики). М., 2006. С. 291–297.

более адекватной (из классических концепций) современным теориям.

Оказывается, что прямого сходства между тем, что познается и тем как оно представлено в мозгу не существует, к огорчению сторонников любой из версий пространственного изоморфизма между знанием и предметом знания. В силу сказанного, никакая из версий «теории отражения» не представляется адекватной.

Эмпиризм видится вполне корректной философской позицией. Знание должно как-то на опыт опираться, или, хотя бы, быть с ним в согласии. В частности, это прекрасно понимал Кант, проводивший разграничение между мышлением и познанием. Мышление по Канту становится познанием только в случае его опоры на опыт, хотя бы на «возможный опыт». Метафизики же прошлого пытались познавать, на опыт не опираясь, уподобляясь духовидцам.

К сожалению, рационализм менее понятная позиция, к тому же изрядно запутанная многозначностью термина «рацио». Действительно, если мыслитель воздвигнет храм некоему Абсолютному Разуму и будет биться лбом о его ступени, полагая его Непогрешимым Источником Истины, то подобного мыслителя лучше изолировать, чтобы о нем заботиться со всем подобающим уважением к его непостижимому предмету поклонения... Как-то и предлагал И. Кант в отношении духовидцев собственной эпохи.

Классические границы опыта пересматриваются на рубеже XIX–XX вв. основоположником аналитической философии языка Г. Фреге. Что казалось мыслью и относилось к области субъективного у Декарта – представление, переживание и т. д. – перестает быть мыслью у Фреге. Границы объективного и субъективного становятся иными, более точными и более строгими, чем у Декарта (я полагаю, что всякое существенное достижение в области эпистемологии связано с уточнением границ между объективным и субъективным).

Ни внешнее чувственное восприятие, ни внутренний опыт (как бы таковой ни понимался) не способны постигнуть мысль, не способны сказать нам – что бы то ни было – о структуре, или о истинности мысли. Мысль в опыте не постижима, опыт неизбежно, как то было известно уже Аристотелю, субъективен. Из непостижимости мысли в любом из типов человеческого опыта (внутреннего и внешнего) происходит и лингвистический поворот в философии. Смысл этого поворота не в интересе к языку и не в новых методах его исследования, а в том, что только анализ языковой формы есть анализ самой мысли, а все что нам в нашем «внутреннем опыте» нам представляется – не более чем иллюзия ее исследования. При этом языковая форма часто несовершенна и неадекватна выражаемой мысли («учится мысли у языка – все

равно, что учиться мысли у малого ребенка»). Однако ничего иного и лучшего, чем языковое воплощение мысли, у нас просто нет, нет никаких ее «осознаваний» или, наоборот, ее неосознаваемых («бессознательных») воплощений, за исключением логических и лингвистических форм.

Всякий человек считает, что его психические содержания индивидуальны и особенны. Фреге же показывает, что у нас нет, и не может быть оснований ни считать их сходными (с чем каждый радостно согласится), ни считать их отличными от субъективных содержаний других индивидов (а вот это – не очень приятный для нашего самомнения парадокс!). Содержания сознания можно отличить лишь внутри некоторого сознания, в силу их субъективности и онтологической зависимости от носителя данных содержаний. Но никакого общего сознания, охватывающего содержания каких-либо двух различных индивидов не существует и не может существовать. Поэтому мы не только не имеем оснований для утверждений о сходстве психических состояний индивидов, но не можем иметь никаких оснований и для утверждений об их различии.

Мысль не принадлежит психике так же, как ручка не принадлежит руке, которая эту ручку держит. Сознание субъективно и непостижимо, а мысль объективна и постижима через анализ языка. Если бы мысль психике принадлежала – это бы уничтожило всякую науку, ибо наука, не стремящаяся к объективности, Фреге несколько не интересовала (как и большинство из нас, уважаемый читатель). Мысль не может принадлежать области психического в силу субъективности психического и, наоборот, объективности истинностного значения, неизбежно всякую мысль сопровождающего (пусть и не в качестве свойства этой мысли, как в классических концепциях истины – Фреге был метафизиком, если даже не платоником, в отношении бытия истинностных значений). Так происходит выделение мысли из сознания, завершающее классическую философию сознания, и знаменующее переход эпистемологии на основания философии языка (о чем ярко пишет в своих трудах Р. Рорти).

Признание объективно-идеального, «третьего мира» несколько не мешает развитию современного эмпиризма, чуждого сенсуалистическим основаниям классической философии, что мы видели на примере критического рационализма. Если же взять современные версии номинализма (которых мы в статье не касались), то иногда связь с классическими представлениями можно обнаружить, а иногда нет. Связь с классическим сенсуализмом сохраняется в феноменалистических программах исследования языка науки Венской школы, однако уже в прагматистских версиях феноменализма от нее мало что остается – что мы имеем, например, в номи-

нализме Н. Гудмена. Менее выражена связь с классическим сенсуализмом в физикалистских версиях анализа, особенно тяготеющих к холизму (У. Куайн), в которых данная связь иногда совершенно обрывается (Д. Дэвидсон).

## **ПРЕДЕЛ ОПЫТА**

**Д. В. Котелевский**

*кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Очевидно, что понятие «опыт» относится к числу ключевых понятий как классической, так и современной философии. Значимость осмысления данного понятия в том, что в настоящее время, как в целом в европейской мысли, так и в частности в новоевропейской науке происходят парадигмальные изменения, которые заставляют переосмыслить все проблемное поле классической мысли и классической науки. В частности переосмысляются такие понятия как «объективность», «научность». На смену классическому типу мышления и классической науке приходят новые формы. Вместе с переосмыслением проблемного поля философии переопределяются и те понятия, которые были очевидными и не-проблематизируемыми в классической философии. К числу таких понятий, которые требуют переосмысления, относится и понятие «опыта». Какой же смысл данное понятие имело в классической новоевропейской философии и науке, какой смысл оно имеет в настоящее время и каковы перспективы его существования в будущем?

Обратимся к истории вопроса. В новоевропейской мысли данное понятие формируется в результате развития классической гносеологии и ее проблематики. Основной проблемой классической гносеологии является поиск достоверных оснований познания. Поиск таких достоверных оснований познания приводит к возникновению двух основных направлений классической новоевропейской мысли – эмпиризма и рационализма. Эмпиризм собственно и закладывает основания понимания опыта как центральной категории, обосновывающей достоверность познания как такового как в рамках эмпиризма, так и во всей последующей классической философии и науке. С точки зрения эмпиризма опыт или точнее его воспроизводимость позволяет зафиксировать объективные структуры бытия. Вернее в опыте объективные закономерности бытия как раз проявляются и фиксируются в виде познаваемых законов. Другой вариант поиска достоверных оснований познания

осуществляет рационализм. Рационалисты полагают, что можно не выходя за пределы разума обнаружить таковые. В качестве таковых они признают идеи полностью самоочевидные и простые, существующие одинаковым образом во всех субъектах. Следует отметить, что рационалистам в результате удалось избежать проблем связанных с разной физиологической организацией субъекта. Несмотря на то, что люди устроены по-разному, имеют разное строение тел, познают они мир одинаково именно потому, что идеи как врожденные идеи одинаковым образом присутствуют в сознании всех субъектов. Таким образом, рационалистам вроде бы удавалось решить проблему нахождения единых оснований познания и объяснения сходных форм знания в сознании разных субъектов и в тоже время создать для себя еще одну неразрешимую философскую проблему – кто же вложил в сознание субъектов эти врожденные идеи?

Очевидно, что и эмпиризм и рационализм обладают как некоторыми собственными, так и некоторыми общими недостатками, к которым мы еще обратимся. Так, например, при всей логичности своих рассуждений эмпиризм заключает в себе ряд внутренних парадоксов. В частности, последовательному эмпиристу следовало бы признать, что физиологические особенности каждого субъекта уникальны и потому представление о мире и, следовательно, представление о законах этого мира у разных субъектов различно. Естественно, что эмпиризм избегает подобного утверждения. Очевидно для эмпиризма, что познание, таким образом, отнюдь не сводимо к уникальным особенностям познающего субъекта. С точки зрения эмпириста существует нечто более объективное, чем эта уникальность познающего субъекта, а значит и познание зависит не только от субъекта познания, что логично было бы заключить. По мнению представителей эмпиризма существует объективные характеристики бытия, которые проявляются в конкретном процессе познания, проявляются, в том числе, в объективных характеристиках данного процесса. Эмпиризм в результате исходит из того, что объективные характеристики бытия проявляются в объективных характеристиках процесса познания, тем самым объективность процесса познания основывается на признании объективности самого бытия, устроенного закономерно. Такой вывод, конечно, отнюдь не бесспорен и может быть подвергнут критике. По сути, в конечном итоге эмпиризм не просто соотносит объективность бытийственных и познавательных процессов, но вынужден их в какой-то степени отождествить. То, что имеет место как законы познания или как законы, раскрываемые в процессе познания, признается как проекция объективных законов мира и мир тем самым оказывается в какой-то степени интеллигибельным. Срабатывает принцип

проецирования – мир, признаваемый изначально в качестве объективно закономерного, оказывается наделен смыслом и сознание вынуждено объективность смысла полагать во вне себя, в мир.

С другой стороны рационализм также не лишен противоречий. Во-первых, рационалисты так и не смогли содержательно определить те идеи, которые они полагали в качестве врожденных, разные рационалисты предлагали разный список очевидных идей разума, но то, что казалось очевидным одним рационалистам, другим во все таковым не казалось. Во-вторых, для рационалистов невозможно без противоречий оказалось определить характер предметов мира. Либо данные предметы находятся в границах разума, либо за его пределами. В наиболее явной форме данный парадокс проявил себя как парадокс «вещей самих по себе» кантовской философии.

Собственно говоря, недостатки и парадоксы эмпиризма и рационализма множественны и проистекают они в своем большинстве из субъект-объектной модели познания. Сама субъект-объектная модель познания имеет внутренние противоречия и данные противоречия проявляются, в том числе, и как противоречия в попытке осмысления природы опыта. Опыт, казалось бы, нужно мыслить как нечто находящееся за пределами разума, как полагает эмпиризм, но с другой стороны опыт должен неизбежно включать в себя и опыт собственной телесности и опыт собственной мысли, поскольку она тоже часть мира. В результате опыт из внешнего превращается во внутренний. С другой стороны невозможна и попытка свести все только к внутреннему опыту разума, опыт никогда не может быть ограничен только разумом, так как сам разум вынужден признать наличие внешнего по отношению к себе, что только и сделает возможным возвращение к себе и обнаружение собственных оснований. Опять-таки данная логика была реализована в кантовской философии. Тем самым мы видим, что и эмпиризм, и рационализм заключают в себе внутренние противоречия в попытке определить природу опыта и для преодоления данных противоречий нужно выйти за пределы логики субъект-объектной модели познания. Чем же становится опыт в тот момент, когда мы отказываемся от субъект-объектной конструкции?

По всей видимости опыт за пределами своей принадлежности к сфере субъективного или объективного становится принципом удостоверения знания, построенном либо на повторении, либо на удвоении самоочевидного. Опыт в первую очередь надежен и выступает в качестве основания любого знания потому, что он повторим, воспроизводим – таким образом рассуждает эмпирист. Избавившись от всех прочих значений опыта, мы в результате имеем принцип повторимости и воспроизводимости как принцип удостоверения знания в новоевропейской науке. Повторимость в Новое

время становится практически синонимом достоверности знания. Собственно говоря, аналогичная логика срабатывала и в рамках рационалистической схемы рассуждений. Здесь достоверность знания также понимается как его воспроизводство. В отличие от эмпиризма принцип воспроизводства здесь представлен не как повторимость опыта во времени, его тождественность в разное время, а как повторимость и самоотождественность той или иной идеи в человеческом уме. В этом акте повторения мысль с одной стороны фиксирует простоту и очевидность той или иной идеи, а с другой стороны ее самоотождество в актах представления, то есть опять-таки воспроизводимость, но только в рамках человеческого ума. По своей сути субъект-объектная модель познания представляет собой представление себе своего представления. В акте воспроизводства представления субъект удостоверяет себя как знание, что достаточно ясно показано М. Хайдеггером в его «Европейском нигилизме», вернее в той части работы, что посвящена субъекту Нового времени<sup>18</sup>. Для такого субъекта в общем безразлично как удостоверить себя или знание, с которым субъект идентифицирует себя – обращаясь к предметам внешнего мира или к внутренним структурам представления. Если быть точным, то в акте репрезентации достоверность всякой границы внешнего и внутреннего исчезает. Так, положим, познание внутренних структур знания субъекта также требует определенного опыта и потому данный «внутренний» опыт может рассматриваться как имеющий объективную форму, а значит объективно внешний, в смысле отсутствия предзаданности результатов данного опыта.

Некоторым развитием данных представлений является идея «внутреннего опыта», которая в той или иной мере присутствует в мысли разных представителей классической и неклассической философии, здесь уместно упомянуть имена С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Ж. Батая. Основной мотив в переосмыслении опыта заключается в том, что опыт несводим к мысли. Воля, чувственность рассматриваются в качестве таких же оснований и результатов опыта, как и мысль с ее формулировками. Оставив в стороне данный момент в понимании опыта, хотелось бы обратить внимание на вопрос о соотношении опыта и временности.

Именно вопрос о временной структуре опыта является на наш взгляд принципиальным. Для прояснения данного момента целесообразно обратиться идеям Х.–Г. Гадамера и его интерпретации идей Г. Гегеля. Вполне справедливо Гадамер указывает на то, что для того, чтобы опыт имел значение, он должен быть поставлен на определенное место. Это достигается за счет соотносительности опыта и тех или иных представлений. Иначе говоря, опыт либо подтверж-

<sup>18</sup> См.: Хайдеггер М. Ницше. СПб., 2007. Т. 2. Гл. 5.



дает, либо опровергает какие-либо идеи, и тем самым оказывается позитивным или негативным опытом. Эта соотнесенность опыта и представления, опыта и наших ожиданий, субъективного и объективного в опыте Гадамером характеризуется как диалектический опыт. В понятии диалектического опыта также соединяется всеобщее и конкретное, в том виде, как это понимается Гегелем. Осуществляя тот или иной опыт, субъект по мнению Гегеля всегда превосходит или стремится превзойти конкретность опыта и приходит через опыт ко всеобщему знанию. Само же всеобщее знание оказывается у Гегеля внеисторичным, вневременным. А значит опыт – условие достижения абсолютного объективного знания. Нужно заметить, что подобные моменты понимания опыта до сих пор характеризуют способ понимания опыта, задавая способ толкования опыта через соотнесения с осью конкретное-всеобщее. Гадамер здесь замечает: «По Гегелю, впрочем, необходимо, чтобы путь опыта, совершаемого сознанием, привел к такому знанию-себя, которое уже вообще не имеет вне себя ничего другого, чуждого»<sup>19</sup>. Впрочем Гадамер отнюдь не сводит диалектический опыт Гегеля только к указанным моментам. Для Гадамера диалектический опыт – это в том числе, то, что раскрывает конечный опыт человеческого бытия, его погруженность в историю и временность. «Опыт означает здесь нечто такое, что относится к исторической сущности человека»<sup>20</sup>, – фиксирует этот момент Гадамер. А значит опыт в конечном итоге, это опыт человеческой конечности и опытный человек по Гадамеру – это тот, кто помнит об этой конечности. На наш взгляд это принципиальный момент. Новоевропейский способ толкования опыта сводил его к тождеству, к самоидентичности. В результате опыт – это, то, что преподносилось как вневременное по своей сути, опыт понимался как находящийся за пределами временного развертывания. Ведь опыт всегда тождествен себе, подлинный опыт не зависит от времени, а значит естественно полагать, что он равен себе. Это равенство понималось и как равенство конкретных опытов и как равенство всеобщего знания, которое в конечном итоге находит подлинные формы опыта. Данная форма размышлений неизбежно приводила к тому, что допускалась возможность создания какой-то концепции опыта. Но в том-то и дело, что подобный способ понимания опыта имеет централизованный характер, такой взгляд на опыт замыкает различие в рамках тождества и собственно вполне логично, что сам опыт становится некоей тождественностью понятийной, либо тождеством опыта сведенного к одной единственной подлинной форме опыта. Естественно, что Гадамер стремится извлечь опыт

<sup>19</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 418.

<sup>20</sup> Там же. С. 419.

от возможностей подобного толкования. Если мы признаем, что опыт – это всегда опыт нашей конечности, то вполне логично признать, что конечны как наши конкретные опыты, которые мы совершаем, так и конечны наши представления, которые мы удостоверяем с помощью тех или иных опытов. В гадамеровской терминологии наши наброски, которые мы совершаем по отношению к тем или иным сферам реальности сами имеют конкретный характер и в тоже время проверяются конкретным опытом. Если рассматривать ситуацию под таким углом зрения, то опять-таки вполне логично заключить, что всякого рода иерархические построения на предмет отнесения опыта к сфере конкретного, а мысли к сфере всеобщего разваливаются. И то, и другое – это сфера конкретного, конкретного нетождества форм опыта и представлений. А значит опыт – это, по крайней мере, область отнесения одного конкретного к иному конкретному. Причем в этом соотношении к другому опыт лишает себя тождественности в смысле возможности заключения себя во всеобщее, тем самым опыт демонстрирует свою принципиальную открытость, что, вполне логично, иначе опыт собственно никогда и не был бы опытом. Мысль Гадамер, таким образом, можно перефразировать следующим образом, опыт – это всегда опыт другой конечности. Опыт – это предел конечности, опыт всегда на пределе и предел опыта – это всегда опыт. Подобный опыт конечности как справедливо указывает Е. В. Бакеева<sup>21</sup>, исключает возможность построения какой-либо иерархии опыта, все виды опыта оказываются значимы, все оказываются в той или иной степени связаны между собой.

Как пример разрушения иерархичности в понимании опыта и его форм можно привести в пример размышления Л. Витгенштейна, сформулированные им в работе «О достоверности». В этой работе Витгенштейн по сути размышляет о двух конечностях человеческого бытия, о конечности языка и конечности нашего чувственного опыта, а также соотносит эти две конечности между собой. В результате вполне уместно для Витгенштейна возникает вопрос – «каким образом можно говорить о чувственном опыте?» и вытекающие отсюда вопросы – как правильно говорить о чувственном опыте, какие выражение о нем имеют смысл, а какие лишены смысла? Вполне логично он указывает, что некоторые высказывания, которые многие, как например Мур, считали осмысленными, являются бессмысленными, они ничего не значат. Так, положим высказывание «Вот – рука» бессмысленно, так как оно не в состоянии что-либо добавить к уже существующему знанию, потому в отношении данного высказывания бессмысленно задаваться вопросами о его значении. Если возникает сомнение

<sup>21</sup> См.: ст. Бакеевой Е. В. в данном сборнике.

в том, что это рука, то необходимо выйти за пределы языковой игры и обратиться действительно опыту. Если кто-то сомневается в этом, говорит Витгенштейн, то можно предложить другому человеку подойти поближе, присмотреться лучше и так далее. При всей логичности размышлений Витгенштейна, возникает вопрос о том, действительно ли за пределами языковой игры что-то есть? Собственно говоря, данные проблемы возникают именно в силу того, размышления о двух формах конечности, конечности языковой игры и конечности чувственного опыта в конечном итоге у Витгенштейна сплетаются. Так продолжая размышления Витгенштейна вполне логично ведь предположить, что в определенный момент мы сталкиваемся не с пределами языковой игры, заставляющими обратиться нас к чувственной реальности, а с пределами языковой игры, где сам язык демонстрирует свои пределы. Язык наталкивается на собственные пределы, пределы собственной конструкции и указывает на некий предел, который вовсе не обязательно является внешним, он может быть понят как предел сконструированный изнутри, возникший изнутри некоторой логики. Тогда «вот рука» это и есть предел языковой игры, данный нам то ли чувстве языка, то ли в опыте чувственности. Конечно, такой предел одновременно и внутренний, и внешний и в этом и состоит логика предела. Любая конечность всегда ведет себя таким образом, что с одной стороны она указывает на другую конечность, а с другой демонстрирует сводимость к единичности. Потому конечность всегда одновременно множественна и единична, как и опыт.

Применяя данные идеи к описанию человеческого бытия и опыту телесности, можно сформулировать следующую парадоксальную идею. Человеческое бытие – это опыт конечности постольку, поскольку человеческое тело всегда сталкивается с собственными пределами. В результате опыт можно интерпретировать не как столкновение с чем-то внешним по отношению к человеческому телу, а как его столкновение с самим собой. Здесь логика оказывается аналогична витгенштейновскому случаю, где язык обнаруживает не нечто находящееся за его пределами, а наоборот, язык обнаруживает пределы собственной логики, собственных правил игры, выходя к которым он вынужден признать наличие внутреннего-внешнего предела. Аналогично с телесностью. Возможно первичный опыт конечности нашего тела – это опыт соприкосновения с собой, столкновения с собственными границами. Раз телесный опыт – это опыт столкновения тела с собственными пределами, то тогда и тело, телесность может быть рассмотрена как существующая в единичной форме. Весь мир тогда – это одно наше тело, продолженное, экстерриоризованное и умноженное. Прикасаясь к чему либо, мы прикасаемся к себе, обнаруживаем собственные

границы. Разумеется, это всего лишь одна сторона описания, одна сторона предела. Сам предел всегда неустойчив, неустойчив потому, что всегда смещается, а во-вторых, потому, что никогда не может быть определен как единичный или множественный.

Потому нельзя сказать, что тело существует как единственное, оно всегда сталкивается с иным телом, где это иное может быть тем же или другим телом. Опыт имеет ту же структуру – в опыте мы сталкиваемся с пределами собственного опыта, но сама «собственность» опыта под сомнением, вполне возможно что это опыт иного

Значит сам опыт неустойчив, что вполне соответствует логике дополнения. Лишь тот предел, что сам по себе неустойчив, в какой-то момент развития европейской мысли мог выступить в качестве предела достоверности.

## **КОНЦЕПЦИЯ ОПЫТА В ИНСТРУМЕНТАЛИЗМЕ ДЖОНА ДЬЮИ**

**О. Н. Томюк**

*старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания  
Уральского федерального университета имени первого  
Президента России Б. Н. Ельцина*

Джон Дьюи (1859–1952), американский философ, психолог, педагог, представитель философии прагматизма. Внеся в прагматизм психологический и логический аспекты, он обосновал новое философское направление – инструментализм, или «гуманистический натурализм»: истинность идеи должна измеряться ее эффективным воздействием на практику, а сами идеи суть инструменты решения индивидуальных и социальных проблем.

В феврале–марте 1919 г. Дж. Дьюи был приглашен для чтения лекций в Японском Императорском университете (г. Токио), где попробовал проанализировать реконструкцию идей и способов мышления, происходящую в философии. Почитанные лекции были положены Дж. Дьюи в основу работы «Реконструкция в философии» (1920). Философская реконструкция призвана определить «условия, при которых запасы прошлого опыта и изобретательный практический интеллект, устремленный в будущее, могут эффективно взаимодействовать друг с другом»<sup>22</sup>. Концепция опыта изложена в таких трудах философа, как «Человеческая природа и поведение» (1922), «Опыт и природа» (1925), «Исследования по логической теории» (1903), «Как мы мыслим» (1916).

<sup>22</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии / пер. с англ. М. Занадворов (введ., гл. 3–8); М. Шиков (гл. 1–2). М.: Логос, 2001. С. 94.

Проблема опыта во все времена была в сфере внимания философии. В работе «Реконструкция в философии», особенно в главе IV «Изменившиеся концепции опыта и разума», философ по существу излагает свою концепцию опыта<sup>23</sup>. Дж. Дьюи четко очертил круг вопросов, ответы на которые он и хотел получить в результате исследования феномена «опыт»: «Что такое опыт и что такое Разум, Сознание? Какова сфера и пределы опыта? Насколько надежной основой веры и уверенным советчиком в поведении? Можем ли мы уповать на опыт в науке и поведении? Или же оно – зыбкое болото, как только мы выходим за пределы немногих низких материальных вопросов? Является ли он настолько колеблющимся, ускользающим и поверхностным, что вместо того, чтобы двигаться уверенным шагом и надежными путями к плодотворным полям, он уводит в сторону, предает и подавляет? Требуется ли еще выходящий за пределы опыта и возвышающийся над ним Разум для того, чтобы обеспечить науку и поведение надежными принципами?... Должен ли человек выходить за пределы опыта с помощью какого-то своеобразного органа, который приводит его к сверхэмпирическому? Потерпев в этом неудачу, должен ли он испытывать скепсис разочарование? Обладает ли человеческий опыт в том, что касается его целей и методов руководства, самостоятельной ценностью? Может ли он самостоятельно придерживаться какой-либо устойчивой линии поведения или нуждается в поддержке извне?»<sup>24</sup>.

Дж. Дьюи анализирует различные подходы к пониманию опыта, его значение в развитии и жизни человека. Так, в традиционной философии, считает Дж. Дьюи, опыт – это то, что «никогда не выходит за пределы конкретного, случайного и вероятного. Только сила, превосходящая в своем источнике и содержании любой мыслимый опыт, может достичь всеобщей, необходимой и определенной власти и направления»<sup>25</sup>. Представители эмпиризма, разделяя в основном данную позицию, рассматривали опыт как нечто, с помощью чего человек должен «стремиться ввысь», извлекая из опыта максимум возможного.

Взгляд Платона и Аристотеля на опыт, по мнению Дж. Дьюи, – это взгляд на реальный опыт (в психологии такой подход известен как познавательный метод проб и ошибок). Усилия, воздействия, переживания человека представляли собой обособленные, разрозненные случаи, которые накапливаются в памяти, образуют поведенческую привычку, что способствует формированию знания, обобщенной картины чего-либо. В свою очередь знание влияет на упорядоченность поведения, способ действия, каждый элемент

<sup>23</sup> Там же. С. 94.

<sup>24</sup> Там же. С. 79.

<sup>25</sup> Там же. С. 79.

которого носит общий характер. В результате развиваются навыки, которые позволяют случай рассматривать не обособленно и изолированно, а как элемент рода, для которого требуется и «действие определенного рода». «Встречаясь со множеством конкретных болезней, врач учится классифицировать некоторые из них как расстройство желудка и учится также рассматривать различные случаи этого класса с общей точки зрения. Он формирует правило рекомендации определенной диеты и предписывает определенное лекарство. Все это образует то, что мы называем опытом. Он воплощается, как показывает этот пример, в определенном общем взгляде и определенной организованной привычке действовать», – пишет Дж. Дьюи, анализируя концепцию опыта древнегреческих философов<sup>26</sup>.

Дж. Дьюи также обращает внимание на весьма существенное замечание Аристотеля, который подчеркивал, что обобщенность и организованность имеют силу в большинстве случаев, но их сила не является универсальной и необходимой (например, врач не застрахован от совершения ошибки, ибо практика богата бесчисленным разнообразием случаев).

Философ анализирует понимание опыта у И. Канта и в английском эмпиризме, выявляя различие в подходах, – это «разложение опыта на атомарные элементы, которые не в силах поддержать устойчивую организацию» в английском эмпиризме, и «помещение всего опыта в клетку фиксированных категорий необходимых понятий» в рационализме И. Канта<sup>27</sup>.

Подобные утверждения, подчеркивает Дж. Дьюи, безусловно, не являются случайными, они есть «логические последствия традиционной оппозиции Чувства и Мышления, Опыта и Разума»<sup>28</sup>. По мнению философа, нельзя следовать ни за одной из этих теорий, ибо можно прийти в замешательство, испытать трудности, вместо того, чтобы получить необходимое руководство в науке и нравственной жизни.

Опыт, неоднократно подчеркивает Дж. Дьюи, достоин того, чтобы заявлять о нем как о «руководящей силе в науке и моральной жизни» (этого нет ни в традиционной философии, ни в эмпиризме). Философ обращает внимание на то, что назрела необходимость в иной концепции опыта, что опыт нуждается в реконструкции, в совершенствовании во всех сферах жизни и деятельности: «качество опыта, каким оно может теперь переживаться, претерпело огромное социальное и интел-

<sup>26</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии / пер. с англ. М. Занадворов (введ., гл. 3–8), М. Шиков (гл. 1–2). М.: Логос, 2001. С. 81.

<sup>27</sup> Там же. С. 93.

<sup>28</sup> Там же. С. 93.

лектуальное изменение по сравнению с опытом более ранних времен»<sup>29</sup>.

Дж. Дьюи считает, что появление новой концепции опыта обособлено:

- изменениями, которые произошли в реальной сущности опыта, его содержании и методах, – того опыта, который реально переживается;

- развитием психологии, основанной на достижениях биологии (где есть жизнь, там есть поведение и активность), позволившей «новую научную формулировку природы опыта»<sup>30</sup>.

Опыт как одно из основных понятий инструментализма Дж. Дьюи охватывает все факторы человеческой жизни и деятельности, включая и взаимоотношения человека с природой и самую природу: все есть опыт и опыт есть все. Доказательством могут служить следующие характеристики опыта:

- «Опыт включает сновидения, нездоровье, болезнь, смерть, труд, войну, смятение, двусмысленность, ложь и заблуждение, он включает трансцендентные системы, равно как и эмпирические; магию и суеверия так же, как и науку»<sup>31</sup>.

- «Ценность понятия опыта для философской рефлексии состоит в том, что оно обозначает как поле, солнце, облака и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт обозначает все, что переживается в опыте, деятельность и судьбу человека»<sup>32</sup>.

У Дж. Дьюи сущность опыта состоит в том, что «в нем своеобразно сочетаются активный и стандартный компоненты. Активность выражается в том, что опыт есть совершение попытки – смысл явственно звучащий в слове «эксперимент». Страдательная его сторона в том, что это – испытание, проживание. Приобретая тот или иной опыт, мы как-то действуем на объект, а затем претерпеваем последствия своих действий. Мы что-то делаем с объектом, а он в ответ что-то делает с нами: такова специфика взаимодействия. Связь между этими двумя сторонами опыта и определяет его плодотворность и ценность»<sup>33</sup>.

Опыт понимается как приспособление к среде, но при этом организм не ждет «пассивно и инертно чего-либо, чтобы получить для себя впечатления извне», а «воздействует в согласии

<sup>29</sup> Там же. С. 81.

<sup>30</sup> Там же. С. 83.

<sup>31</sup> Dewey J. Experience and Nature. Chicago, 1925. P. 10.

<sup>32</sup> Там же. P. 28.

<sup>33</sup> Дьюи Дж. Демократия и образование / пер. с англ. Ю. И. Турчаниновой, Э. Н. Гусинского, Н. Н. Михайлова. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 133.

со своей собственной структурой, простой или сложной, на то, что его окружает. Вследствие этого производимые в окружающей среде изменения реагируют на организм и его деятельность. Живое существо испытывает последствия своего поведения и страдает от них. Эта тесная связь между действием и страданием или претерпеванием формирует то, что мы называем опытом. Нельзя назвать опытом несвязанное действие или несвязанное страдание»<sup>34</sup>. Новация Дж. Дьюи в понимании опыта заключается именно в том, что он указывает на активность субъекта в формировании опыта.

По убеждению Дьюи, «взаимодействие организма и окружающей среды, результат которого – некоторое приспособление, использование окружающей среды, – является главным фактом, базисной категорией»<sup>35</sup>. Знание при этом отодвигается на позиции производные, вторичные по своему происхождению, включается в процесс, которым поддерживается и изменяется жизнь, рассматривается им не как отражение или воспроизведение в мысли некоторой объективной реальности, но как умение действовать в той или иной ситуации. Познание трактуется Дьюи как сложная форма поведения, как средство борьбы за биологическое выживание (это характерно для бихевиоризма), при этом интеллект выступает главным орудием приспособления и выживания, должен быть направлен на преобразование действительности, указать более эффективные отношения, связать цели и средства.

Если у Джемса цель философии состоит в том, чтобы помочь человеку двигаться в потоке опыта к поставленным целям, то у Дьюи главная идея – это преобразование и реконструкция самого опыта. Отсюда и цель философии должна состоять «не в том, чтобы, правильно используя опыт, добиваться единичных целей, а в том, чтобы с помощью философии преобразовать сам опыт, систематически совершенствовать опыт во всех сферах человеческой жизни»<sup>36</sup>. Философия вслед за современной наукой должна стать операциональной и экспериментальной. Дж. Дьюи определяет три пути совершенствования опыта: социальная реконструкция (улучшение жизни людей) на основе метода, разработка и внедрение в производство новейших научных методов и технологий, совершенствование мышления (также на основе научного метода). Дьюи обращается к проблеме метода науки, поставленной еще Ч. Пирсом. Достигнутые успехи в области науки, техники и производства во многом обязаны применению научного метода, но в сфере социальной научный метод применения не получил. Возможно,

<sup>34</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии / пер. с англ. М. Занадворов (введ., гл. 3–8), М. Шиков (гл. 1–2). М.: Логос, 2001. С. 84.

<sup>35</sup> Там же. С. 85.

<sup>36</sup> Якушев А. В. Философия (конспект лекций). М.: А-ПРИОР, 2009. С. 200.



поэтому Дьюи и задумал осуществить логическую реконструкцию научного метода.

Итак, совершенствование опыта Дьюи напрямую связывает с научным методом, который понимается им как порядок (процесс) приобретения знания и дальнейшего функционирования приобретенного знания в ходе человеческого опыта, инструмент успешной человеческой деятельности, достижения целей (такой подход к методу как средству достижения цели суть инструментализма).

В действительности обстоятельства, в которых приходится действовать человеку, это всегда конкретные обстоятельства, ставящие перед ним некоторую конкретную задачу, которую предстоит решить. Дьюи разделяет точку зрения Джемса, что понятия и категории есть инструменты, орудия, служащие осуществлению целей, преодолению сомнения. Ситуацию, когда человеку необходимо решить какую-то проблему, когда есть ощущение или переживание затруднения, нет никаких эффективных ориентиров и заранее разработанных стратегий поведения, Дьюи называет по-разному: проблематической, не решенной, сомнительной, «развилочной» и пр. Задержанное действие, получающее свое выражение в состоянии сомнения, составляет суть проблематической (сомнительной, неопределенной) ситуации. Примерами такой ситуации могут быть: ситуация человека, оказавшегося на развилке дорог и выбирающего путь; затруднение генерала при выборе стратегии действия; затруднение ученого, встретившегося с трудной задачей и др. Подобные ситуации свидетельствуют о проблематичности, сложности жизненного выбора, выбора, с которым человек сталкивается постоянно.

Общий способ решения ситуаций сомнения описан Дж. Дьюи в книге «Как мы мыслим?» (в русском переводе работа называется «Психология и педагогика мышления») <sup>37</sup>. Процедура решения подобных ситуаций состоит из 5 отдельных логических ступеней: «(I) чувство затруднения, (II) его определение и определение его границ, (III) представление о возможном решении, (IV) развитие путем рассуждения об отношениях представления, (V) дальнейшие наблюдения, приводящие к признанию или отклонению, т. е. заключение уверенности или неуверенности» <sup>38</sup>.

Описанная процедура преобразования неопределенной, проблематической ситуации в ситуацию решенную (переход от состояния сомнения к состоянию веры) рассматривается Дьюи как функционирование и использование подлинно научного метода исследования, того метода, которого, по его мнению, не доставало

<sup>37</sup> Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления (Как мы мыслим) / пер. с англ. Н. М. Никольской; ред. Ю. С. Рассказова. М.: Лабиринт, 1999. 192 с.

<sup>38</sup> Там же. С. 60.

для решения социальных проблем вообще и моральных в особенности. Именно таким путем осуществляется, по Дьюи, реконструкция и совершенствование человеческого опыта. Поэтому задача инструментализма состоит в том, чтобы представить механизм, предложить рациональный метод подобного преобразования опыта.

Следует подчеркнуть, что основную задачу Дьюи видел в том, чтобы помочь людям в постепенном осуществлении социальной реконструкции путем применения к общественной (в том числе и к моральной жизни) его прагматического инструментального метода – научного метода или метода разума.

Реконструкция в философии, по убеждению Дж. Дьюи, необходима для создания интеллектуального инструментария, который будет направлять исследование на человеческие факты и ситуации, на их разрешение. Отсюда и понимание истины Дьюи, как и всех прагматистов, состоит в отождествлении ее с успехом, с полезностью идей, теорий – то, что ведет нас истинно, то и истинно. Соответственно, если ситуация сомнения трансформируется в решенную ситуацию, то способ ее решения, с точки зрения Дьюи, следует рассматривать как истинный. Конкретизировав опыт в понятии «проблематической ситуации», Дьюи придал философии активно действенный характер, направив ее на решение проблем, которые постоянно возникают как перед обществом в целом, так и конкретным человеком.

## **РАЗДЕЛ II. ОПЫТ И ЕГО ПОНИМАНИЕ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ**

### **ЗНАНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ НАУКИ И ЕГО ОПЫТНОЕ ОСНОВАНИЕ**

***Н. В. Брянник***

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Классическая наука в истории и философии науки имеет особое значение. Критерии классической науки составляют отличительные признаки науки современного типа, разновидностями которого, помимо классической науки, являются неклассическая и постнеклассическая наука. Критерии классической науки позволяют также провести отграничение последней от античной и средневековой науки. Философские концепции науки, которые

существуют в современном пространстве философии науки (позитивизм-постпозитивизм, неокантианство, неорационализм, феноменология, критический рационализм, герменевтика и др.), выстраивают свои модели науки, отталкиваясь от интерпретации, прежде всего, именно классической науки. Несмотря на столь высокую значимость данного этапа развития науки для исследований в области истории и философии науки, классическая наука недостаточно теоретически осмыслена в современной отечественной философии. Ее все чаще сводят к классическому типу рациональности, который отличал не только науку, но и все остальные составляющие новоевропейской культуры. В то же время новоевропейская наука сама являла собой решающий фактор, повлиявший на становление и развитие данного типа рациональности.

Задаваясь вопросом о том, что собой представляет новоевропейская наука, мы обратимся только к одному из атрибутивных ее свойств – важнейшей, на наш взгляд, является характеристика классической науки как особого рода знания и познавательной деятельности. Ведь ради получения знания, отличающегося от религиозно-оккультного, художественного, метафизического, обыденного и др. тем, что оно может быть использовано в практической жизнедеятельности, наука собственно и создается, этим она и интересна обществу. Выяснению именно этого основного аспекта бытия науки и будет подчинен данный вопрос.

Первое, что надо признать: и творцы классической науки и те, для кого она являлась или продолжает оставаться предметом изучения, сходятся в оценке ее как новой науки, что означает и новые критерии научности – новые отличительные черты научного знания и самой научно-познавательной деятельности. Г. Галилей и И. Кеплер, Ф. Бэкон и Р. Декарт, И. Ньютон и Дж. Вико и многие другие мыслители XVII–XVIII вв. ведут свои рассуждения о науке в контексте противопоставления новой и старой науки, нередко вводя в название своих произведений понятие новой науки<sup>39</sup>. При этом первая синоним прогрессивной, более совершенной и, по сути дела, современной науки, которая постепенно, сфера за сферой вытесняет старую науку из объяснения небесных и земных явлений, таких как природа во всем ее разнообразии, движение, растительный и животный мир, человек, взятый в многочисленных своих проявлениях, социум, история. Несмотря на то, что предмет научного интереса у большинства мыслителей (кроме названных,

---

<sup>39</sup> Вот названия только некоторых из них: Кеплер И. «Новая астрономия»; Галилей Г. «Рассуждения и математические доказательства по поводу двух новых наук»; Ньютон И. «Новая теория света и цветов»; Лейбниц Г. В. «Новая система природы», «Новый метод максимумов и минимумов»; Вико Дж. «Основания новой науки об общей природе наций»; Беркли Дж. «Опыт новой теории зрения».

нельзя не упомянуть Б. Паскаля, П. Гассенди, Х. Гюйгенса, П. Ферма, Р. Бойля, Г. Лейбница, П. Бейля, П.–С. Лапласа, Ш. Монтескь и др.) разный – от законов перемещения небесных тел до вопросов происхождения языка и нравов людей, – все они руководствуются примерно одинаковыми критериями научности знания, на основании которого они что-то критикуют и отвергают, а что-то предлагают и утверждают от лица новой науки. Вот как, например, эту ситуацию трактует П. П. Гайденко: «в XVII веке сформировалось новое понятие науки, отличное от того, которое было в античности, и от того, которое существовало в средние века. ...несмотря на принципиальные различия между четырьмя ведущими научными программами (имеются в виду программы новоевропейских мыслителей – Н. Б.), все они имели и общее: представители разных программ были согласны между собой в том, что такое наука»<sup>40</sup>.

Если выделить те признаки, с которыми связывали новую науку разные мыслители (современники рассматриваемых событий и наши современники) и привести только те из них (из признаков), которые сходным образом присутствуют у большинства, то к их числу надо отнести следующие. Новая наука полагается на опытные основания, ее методом становится эксперимент, позволяющий соединять теорию и факты, науку и технику, новая наука реализует себя как социально значимый вид деятельности и в силу этого является контролируемой и проверяемой, при этом она вырабатывает отвечающий всем этим интенциям особый язык. Далее нам и предстоит раскрыть указанные отличия. К выделенным признакам добавим еще одну характеристику новой науки, о которой также говорит большинство ее исследователей, поскольку она оказывала влияние на научно-познавательную деятельность и на знания как ее результат, но собственно в признаки новой науки не может быть включена. Дело в том, что новая наука не существовала в чистом виде, она сосуществовала и была сопряжена с ненаучным (или даже лженаучным) знанием, поэтому в творчестве ученых данной эпохи собственно научное и ненаучное нередко было переплетено и у некоторых их трудно разделить. Чтобы было понятно, о чем идет речь, сошлюсь на оценку Дж. Реале и Д. Антисери. Они пишут: «Современная наука, независимая от религиозной веры, доступная общественному контролю, регулируемая с помощью метода, открытого для исправления и развития, со своим особым и ясным языком, со своими типичными институтами ...является результатом долгого и мучительного процесса, в котором взаимодействовали неоплатоническая мистика, герметическая традиция, магия, алхимия и астрология. Научная революция мало похожа

<sup>40</sup> Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 12–13.

на триумфальное шествие»<sup>41</sup>. И далее: «Магия и медицина, алхимия и естественные науки и даже астрология и астрономия взаимодействуют в тесном симбиозе... ученые той эпохи свободно переходили от исследований, которые мы определяем как научные, к совершенно иному типу деятельности, по современным критериям – ненаучному... Современная историография рассматривает эти идеи (неоплатонизм, герметизм...) как неотъемлемую принадлежность периода научной революции, когда любая отрасль знания... (в современном смысле слова) имела своего двойника в среде оккультных наук. Конечно, одним из наиболее важных итогов научной революции является постепенное (но в некотором смысле – неполное и неокончательное) вытеснение идей магии, герметизма и астрологии из научного обихода»<sup>42</sup>.

При всей критичности новоевропейских ученых к тому, что противоречило их представлениям о критериях научности, в их деятельности и ее результатах присутствовало то, что с современных позиций, очевидно, не назовешь научным знанием.

Второе. Среди выделенных признаков новой науки решающее значение для определения ее особенностей (*differentia specifica*) и отграничения от античной и средневековой науки имеет ее опытный характер. Понятие опыта многозначно, встречаются рассуждения даже об опыте откровения. Поэтому, чтобы с самого начала снять эту многозначность и двусмысленность, мы должны уточнить: только новоевропейская наука полагается на опыт в строгом смысле слова, и этим опытом является эксперимент. А вот А. Койре, выявляя своеобразие того, на что опирается наука данного периода, даже противопоставляет опыт и эксперимент: «наблюдение или опыт в смысле спонтанного опыта здравого смысла не играли преимущественной роли... в основании науки Нового времени... Не «опыт», а «экспериментирование» сыграло... существенно положительную роль»<sup>43</sup>. И противопоставляет он их только с целью показать, что в науке не проходят обыденные, распространенные в общественном мнении представления об опыте и наблюдении.

Опора на эксперимент – не рядовой признак классической науки, а, как уже было заявлено, решающий. Для того чтобы зафиксировать значимость данного признака, воспользуемся часто встречающимся сравнением эксперимента с основанием западноевропейской (а значит, и современной) науки. Что имеется в виду? Если уподобить новоевропейскую науку зданию (хотя ее нередко сравнивали с деревом), то эксперимент представляет собой

<sup>41</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 47.

<sup>42</sup> Там же. С. 57.

<sup>43</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 129.

именно основание (или фундамент) данного здания. Чем объясняется подобная роль эксперимента в отношении классической науки? В каком смысле он является опытом? Данные вопросы подводят нас к необходимости прояснить, что понимают исследователи под экспериментом.

М. Хайдеггер специально занимается рассмотрением данных вопросов, сравнивая исследовательскую науку, какой она становится в Новое время, с античной и средневековой. Рассуждает он таким образом: «...поскольку ни средневековая «доктрина», ни греческая «эпистеме» – не исследовательские науки, дело не доходит в них до эксперимента. Правда, Аристотель первым разработал понятие эмпирии (эксперимента): наблюдение самих вещей, их свойств и изменений при меняющихся условиях... Однако эксперимент как наблюдение ... пока еще в корне отлично от того, что присуще исследовательской науке, от исследовательского эксперимента, – даже тогда, когда античные и средневековые наблюдатели работают с числом и мерой, и даже там, где наблюдение прибегает к помощи определенных приспособлений и инструментов. Ибо здесь полностью отсутствует решающая черта эксперимента»<sup>44</sup>. Ссылается он и на Роджера Бэкона, которого нередко называют зачинателем экспериментальной науки. Для М. Хайдеггера и этот ученый полагается на уже знакомую с античности эмпирию, никак не отвечающую новоевропейской науке. По этому поводу он пишет: «Пресловутый средневековый схоласт Роджер Бэкон никак не может... считаться предтечей современного исследователя-экспериментатора, он остается пока еще просто преемником Аристотеля... если Роджер Бэкон требует эксперимента., то он имеет в виду не эксперимент исследовательской науки, а вместо *argumentum ex verbo* хочет *argumentum ex re* (доказательства от предмета), вместо разбора ученых мнений – наблюдения самих вещей, т. е. аристотелевской «эмпирии»<sup>45</sup>. Античное и средневековое понимание эмпирии и эксперимента, по меньшей мере, помогает нам выяснить, что может быть присуще эксперименту, но при этом не является его сущностной характеристикой. Из приведенных оценок мы узнаем, что эксперимент – это деятельность, снабженная определенными приспособлениями и инструментами, имеющая количественные параметры. Но, по М. Хайдеггеру, это еще не критериальные признаки эксперимента. Он считает, что решающая черта эксперимента заключается в том, что «он начинается выдвиганием основополагающего закона... Эксперимент есть образ действий, который... обоснован и руководствуется положенным в основу законом и призван

<sup>44</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 97.

<sup>45</sup> Там же. С. 97–98.

выявить факты, подтверждающие закон или отказывающие ему в подтверждении»<sup>46</sup>. Главное отличие новоевропейского эксперимента в том, что он представляет собой активную, наступательную деятельность, и это связано с тем, что в ходе эксперимента исследователь вмешивается в изучаемые процессы и пытается выявить то, что ему интересно. Тогда как опыт (эмпирия), наблюдение, эксперимент в их обыденном понимании являются пассивной, созерцательной деятельностью, это как бы взгляд на изучаемое со стороны. Казалось бы, «подглядеть», узреть природные явления и происходящие события в том виде, как они протекают сами по себе, более значимо, чем познавать, вмешиваясь в их течение, а значит, как-то влияя на них. Но новоевропейский человек-творец познает с целью использовать полученные знания на практике, поэтому ему безразлично, что и как он будет познавать. Эксперимент – это своего рода избирательная деятельность; она предварена замыслами и предположениями исследователя.

Как трактуют экспериментальную активность исследователи?

А. Койре видит ее в том, что «экспериментирование состоит в методическом задавании вопросов природе»<sup>47</sup>. В вопросах выражен познавательный интерес; выбор порядка и условий проведения эксперимента (как «методического задавания вопросов») – это также важная форма проявления исследовательской активности. Дж. Реале и Д. Антисери, ведя отсчет собственно научного эксперимента с Г. Галилея, раскрывают его таким образом: «...в ходе эксперимента разум не может быть пассивным. Он активен: делаются предположения, из них с четкостью извлекаются следствия, а затем исследуется, насколько они соответствуют действительности. ...научный опыт состоит из теорий, устанавливающих факты, и из фактов, контролирующих теории на основе взаимопроникновения и взаимокорректировки...»<sup>48</sup>.

Обратим внимание на то, что в трактовках эксперимента, данных М. Хайдеггером, А. Койре, Дж. Реале и Д. Антисери, сопрягаются теория (закон как ее заместитель или гипотеза) и факты. Эти два компонента эксперимента полярны по своей направленности: теория – продукт творчества, показатель самостоятельности мышления исследователя, его интеллектуальной активности; факты же, напротив, привязывают к действительности, заставляя подчиниться ей, являются формой непосредственно данного знания, именно поэтому факты и способны подтверждать или опровергать теории. В эксперименте эти два полярных компонента, как

<sup>46</sup> Там же. С. 97.

<sup>47</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. С. 129.

<sup>48</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 132.

подчеркнуто выше, взаимопроникают и взаимокорректируют друг друга, что делает затруднительным их разделение и одновременно позволяет оценивать научный эксперимент как опытную по своему характеру деятельность. На этом настаивают Реале и Антисери: «Научный опыт Галилея – это эксперимент, совокупность теорий, которые утверждают факты (факты из теории), и факты, которые контролируют теории»<sup>49</sup>. Связанность эксперимента с фактами придает ему такой же характер непосредственной действительности и объективности, какой обладают сами факты, а это позволяет, в свою очередь, рассматривать эксперимент как разновидность практики – как научную форму практики. Научный эксперимент проводится с помощью приборов и инструментов. Те или иные механические приспособления только тогда становятся приборами и инструментами, когда они используются как технические средства для получения фактов, т. е. для подтверждения или опровержения теорий. Так, Галилей смог сконструировать из давно известных линз подзорную трубу, поставив перед собой цель научного исследования динамики небесных тел. Поэтому научные приборы и инструменты и возникают как сопровождение теорий, они им служат, ведь именно теориями можно объяснить предназначение, а значит и конструкцию тех или иных приборов и инструментов. Некоторые исследователи неслучайно называют их материализованными теориями. Приборы и инструменты усиливают природой данные внешние чувства человека, тем самым придавая экспериментам большую точность и количественную измеримость. И это оправдывает оценки эксперимента как своеобразного синтеза науки, техники и технологии.

Обращаясь к эксперименту как решающему признаку классической науки, мы заявили его статус как основания (или фундамента) здания науки, но подобная его характеристика до известной степени метафорична. Она используется, как правило, для подчеркивания различия новоевропейской науки от античной и средневековой и признания того, что благодаря эксперименту новая наука обрела свою автономность в западноевропейской культуре. Помимо данного статуса, эксперимент, чаще всего квалифицируют как метод новой науки. Эти характеристики (основания и метода) не противоречат и не исключают, а, скорее, дополняют друг друга, поскольку как только мы начнем раскрывать, в чем заключается основность эксперимента, мы придем к понятию метода. Метод есть способ получения знаний, а ведь именно эксперимент содержит в себе новации, как в виде теоретического предположения или еще не существующего закона (или правила), так и в виде фактов,

<sup>49</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 132.



которые специально добываются в каждом данном эксперименте для подтверждения или опровержения выдвинутой гипотезы.

Если перейти от разговора о роли эксперимента в новоевропейской науке вообще, как некоторой целостности, к оценке его значимости в каких-то конкретных науках интересующего нас периода (XVII–XVIII вв.), то здесь выявляется некоторая закономерность. В. И. Вернадский представляет ее таким образом: «...великий переворот ...произошел в истории человечества в первой половине XVII в. В это время в научное сознание проникли одно за другим великие открытия и широкие обобщения естествознания. Физика, астрономия, анатомия и физиология, механика в течение немногих лет изменились до неузнаваемости... впервые точные физические опыты положили начало современной физике, механике, физиологии: создан научный эксперимент, позволивший подходить в легкой и удобной форме в короткое время к решению задач, требовавших раньше десятилетий. Эксперимент начал проникать во все области знания и в биологических науках царил в это время гораздо больше, чем в последующие 100–150 лет. На объектах анатомии и астрономии начали вырабатываться приемы научного наблюдения»<sup>50</sup>. Вернадский, в противовес устоявшемуся мнению о том, что эксперимент возник и долгое время господствовал только в физических науках, считает, что он одновременно появился и в биологических науках – физиологии, анатомии. В подтверждении его слов можно сослаться на исследования Везалия (в работе которого «О строении человеческого тела» на основе научных наблюдений была изложена человеческая анатомия), Гарвея (в произведении которого «О движении сердца» была впервые представлена теория кровообращения, оцененная как революционное открытие в области биологии), Мальпиги, который, используя экспериментальную технику и микроскоп (микроскоп изобрел Левенгук, 1623–1723), смог представить научные данные о различных органах живых существ. Применение экспериментального метода в интересующий нас период не ограничивается естественными науками (физикой, механикой, биологией) – он проникает и в социальные и гуманитарные науки. Так, Дж. Вико в работе «О научном методе нашего времени» по сути дела ратует за единство в исторических исследованиях теории («идеального проекта») и фактуальных данных, таящихся в исторических документах. П. Бейль также настаивает на значимости исторических фактов, они придают точность и строгость исследованию, поэтому в установлении фактов он видит задачу историка. А вот оценка в отношении важной фигуры в области изучения социальных, исторических и правовых явлений: «Монтескье... действительно распространил

<sup>50</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1983. С. 193.

применение экспериментального метода на исследование человеческого общества, установив некие общие «принципы», с помощью которых можно было бы логически организовать бесчисленное многообразие обычаев, юридических норм, религиозных верований и политических форм... объединив их со множеством других причин – исторических, политических, физических, географических, моральных, воздействующих на человеческие поступки и события. Перенеся критерии экспериментального метода на изучение общества, он стал одним из отцов социологии»<sup>51</sup>.

Приведенных оценок достаточно, чтобы судить о том, что все основные области науки XVII–XVIII вв. базировались на экспериментальном методе, конечно, имея в каждой из них определенную специфику.

Третье. Признав эксперимент основанием и методом западноевропейской науки, мы не обсудили принципиально важного вопроса: «А к чему прилагается данный метод?» Другими словами, если сохранить метафору «здания науки», нас интересует тот материал, из которого выстроено данное здание. В строгих философских категориях ответ на этот вопрос мы находим в следующих рассуждениях М. Хайдеггера: «...в чем заключается сущность науки (имеется в виду новоевропейская наука – Н. Б.). Ее можно высказать в лаконичном тезисе. Он гласит: наука есть теория действительного»<sup>52</sup>. Мы обнаруживаем в этом лаконичном определении существа науки сопряжение тех же моментов, что и в эксперименте – теории и действительности, поскольку факты, с помощью которых в ходе эксперимента подтверждаются или опровергаются теории, есть не что иное, как представление действительности. На этот счет М. Хайдеггер дает специальные пояснения: «...о обстоятельстве, что слово «действительно» с начала Нового времени, с XVII века, совпало по смыслу с «несомненно», – не случайность и не безобидный каприз меняющегося словарного значения. «*Действительное*» в смысле *фактического* противопоставляется теперь тому, что не выдерживает проверки и представляется пустой видимостью или простым мнением»<sup>53</sup> (курсив мой – Н. Б.). Итак, новоевропейская наука нацелена на действительное – именно по поводу и ради действительного, а не мнений и фантазий проводится эксперимент. И для обозначения данного момента Хайдеггер вводит термин, хорошо знакомый нам, которым мы привыкли пользоваться, не подозревая, что за ним стоит строгий смысл.

<sup>51</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 528.

<sup>52</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 68.

<sup>53</sup> Там же. С. 71.

Вот что он имеет в виду: «Действительное являет себя теперь в статусе пред-мета. Слово «предмет» возникает впервые в XVIII в. как перевод латинского *objectum*. Слова «предмет» и «предметность» приобрели особый вес... Ни средневековая, ни греческая мысль, наоборот, не представляют присутствующее в виде предмета. Назовем... способ пребывания того присутствующего, которое выступает в Новое время в качестве предмета, предметным противостоянием»<sup>54</sup>.

Все, что попадает в поле зрения науки, должно быть представлено в виде предметных отношений. И это не простая задача, напротив, она требует значительных усилий исследователя. Сколько бы мы ни вглядывались в звездное небо или перемещения земных тел, сколько бы ни вдохновляли нас на стремление познать знакомые или загадочные живые существа или растения, неискушенный в требованиях той или иной конкретной науки человек не способен даже подступиться к ним, т. е. не способен ввести их в поле предмета соответствующей науки. Вот поэтому, по Хайдеггеру, «...теория... должна быть исследующее-устанавливающей обработкой действительности. Такая характеристика науки, казалось бы, противоречит ее сущности. Ведь наука в качестве теории... от обработки действительного все-таки воздерживается. Она делает все-таки ставку на чистоту постижения действительного. Она не вторгается в действительное с целью изменить его... И тем не менее современная наука как теория... есть до жути решительная обработка действительности»<sup>55</sup>. Втягивание некоторой сферы сущего в предметную область той или иной науки (неорганической природы – в сферу физики или химии, живой природы – в сферу биологии, психических явлений – в сферу психиатрии, исторических событий – в сферу истории или политологии, языковых явлений – в сферу филологии или лингвистики и т. п.) предполагает наличие некоего проекта или схемы, которые позволяют представить интересующие явления через призму норм и требований той или иной предметной области. М. Хайдеггер об этом пишет так: «Проект предписывает, каким образом предприятие познания должно быть привязано к раскрываемой сфере. Этой привязкой обеспечивается строгость научного исследования. Благодаря этому проекту, этой общей схеме природных явлений и этой обязательной строгости научное предприятие обеспечивает себе предметную сферу внутри данной области сущего»<sup>56</sup>.

Из сказанного следует, что отличительной чертой классической науки является ее предметность, она не может быть беспредметной,

<sup>54</sup> Там же.

<sup>55</sup> Там же. С. 74.

<sup>56</sup> Там же. С. 95.

т. е. предметно неоформленной. Попытаемся конкретизировать это положение. Вот один из примеров, показывающий, как формировался предмет новой науки в период ее становления: «Галилей пишет: «Поиск сущности я считаю занятием суетным и невозможным... одинаково неведомы как субстанция Луны, так и Земли, как пятна на Солнце, так и обыкновенных облаков... Но если тщетно искать субстанцию солнечных пятен, это еще не значит, что нами не могут быть исследованы некоторые их характеристики, например, место, движение, форма, величина, непрозрачность, способность к изменениям, их образование и исчезновение». Итак, наука, какой она становится в конце долгого процесса созревания, фиксирует внимание не на сути или субстанции вещей и явлений, но на характеристиках предметов и событий, которые могут быть объективно и, следовательно, публично проконтролированы и оценены. Начиная с Галилея, наука намерена исследовать не что, а как, не субстанцию, а функцию»<sup>57</sup>.

Мы видим, как формируется предмет новой астрономии как науки, что только определенные свойства, признаки, функции (место, движение, форма, величина, непрозрачность, способность к изменениям), а не сущность или субстанция и образуют «проект» или «схему», как их называет Хайдеггер. Примерно такие же требования к предмету классической науки предъявляет ее самый яркий представитель – Ньютон. Он предлагает исходить из того, что природа проста и единообразна, и о природных объектах стоит судить только по тому, что поставляют наши чувства в ходе наблюдений и экспериментов – протяженность, твердость, непроницаемость, движение, тяготение; предмет науки (в силу самой его схемы) исключает какую-либо возможность ответа на вопросы о том, что собой представляет сущность вещей или, например, какова причина силы тяготения.

Именно о процессах становления предметных областей науки, а значит, и собственно самих наук (в данном случае речь идет о науках описательного естествознания, как называет их В. И. Вернадский), ученый рассуждает следующим образом: «Научное наблюдение в естествознании ... довольно резко распадалось по объектам исследования на две области. В одной имелись совершенно ясные и определенные предметы исследования или описания – растения и животные, минералы, кристаллы, ископаемые; эти наблюдательные науки образовали царства природы; ...Здесь натуралист в окружающей природе непосредственно имел дело с конкретными объектами исследования; ему не было надобности самому создавать в сложном и неясном природном явлении объекты, доступные научному изучению.

<sup>57</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 46.

Но огромная область научного наблюдения ...не укладывалась в рамки царств природы... – вопросы физической географии и геологии... Лишь постепенно, при прогрессе науки выделялись в этих областях простые элементы, теоретические объекты, которые могли служить предметом научного наблюдения. Все развитие этих наук заключалось долгие годы в постепенном выделении объектов наблюдения, логически сравнимых с теми, которые были даны почти помимо человеческих усилий в царствах природы. На эту работу пошло целое столетие. Полтора ста лет назад... в метеорологии и климатологии не были еще различены и выделены столь всем понятные и популярные элементы погоды или климата, в геологии не были даже намечены формы рельефа или тектоники, не говоря уже об объектах исторической геологии – системах, ярусах, слоях или зонах. И лишь постепенно этим путем были выделены новые объекты научного наблюдения. После их создания характер работы натуралиста в этих областях резко изменился. Быстро организовались новые научные дисциплины – геология и климатология. ...после выделения и создания новых объектов наблюдения вся прошлая работа в этих науках потеряла всякое значение»<sup>58</sup>.

В. И. Вернадский указывает на прямую связь между формированием таких сложно выявляемых предметов исследования, как, например, элементы погоды и климата, а также формы рельефа и тектоники, и появлением новых для XVIII в. наук – геологии и климатологии. Подобным образом обстоят дела не только в естествознании, науках о природе, но и в науках о человеке. Сошлюсь на мнение только одного из мыслителей, который пытался понять сложности становления истории и других социально-гуманитарных наук. С точки зрения мыслителя XVIII в. Вико, мир не единообразен (как считали Галилей и Ньютон), он являет собой не гомогенный, а гетерогенный порядок. Он размышляет о том, что «есть царство, где человек властвует безраздельно, – это мир истории. ...Гражданский мир целиком сотворен людьми по их разумению... пренебрежение к истории не было случайным: история не числилась в штате серьезных наук. История трактовалась как школа морали, проблемы научности ее деталей не возникало, ведь что за наука – мораль? ...история не наука, но может и должна ею стать. Ведь этот гражданский мир сотворен людьми, а потому более других предметных сфер реальности научно объясним и подлежит систематизации»<sup>59</sup>. Сложность выявления предметных отношений в человеческом мире связана с тем, что, в сравнении с миром природы, дистанцированным и отчужденным от человека, здесь мы

<sup>58</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1983. С. 199–200.

<sup>59</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 434–435.

имеем дело с миром самого субъекта и должны его трансформировать в объект, установить в нем предметные зависимости, согласно определенному проекту и схеме (т. е. критериям научности) классической науки. Эти трудности приводили к тому, что гуманитарный мир либо натурализовался и, подстраиваясь под критерии научности естествознания, теряя свою специфику, объяснялся как природный мир, либо вообще выводился за рамки науки и подстраивался под критерии других духовных сфер, таких, например, как религия (с этим мы встречаемся в герменевтическом представлении человеческого мира).

Четвертое. В существо классической науки входит еще один сущностный признак. Метафора здания заставляет нас подумать не только над тем, что заложено в качестве его фундамента (эксперимент) и что собой представляет материал, из которого это здание построено (новоевропейская наука – это теория действительного), но и что являются собой отдельные «ячейки-квартиры» здания науки. Философский ответ на данный вопрос можно найти у того же М. Хайдеггера в следующих его рассуждениях: «...современная наука в качестве теории действительного ... должна для обеспечения себе своих предметных областей отграничить их друг от друга и отграниченное представить в качестве целого, т. е. в качестве частной отрасли. Теория действительного – обязательно частная наука... Специализация... не есть ...ни тупиковое вырождение, ни проявление упадка современной науки. Специализация не есть также неизбежное зло. Она – одно из необходимых и главное позитивное следствие существования современной науки»<sup>60</sup>. Надо иметь в виду, что когда Хайдеггер говорит о современной науке, он имеет в виду тип современной науки, заложенный в эпоху Нового времени, т. е. он ведет разговор, в том числе и о классической науке.

О каких частных науках – областях знания, выстраивающих изучаемый материал в форме предметных отношений, – может идти речь в Новое время? Вопрос осложняется тем, что в интересующий нас период еще не сложилась общепринятая номенклатура специальностей и специализаций, в соответствии с которой можно было бы однозначно идентифицировать и обозначить частные отрасли науки. Хотя у значимых фигур новоевропейской философии и науки (Бэкона, Декарта, Вольфа, Дидро и др.) мы находим системные построения современной им науки, но между ними трудно обнаружить сходство, как в принципах систематизации, так и в названиях частных наук. Поэтому мы и не можем ставить перед собой цель воспроизвести стройную и обоснованную систему наук Нового времени. В каком-то смысле это невыполнимая задача, поскольку

<sup>60</sup> Хайдеггер М. Наука и осмысление // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 76.

в указанный период во многом шло только становление и формирование специализированных, частных областей знания. Перед нами более скромная задача – перечислить и просто назвать с краткими пояснениями те частные науки, которые, по оценке исследователей, существовали в эпоху Нового времени.

Здание классической науки составляют следующие науки.

Механика. Убедительное обоснование места механики в новой европейской науке дает П. П. Гайденко: «механика из искусства, какой она была в античности и... в средние века, превращается в науку, и притом в первую среди наук. ...когда скоро первое определение природы состоит в том, что она есть механизм, то и первой наукой должна быть та, которая с древности имеет дело с машинами, – механика»<sup>61</sup>.

По значимости с механикой может быть поставлена только математика. Эта же исследовательница отмечает: «именно потому, что естествознание изучает только количественно измеримые параметры явлений природы и устанавливает функциональную зависимость между ними, оно может быть математическим, а это значит строго научным»<sup>62</sup>. Это, по сути дела, та же мысль, которая была высказана еще Галилеем и неоднократно повторена другими мыслителями, – книга природы написана на языке математики. На конкретном примере роль математики для современного типа науки А. Эйнштейн выразил так: «дифференциальный закон является той единственной формой причинного объяснения, которая может полностью удовлетворять современного физика. Только после установления этой зависимости было получено окончательное причинное объяснение явлений движения»<sup>63</sup>. Причинное объяснение, т. е. выяснение предметных отношений (между причиной и следствием) связано только с установлением математической зависимости (дифференциального закона). Особая роль математики в новой европейской науке, по Вернадскому, привела к тому, что «созданы были новые отделы математики и открыты новые приемы и методы математической мысли, в немногие годы оставившие далеко позади себя тяжелую и медленную работу, неуклонно шедшую в том же направлении четыре столетия»<sup>64</sup>.

В здании классической науки, бесспорно, присутствует астрономия; как уже упоминалось, ученые данной эпохи выстраивали «новую астрономию». Что под ней понимать, можно показать, обратившись к одной из ключевых фигур классической науки –

<sup>61</sup> Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.): Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 14–15.

<sup>62</sup> Там же. С. 12.

<sup>63</sup> Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965. С. 14.

<sup>64</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1983. С. 194.

Лапласу, оставившему заметный след и в механике, и в математике, и в астрономии, который стремился сделать астрономию точнейшей из наук, т. е. «привести теорию к такому близкому совпадению с наблюдениями, чтобы в поправках, не основанных на теории, не было нужды»<sup>65</sup>. Весь дух новой астрономии отвечает отличительному критерию западноевропейской науки – органическое соединение теории и фактов.

Физика – столь же важная область классической науки, ее творцами являются многие ранее упомянутые ученые, особая роль, конечно, принадлежит Ньютону: он «...завершил научную революцию, и с его системой мира обретает лицо классическая физика. ...Ньютон стал отправной точкой: все, что сделано раньше, было лишь введением. ...натуральная философия Ньютона – это то, что мы сегодня называем физикой»<sup>66</sup>. Именно он задал проект изучения природных явлений – исследовать не сущности, а функции. И на протяжении классического периода науки физика таким способом раскрывала движение, свет, звук, тепловые, электромагнитные и другие явления и процессы.

Химия. В XVII–XVIII вв. в ней также происходили важные изменения. Прежде всего, «в химии нового времени для объяснения протекания превращения веществ... были созданы условия для проведения систематических экспериментальных химических исследований. Это обусловило в дальнейшем появление научного химического эксперимента»<sup>67</sup>. Так, Р. Бойля (особую известность получила его работа «Химик-скептик» (1661) историки науки называют «экспериментирующим философом»). Кроме того, в этот период появляются химические теории, обосновывающие экспериментальные данные и факты, поставляемые химической практикой. Одна из наиболее известных – теория флогистона, созданная Г. Шталем. Большинство химиков XVIII в. придерживались данной теории. Ее значение видели в том, что «в результате работ химиков-флогистиков была впервые создана завершенная теоретическая система, положения которой, казалось, полностью подтверждались при экспериментальном изучении реакций окисления и восстановления»<sup>68</sup>. Но революцию в химии, подобную революции Коперника в астрономии, совершил А. Лавуазье. При объяснении окислительно-восстановительных реакций он отверг представление о флогистоне в пользу открытого к тому времени кислорода; в соответствии с духом времени пришел к выводу,

<sup>65</sup> Воронцов-Вельяминов Б. А. Лаплас. М., 1985. С. 9.

<sup>66</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1996. Т. 3. С. 136–137.

<sup>67</sup> Штрубе В. Пути развития химии: в 2-х томах. М., 1984. Т. 1. С. 210.

<sup>68</sup> Там же. С. 210.



что «количественные отношения взаимодействующих веществ – важнейший фактор, во многом определяющий ход химических реакций»<sup>69</sup>; основой научной химии стало понятие элемента, введенное им, а также его работа по созданию новой химической номенклатуры – языка химии.

Биология. Оставим без внимания аргументы (их, в частности, высказывает М. Фуко), категорически отрицающие существование биологии (и вообще наук о жизни) до XIX в., поскольку якобы не было выработано научное понятие жизни. Нам важно понять, в каком состоянии находилась область знания, где было представлено «царство» живого (данным понятием широко оперировали в то время). При знакомстве с исследованиями мы обнаруживаем, что науки о живом удовлетворяли тем критериям научности, о которых речь шла выше. Фуко пытается показать, что данные науки «не являются сферами, спонтанно и пассивно предоставленными любопытству знания»<sup>70</sup> – (курсив мой – Н. Б.). Науки о живом он объединяет понятием «естественной истории»<sup>71</sup> (если привести названия некоторых произведений ученых данного периода, то это понятие будет оправдано – Белоне «История природы птиц», Уиллоуби и Рей «История рыб», Альдрованди «История змей и драконов». Джонстон «Естественная история четвероногих»), а Вернадский называет их «науками порядка» (работа Линнея «Система природы» оправдывает и это понятие), и они базируются именно на научном наблюдении. Вот как Фуко характеризует новое основание этих наук: «естественная история стала возможной не потому, что наблюдение стало более тщательным и пристальным... Начиная с XVII в. наблюдение является чувственным познанием, снабженным неизменно негативными условиями. Это, конечно, исключение слухов..., вкуса и запаха, т. к. из-за их неопределенности, из-за их переменчивости они не допускают качественного анализа различных элементов... Поле зрения... – это зрительное восприятие, освобожденное от всех иных привнесений органов чувств... Это поле... определяет возможность естественной истории и появление ее абстрагированных объектов: линий, поверхностей форм, объемов. Наблюдать – это значит довольствоваться тем, чтобы видеть. ... Зрительные представления, развернутые сами по себе, лишённые всяких сходств, очищенные даже от их красок, дадут наконец естественной истории то, что образует ее собственный объект... Этим объектом является протяженность, которая может быть определена 4 переменными: формой элементов, количеством этих

<sup>69</sup> Там же. С. 216.

<sup>70</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 106.

<sup>71</sup> Понятие «естественная история» можно встретить у мыслителей XVII–XVIII вв., когда они рассуждают о системе современной им науки.

элементов, способом посредством которого они распределяются в пространстве по отношению друг к другу, относительной величиной каждого элемента... Эти 4 переменные, которые можно применить таким же образом к 5 частям растения – корням, стеблям, листьям, цветам, плодам... Каждая визуальная различная часть растения или животного... доступна для описания в той мере, в какой она может принимать 4 ряда значений. Эти 4 значения, которые характеризуют орган или какой-либо элемент и определяют его, представляют собой то, что ботаники называют его структурой»<sup>72</sup>. Налицо важнейшие составляющие научной деятельности классического периода: активная позиция натуралиста (помимо упомянутых, надо назвать Бюффона, Кювье), который конструирует наблюдение особым образом, а наблюдаемые факты подстраивает под предположение о существовании в живой природе порядка, тем самым формирует объект изучения, который фиксируется количественными параметрами. Указанные моменты в исследовательской деятельности натуралиста отмечает и Вернадский, когда определяет задачей данных наук «расположение объектов наблюдения – элементов царств природы – по ясным и конкретным признакам в известный порядок, который бы в конце концов позволил приблизиться к пониманию ...закономерности»<sup>73</sup>. В науках о порядке классической эпохи присутствуют факты и законы.

Если в современной терминологии называть области знания о живом, сформированные в классическую эпоху, то это – ботаника, зоология, анатомия, физиология и, конечно, медицина.

Социально-гуманитарные науки. В этой связи обратим внимание только на некоторые моменты. То, что в Новое время активно разрабатывались гуманитарные науки, из современных исследователей подтверждает Фуко. Ведь одна из первых его работ «Слова и вещи» имеет примечательный для нас подзаголовок – «археология гуманитарных наук». В ней он показывает и обстоятельно анализирует, как примерно одинаковым критериям научности в классический период отвечали «всеобщая грамматика» (ее видные представители – Лансо и Бопп), «теории богатства и денег» (Петти, Риккардо, Тюрго) и «естественная история» (Линней и Бюффон). Не будем вдаваться в рассуждения по поводу того, почему для него естественная история является гуманитарной областью знания. Для нас важно, что и языковедческие, и экономические области знания в XVII–XVIII вв. достигли уровня научных исследований. Следует упомянуть, что в этот же период юриспруденция от сугубо практической направленности на обслуживание

<sup>72</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 163–

164.

<sup>73</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1983. С. 197.

судопроизводства берет ориентир на науку и старается удовлетворять критериям научности передовых в то время областей знания – в частности, математики. Школа естественного права (Г. Гроций) и выступала от лица правovedческой науки. Подобный же ориентир, как свидетельствует Д. Юм в «Трактате о человеческой природе», берут и науки о человеческой природе, или моральные науки; самого себя он видел в статусе Г. Галилея или И. Ньютона, поскольку сумел, как он считал, найти опытно-экспериментальные основания данной области знания.

Напомню, что в отношении истории (Дж. Вико) и социологии (Ш. Монтескье) речь уже шла при рассмотрении такой отличительной черты классической науки, как эксперимент.

Итак, классическую науку реально представляли специализированные отрасли знания – частные науки, такие как: механика, математика, астрономия, физика, химия, науки о живом, социально-гуманитарные науки (история, социология, науки о природе человека (моральные науки), языковедение, филология, правоведение, теории богатства и денег и др.).

Вновь возвращаясь к метафоре здания науки, мы должны сделать еще одно уточнение. Частные науки, как «ячейки-квартиры», расположены не на одном этаже здания, т. е. здание науки не одноэтажное. В классической науке выделяются области знания, где закономерности выявляются индуктивным путем, идя непосредственно от самих фактов и наблюдаемых явлений, поэтому полученные таким образом закономерности называют эмпирическими зависимостями. Ярким примером таких наук являются науки о живом (ботаника, зоология, анатомия и др.); Вернадский называет подобного рода сферы знания «описательным (или наблюдательным) естествознанием». Другой этаж здания составляют науки, объект исследования которых конструируется дедуктивным путем, через построение теоретических или математических моделей. Математика, механика, физика – яркий пример наук теоретического уровня.

Представитель современной философии науки Л. Лаудан считает, что уже в классический период науки появляются мощные средства теоретического построения. Вот его рассуждения на этот счет: «В середине XVIII в. реальный успех в теориях электричества, эмбриологии и химии определялся решающим образом постулированием ненаблюдаемых сущностей. Такие теории не могли по своей сути замысливаться на базе метода прямой экстраполяции или индуктивного обобщения того, что наблюдается. Теория электрической жидкости Франклина, вибрационная теория теплоты Бургава, теория органических молекул Бюффона и химическая теория флогистона – типичные примеры теорий..., предполагающих

ненаблюдаемые сущности, чтобы объяснить наблюдаемые процессы. Число этих теорий неуклонно росло. Среди наиболее дискуссионных из них были химическая и гравитационная теория Дж. Лесажа, нейрофизиология Д. Гартли и теория материи Р. Бошковича. ...они хотели легитимизировать цель понимания видимого мира за счет постулирования невидимого мира, чье поведение каузально ответственно за то, что мы наблюдаем... они развили новую методологию науки. Защищаемый ими метод получил название метода гипотез (мы его сейчас называем гипотетико-дедуктивный метод). Этот метод допускал законность гипотез, относящихся к теоретическим сущностям, поскольку из этих гипотез может быть выведен широкий набор наблюдаемых утверждений»<sup>74</sup>. На присутствие в новоевропейской науке такого уровня теоретизации, который современные исследователи называют гипотетико-дедуктивным, обращает внимание и Вернадский. Раскрывает его он таким образом: «Ученые этого времени не могли, конечно, научно, даже при всех натяжках, объяснить все им известные факты; они создавали для этого различные непонятные им и неразложимые на известные элементы принципы: первоначальные свойства материи – всемирное тяготение, непостижимым образом действующее на огромные, едва мыслимые расстояния; отталкивательные силы; все проникающий эфир, обладающий свойствами, невозможными в весомой материи; жизненную силу или формирующее стремление в организмах или даже вообще в материи, создающее бессознательно целесообразность; положительное и отрицательное электричество и т. д. Но все эти принципы не представляли ничего сверхъестественного; постольку, поскольку они сказывались в явлениях, они не выходили за их предел»<sup>75</sup>.

Огрубляя и схематизируя два рассмотренных уровня, их можно представить либо как движение от фактов к теории, либо как движение от теории к фактам. Важно осознавать, что индуктивный и дедуктивный способы построения научных теорий сформировались уже в классической науке и нашли свое оправдание в философских концепциях эмпиризма и рационализма.

Нельзя упустить еще одну форму дифференциации классической науки – на «чистое» (фундаментальное) и прикладное знание. Разнообразные сферы практической деятельности, которые раньше обходились навыками, традициями ремесла, стали зависеть от внедрения науки. В лице одних и тех же ученых, как правило, представляла и чистая и прикладная наука. Репрезентативной фигурой в данном отношении является Лаплас. В своем «Изложении

<sup>74</sup> Лаудан Л. Наука и ценности // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. М., 1996. С. 335–336.

<sup>75</sup> Вернадский В. И. Избранные труды по истории науки. М., 1983. С. 197.

системы мира» (1796) он использует разработанные им астрономические положения для практической астрономии, рассчитывающей и предсказывающей положение планет Солнечной системы и ее самой в целом в ближайшем и отдаленном будущем. Интересно будет также узнать, что разработанную им математическую теорию вероятности он попытался применить к деятельности судов, а теории звука и света в метеорологии.

Существование и взаимодействие чистого и прикладного знания в классической науке было причиной того, что в выстраиваемых в данный период энциклопедиях и классификациях науки учитываются две этих плоскости (может быть, точнее было бы говорить об уровнях или этажах) науки. Так, например, в энциклопедии знания Вольфа есть ряды теоретических и практических наук.

Подводя итог изложенному, можно отметить следующее. Эпистемологический анализ классической науки, обращающий нас к рассмотрению классической науки через призму особенностей знания и познавательной деятельности, заставляет признать, что ее основанием является эксперимент, который в своеобразной форме присущ всем составляющим здания новоевропейской науки.

## **МАТЕМАТИКА И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ КАК ОСНОВНОЙ ФИЛОСОФСКИЙ ВОПРОС МАТЕМАТИКИ**

*А. В. Шуталева*

*кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Математика, как и философия, является всеобщей и абстрактной наукой. Одной из особенностей математики является ее универсальный характер по отношению к другим наукам и разным уровням знания – эмпирическому, теоретическому, метатеоретическому. Математический язык имманентен науке, поскольку отвечает самым высоким стандартам и критериям научной рациональности. Таким как однозначность, доказательность, проверяемость и полезность.

Как и язык философии, математический аппарат в принципе может использоваться и практически используется во всех без исключения областях знания. Математика независима от конкретного эмпирического опыта, от конкретных эмпирических объектов. Математическое знание носит высокоабстрактный характер.

Однако метод и подход к реальной описанию действительности у философии и математики различен. Философский язык является языком предельных понятий. Математический язык –

искусственный язык, предполагающий формально-логический метод описания действительности. Математика предполагает формализацию, формальный способ описания изучаемых явлений. Язык математики – это формализованный язык.

Философия и математика реализуют различную функцию в познании, однако имеют одинаково всеобщий характер. У них различный способ «вплетения» в ткань науки, но они являются всеобщими научными дисциплинами, то есть являются интегрирующими дисциплинами. Так, философия направлена на постижение предельных вопросов бытия, что предполагает определенную степень абстракции. Однако и современные математические теории непосредственно имеют дело с так называемыми абстрактными структурами. Поэтому современная математика все чаще определяется как наука о чистых, абстрактных структурах.

Основной вопрос философии формулируется как вопрос об отношении сознания к бытию. Аналогично этому, вопрос философии математики ставится как вопрос об отношении понятий математики к объективной реальности, то есть как вопрос о реальном содержании математического знания. Решение этого вопроса обуславливает постановку исследователем методологических проблем математики.

Математическое знание – это всеобщее и абстрактное знание. Понимание предмета, как и объекта, математического исследования является результатом исторического развития данной науки. Так, общепризнанным в XVIII – первой половине XIX вв. было определение математики как науки о количественных отношениях и пространственных формах реального мира. Необходимо отметить, что именно это определение для математиков XIX в. было препятствием принятия в качестве полноценных математических теорий неевклидовых геометрий.

На сегодняшний день существуют различные определения предмета математики. Например, предметом математики могут являться «численные отношения и пространственные формы» (А. Н. Колмогоров), «количественные свойства и отношения» (С. А. Яновская), чистые формы (П. С. Александров), «абстрактные структуры» (Н. Бурбаки), «различные математические многообразия» (Б. Риман, С. Ли), «возможные мира» и т. д. В литературе, посвященной данному вопросу, например, в книге «Философия математики и технических наук» под редакцией С. А. Лебедева, отмечается, что все эти определения математики переводимы друг в друга при небольших уточнениях и обозначают по своему объему примерно одно и то же. Происходит выделение либо 1) общих форм реальных предметов в максимально полном отвлечении от их содержания, или 2) возможных форм различных предметов,

либо 3) чисто количественных свойств и отношений предметов в противоположность их качественным.

Особенностью современной математики является то, что она исследует такие высокоабстрактные (идеальные) сущности и отношения между ними, которые, как правило, являются результатом чисто конструктивной деятельности математического мышления. То есть такие математические конструкты не являются результатом количественного абстрагирования от конкретных объектов, данных в эмпирическом опыте. В связи с этим вопросом крупный американский математик и логик XX в. Х. Карри проводит разделение математиков на две группы<sup>76</sup>: контенсивистов (от английского «contensive» как перевод с немецкого «inhaltlich» – содержательный) и формалистов.

Согласно контенсивистской точке зрения, математика имеет определенный предмет и определенное содержание. Считается, что объекты, фигурирующие в математических утверждениях, являются понятными и в каком-то смысле существуют. Это числа, множества, отношения, функции и т. д. Математические утверждения представляются истинными в той степени, в какой они согласуются с фактами.

Напротив, для сторонников формалистского направления математика характеризуется скорее своим методом, чем предметом изучения. Объекты математики или не определяются, или если и определяются, то таковы, что подлинная их природа не существенна, так что замена одних категорий объектов на другие может и не повлиять на истинность теории.

Можно сделать вывод о том, что предмет и метод современной математики не может быть охвачен каким-то простым и ясным определением. Определение должно выражать некоторую единую сущность, но сама сущность математического знания многообразна и системна. Предмет математики не является застывшим, вечным и априорным. Он меняется по мере исторического развития математики, меняется и сама структура математики что является причиной проблемы обоснования математического знания. В связи с этим вопросом В. И. Метлов в статье «Диалектика оснований и развития научного знания»<sup>77</sup> высказывает мысль, что поскольку традиционно проблема обоснования и проблема развития математического знания обособлены, это ведет к противоречиям.

Это противоречие заключается в том, что, с одной стороны, основания принимаются как очевидные. То есть они не нуждаются ни в каком обосновании. Однако, с другой стороны,

<sup>76</sup> См.: Карри Х. Основания математической логики. М., 1969.

<sup>77</sup> Метлов В. И. Диалектика оснований и развития научного знания // Вопросы философии. 1976. № 1.

предполагается, что из найденных оснований можно реконструировать всю науку или ее фрагмент. Поскольку основания не нуждаются в обоснованиях, они отличны от обосновываемого знания. Но они должны привести к воспроизведению науки, то есть должны обладать общими чертами с обосновываемым знанием.

В. И. Метлов предлагает отказаться от идеи элементарности и переосмыслить эту проблему, учитывая субъектно-объектные отношения и активную роль субъекта в познании. Это, с точки зрения В. И. Метлова, позволяет связать в одно целое проблемы обоснования математики и ее развития.

В. И. Метлов пишет, что Д. Гильберт полагал в конечном итоге полностью исключить субъективный элемент, сведя развитие математики к преобразованиям созданного субъектом объективного уровня. К. Гедель идет еще дальше, считая, что развитие математики осуществляется не только в форме выведения следствий из базисной системы аксиом по строго фиксированным правилам, но и за счет присоединения новых предложений, которые не могут быть выведены из данной системы аксиом. К. Гедель «снимает» разделение Гильбертом знания на математическое-объективное и математическое-субъективное. Таким образом, В. И. Метлов видит развитие математики как результат взаимодействия субъективного и объективного факторов.

По существу вопрос обоснования математики имеет общепhilософский характер. Ставится вопрос о соотношении математической и объективной реальностей, о глубинных причинах оправдания допущения математических объектов и высказываний о них. Обсуждение таких фундаментальных вопросов требует мировоззренческого осмысления математических понятий и законов. Это приводит к совместным усилиям философии и математики осмыслить начала, на которых основана математика, природу ее объектов и операций. Так, создание неевклидовой геометрии Н. И. Лобачевским было обусловлено размышлениями о системе постулатов геометрии. Исследования Г. Кантором вопросов природы части и целого бесконечных множеств и понятия бесконечности привели к созданию теории множеств.

Философские исследования математики обнаруживаются вокруг определенного круга событий в истории математики, в какой-то мере, даже абсолютизируя определенные проблемы и преувеличивая их значимость. В XX в. вопросы, которые составляют философский интерес в области математики, заключаются, во-первых, в поиске основания математики, во-вторых, в попытках математиков устранить противоречия из теории множеств, в-третьих, в нахождении средств, гарантирующих надежность математических рассуждений.



Проблема действительности в применении к абстрактным объектам является актуальной для современной математики и математической логики. Осознание как возможности, так и невозможности сведения абстрактных математических объектов к единичным чувственно воспринимаемым вещам приводит к ряду трудностей как гносеологического, так и логико-математического характера. Исследователь в области математики оказывается между двумя реальностями, с одной стороны, чувственно-воспринимаемых вещей, с другой стороны, абстрактных математических объектов.

Возникающий спор о реальности математических абстракций формулируется в виде следующего вопроса: являются ли эти абстракции фикциями, только изобретениями человеческого ума либо они обладают некоторым содержанием, которое предопределенно структурой мира, в котором мы существуем. Числа и фигуры – это мысленные представления. Они существуют только в голове математиков, и в этом смысле они идеальны. Однако, с другой стороны, числа и фигуры – это необходимые представления сознания. Мышление без них так же невозможно, как и без представлений о пространстве и времени. Следовательно, математические объекты реально значимы, они являются необходимыми составляющими картины мира.

Эта проблема привела к вражде двух основных течений философии математики – реализма и номинализма.

Реалистическая позиция, истоки которой можно определить в платонизме, основана на том, что существование чисел – реально. Математики, например, А. Черч и К. Гедель, считают, что числа существуют так же реально, как обычные вещи, и мы обращаемся с ними наподобие того, что делаем с предметами или того, как поступаем с людьми, встречая и провожая их. Итак, большинство математиков в вопросе о статусе чисел и других математических объектов сходятся в том, что считает их реально сущими.

Номиналистическая позиция (от лат. *nomēn* – имя) основана на том, что существующее имеет пространственно-временную координату. Реальны, следовательно, только отдельные вещи и их имена. Например, Н. Гудмэн и В. Квайн считают, что в мире не существует ни классов, ни множеств и чисел как таковых в качестве реальных объектов.

Исследователями в области философии и методологии математики отмечается, что в плане практического применения в математических операциях номинализм крайне неудобен. Номиналисты каждый раз вынуждены производить реинтерпретацию, например, числа, то есть приводить его в нормальную форму. Однако на практике это громоздко, сложно и затруднительно в силу того, что номиналисты используют вместо привычных теоретико-множественных формулировок иные выражения.

Математическое знание имеет отношение не к абстрактным объектам, а к пространственным формам и количественным отношениям действительности. Действия только с абстрактными объектами вне объективной реальности не может привести к новым результатам, поскольку абстрактные объекты являются застывшей сферой познанного. Развитие математического знания требует обращения к новым аспектам действительности. Об этом писал Р. Декарт в «Правилах для руководства ума»: мысля о числе, не нужно делать вывод, будто измеряемая вещь считается исключенной из нашего представления, как это делают те, кто приписывает числам чудесные свойства. Тот, кто превращает математические средства выражения предмета математики в сам предмет, становится, с точки зрения Р. Декарта, не математиком, а счетчиком, бессмысленно оперирующим со знаками и символами, загораживающими непроницаемой реальный предмет математики.

Вопрос об отношении той или иной науки к реальному миру является одним из основополагающих. Уже в Древней Греции появились две противоположных точки зрения на вопрос об отношении математики к реальному миру. С одной стороны, Аристотель утверждал, что математические понятия являются абстракциями (отвлечения) от реальных вещей. С другой стороны, Платон полагал, что математические понятия занимают промежуточное положение между миром чувственно воспринимаемых вещей и миром «идей» и являются лишь их слабыми «теньями». В дальнейшем обсуждение вопроса об отношении математики к реальной действительности строилось с привлечением точек зрения Платона и Аристотеля.

Так, представители материализма обосновывали, что понятия и законы математики являются копиями, отражениями, полученными в процессе абстрагирования от реальных вещей, их свойств и отношений между ними. По определению, которое дает Ф. Энгельс, математика есть наука о количественных отношениях и пространственных формах действительного мира. То есть объекты математики не представляют непосредственно данной реальности, они являются результатом абстракции. Исследование средствами математики предмета или явления требует отвлечения от всех качественных особенностей его, кроме тех, которые непосредственно характеризуют количество или форму.

Представители идеализма – что основные понятия и законы математики являются продуктами «свободного» мышления людей (субъективный идеализм), либо самостоятельными сущностями, существующими независимо от мира реальных вещей, в каком-то особом мире «идей», «идеальных объектов» (объективный идеализм).

Проблема соотношения математики и действительности является значимой в истории философии. Она разрабатывалась даже в рамках эмпиризма, где основным является стремление свести все теоретические знания, в том числе математические, к высказыванию о чувственном. В наиболее яркой форме эти идеи были выражены в работах английского философа Дж. Ст. Милля, считавшего, что утверждения математики – это утверждения не о символах, а о всех вещах, которые этот символ обозначает.

Привычка обращаться с математическими объектами так, как будто бы это вещи реального мира, существующие независимо от математика, вызывает не только гносеологические, но и логико-математические трудности. Такие исследователи в области философии математики, как А. Н. Колмогоров и Г. Вейль, указывают на то, что эта привычка обращаться с математическими объектами является источником серьезных затруднений в обосновании и построении математических теорий. Следовательно, появление интуиционистской точки зрения на проблему существования закономерно. Как реакция на классическую математику и на субъективистскую концепцию интуиционизма возникло направление, которое получило название «конструктивное». Развитие конструктивного направления осуществлено в работах А. А. Маркова, Н. А. Шанина, П. С. Новикова.

В рамках интуиционистской концепции развивается идея, что у математических объектов нет какого-то бы ни было независимого от мышления существования. То есть о существовании математических объектов можно утвердительно говорить лишь в том случае, когда они могут быть тем или иным способом построены.

Немецкий математик Л. Кронекер и представители парижской школы теории функций Э. Борель и А. Лебег утверждали, что математические объекты существуют независимо от нашего мышления. Эта позиция нашла свое яркое выражение в утверждении математика Л. Кронекера (Kronecher L., 1823–1891), что целые числа создал господь бог, а все остальное есть дело рук человеческих. Однако А. Гейтинг называет их концепцию полуинтуиционистской, так как они считали, что о существовании математических объектов можно судить только с помощью построения, благодаря которому они становятся познаваемыми для нас.

Критика самостоятельного существования математических объектов осуществлялась не только в рамках интуиционистского направления. Так, субъективный идеалист Дж. Беркли выступал против представления о самостоятельном существовании математических объектов. Его философская позиция сформулирована в знаменитом афоризме: «существовать – значит быть воспринимаемы». Поэтому естественно, что Дж. Беркли отрицал

существование бесконечно малых величин на том основании, что они чувственно не воспринимаемы. Эта точка зрения оказала значительное влияние на ранние философские воззрения Б. Рассела, который впоследствии под влиянием Д. Мура сформулировал принцип нетождественности объекта восприятию. Труд «Принципы математики» Б. Рассел пишет с позиции реализма и высказывает мысль о том, что нельзя обосновать математику, не признавая математические объекты, существующими независимо от сознания.

В настоящее время вопрос соотношения математики и действительности сместился в сферу соотношения действительности и языка. Математика с Нового времени рассматривается как язык науки, что отчетливо выразилось в позиции Г. Галилея, который считал, что Вселенная – это книга, которая постоянно открыта нашему взору, но понять ее может лишь тот, который сначала научился постигать ее язык и толковать знаки, которыми она написана. Написана же она на языке математики.

Как определенные числовые соотношения в законах, фиксируемых количественными показателями, описываются тяготение, эффекты электромагнетизма и т. п. Современная наука имеет дело с абстрактными теоретическими объектами, лишая их наглядности. Следуя этой тенденции, Л. Ландау выдвинул положение, что современному физическому вообще не обязательно знать физику, ему достаточно знать математику.

Ставится проблема соотношения весьма абстрактных математических конструкций и реальной действительности и связана она с тем, что элементарная математика приобрела завершенную форму благодаря исчезновению риторической алгебры и замене ее символической, а также изобретению логарифмов. Является ли математика наукой, которая изучает определенные отношения действительности, или она имеет дело только с формальными преобразованиями символов, не отрицающих никаких реальных связей и отношений.

Л. Витгенштейн ставит вопрос о математической достоверности как о виде языковой игры. В знаменитом тезисе 5.6 «Логико-философского трактата»: «Границы моего языка обозначают границы моего мира» заключается убеждение Л. Витгенштейна, что связь между миром является разумной только тогда, когда она совершается «внутри» языка и мира. Мир является совокупностью фактов и описываемых этот факт предложений.

В «Философских работах» Л. Витгенштейна<sup>78</sup> проблематизируется следующая ситуация: как существует математический объект, представляемый знаком, вернее, где он существует? Если в бытии,

<sup>78</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994.

то где именно? Если же в сознании, то в чем конкретно: коллективном или индивидуальном? Допустим, в коллективном. Но что представляет собой коллективное сознание? Если в индивидуальном, то как объяснить, что различные индивидуальные сознания действуют в этом вопросе согласованно, так, что теорема, где бы она ни была доказана, окажется одной и той же теоремой?

С точки зрения Л. Витгенштейна<sup>79</sup>, математика, безусловно, в каком-то смысле есть область знания, но она также и деятельность, где «ложные ходы» могут существовать лишь в виде исключения. Ведь если бы то, что является «ложным», стало правилом, то тем самым была бы отменена и игра, в которой они слышат ложными. Л. Витгенштейн отмечает, что если возникает спор о правильности какого-нибудь подсчета (например, суммы длинного ряда чисел), то такой спор возникает редко и длится недолго. Он решается «с достоверностью». Важным фактом является то, что между математиками, как правило, не возникает разногласий по поводу результатов какого-нибудь вычисления. Но если бы дело обстояло иначе, например, какая-нибудь цифра не приметным образом изменялась или память подводила того или другого математика и т. д., то такого понятия, как «математическая достоверность», не существовало бы.

Интересным представляется постановка вопроса о действительности в теории вероятностей. Теория вероятностей возникла в середине XVII в. Первые работы по теории вероятностей принадлежат французским ученым Б. Паскалю и П. Ферма и голландскому ученому Х. Гюйгенсу. Эти работы появились в связи с подсчетом различных вероятностей в азартных играх. Успех теории вероятностей связан с именем швейцарского математика Я. Бернулли. Я. Бернулли установил и в 1713 г. опубликовал закон больших чисел для схемы независимых испытаний с двумя исходами.

Второй период истории теории вероятностей относят к XVIII – началу XIX вв. Этот период связан с именами А. Муавра (Англия), П. Лапласа (Франция), К. Гаусса (Германия) и С. Пуассона (Франция). В это время теория вероятностей уже находит ряд весьма актуальных применений в естествознании и технике. Возможности применения находят в теории ошибок наблюдений, развившейся в связи с потребностями геодезии и астрономии, и в теории стрельбы. В это же время осуществляется доказательство первых предельных теорем, носящих теперь названия теорем П. Лапласа (1812) и С. Пуассона (1837), А. Лежандра (Франция, 1806) и К. Гаусса (1808). Так же был разработан способ наименьших квадратов.

<sup>79</sup> Анализ отношения идей Л. Витгенштейна и математики см.: Успенский В. А. Витгенштейн и основания математики // Вопросы философии. 1998. № 5.

Третий период истории теории вероятностей относится ко второй половине XIX в. Этот период связан в основном с именами русских математиков П. Л. Чебышева, А. М. Ляпунова и А. А. Маркова (старшего). Необходимо отметить, что вопросы теории вероятностей разрабатывались в России и в XVIII в. Л. Эйлером, Н. Бернулли и Д. Бернулли, М. В. Остроградским, который занимался вопросами теории вероятностей, связанными с математической статистикой, В. Я. Буняковским, писавшим статьи по применениям теории вероятностей к страховому делу, статистике и демографии. В Западной Европе это работы по математической статистике А. Кетле и Ф. Гальтона и статистической физике Л. Больцмана.

Этот период в истории теории вероятностей характеризуется расширением круга ее применений. Было создано несколько систем безукоризненно строгого математического обоснования теории вероятностей, новые методы, требующие применения (помимо классического анализа) средств теории множеств, теории функций действительного переменного и функционального анализа.

Современная теория вероятностей – это математическая наука, позволяющая по вероятностям одних случайных событий находить вероятности других случайных событий, связанных каким-либо образом с первыми. Другими словами, теория вероятностей – это математическая наука, выясняющая закономерности, которые возникают при взаимодействии большого числа случайных факторов.

Необходимо отметить, что утверждение о том, что какое-либо событие наступает с вероятностью, которая равна, например  $\frac{1}{2}$ , не представляет само по себе ценности. Поскольку стремление к достоверному знанию, знанию действительности, предполагает, что окончательную познавательную ценность имеют те результаты теории вероятностей, которые позволяют утверждать, что вероятность наступления какого-либо события А весьма близка к единице или (что то же самое) вероятность не наступления события А весьма мала.

Существуют представления, которые позволяют защитить математический реализм и прояснить его основания. В «Философия математики и технических наук»<sup>80</sup> авторы отмечают, что необходимо различать методологическое и философское понимание математического реализма. Методологический реализм сводится к следующему утверждению: в математике в качестве непосредственно истинных могут приниматься не только утверждения о конкретных предметах (числах, фигурах), но и утверждения об абстрактных сущностях, таких как множество действительных чисел и т. п.

Представляется, что выход из этого противостояния реализма и номинализма возможен на пути обращения к концепции двух

<sup>80</sup> Философия математики и технических наук. М., 2006. С. 37–40.

языков науки, развиваемой немецким логиком и философом XX в. Р. Карнапом. Р. Карнап в статье «Эмпиризм, семантика и онтология» разрабатывает концепцию языковых каркасов. Он исходит из того, что существует двойственность понятий, которыми оперирует наука. Понятия, с одной стороны, соотносятся с внешним миром, который ими представлен теоретически, но, с другой стороны, понятия соотносятся и друг с другом, образуя определенную структуру знаний. Любая математическая теория, таким образом, оперирует не непосредственно с объектами природы, а с их концептуальными отображениями в понятиях.

Строго номиналистическое построение математики не может быть осуществлено. Номиналистическая точка зрения основана на предположении, что подлинной надежностью обладают только высказывания о конкретных объектах, таких как натуральные числа и операции с ними. Однако для философии математики более важной и более трудной является идея философского реализма. Философский реализм стремится найти за математическими абстракциями некоторого рода реальное существование. Система исходных математических идеализаций всегда обусловлена определенной предметной онтологией. В этом смысле эта система имеет несомненную объективную значимость, прямое отношение к структуре нашего мира, пусть и не отражающая законы природы, основанные на опыте, но тем не менее связанная со структурой реальности, выраженной в категориях.

Представленный обзор подходов к проблеме действительности в математике показывает, что проблема философского обоснования такова, что она постоянно остается проблемой. Основопологающим для философии является постановка и решение предельных, вечных проблем. На эти вопросы нет окончательного ответа. Человек всегда в неизменном поиске. Очевидно, что к числу таких вечных проблем относится и философское обоснование математики. В этом смысле, если иметь в виду проблему действительности в математике, математика обречена всегда находиться в «кризисной» ситуации.

## **ПОНИМАНИЕ КАК ЯДРО ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СТРАТЕГИИ: ОПЫТ ПОНИМАНИЯ У. В. Сидорова**

*соискатель кафедры онтологии и теории познания Уральского  
федерального университета имени первого Президента России  
Б. Н. Ельцина*

Как известно, феномен понимания может рассматриваться в разных смыслах: и как один из главных методов гуманитар-

ного познания, и как определенная теоретико-познавательная установка, и как, например, – предельно по-философски, – «воссоздание смысла бытия» (Е. В. Бакеева). Но когда мы говорим о понимании как ядре герменевтической познавательной стратегии, мы в первую очередь имеем в виду два аспекта этого феномена. Во-первых, это познание, которое стремится к целостному рассмотрению действительности, и, во-вторых, это познание, которое включает в себя как один из своих важнейших элементов – опыт.

Философы, ориентирующиеся на герменевтическую стратегию философствования, по-разному осмысливают взаимосвязь двух уровней понимания: теоретического и практического. Наибольшее значение практике отводится в философии Х.–Г. Гадамера. В его герменевтической философии невозможно отделить практику от теории, более того, само понимание превращается в опыт. И поэтому герменевтика в таком ее варианте означает опыт понимания, который, по словам Е. Шульги, есть «опыт самого в нем содержащегося разума и разумности – не действия по правилам (или использование научных методов и принципов интерпретации), но первичное помещение «человека понимающего» в его естественную социальную и культурную среду»<sup>81</sup>.

И здесь важно вспомнить фундаментальную мысль, высказанную одним из основателей герменевтики В. Дильтеем, которая, несмотря на свои трансформации, остается стратегической для герменевтического мышления до сих пор. Понимание – это не есть познание в чистом виде, оно является частью жизни (для В. Дильтея в первую очередь – жизни души) и вырастает из нее как из некоего опыта целостности. А это значит, что, понимая понимание и понимающего, необходимо, прежде всего, уметь видеть эту взаимосвязь, этот целостный контекст, из которого смотрит и познает человек. Причем, подчеркивает В. Дильтей, такая взаимосвязь всегда уже есть «здесь и сейчас», ее не приходится строить из элементов. И только потом из этого целого можно вычленять отдельные звенья. Но таковое вычленение не есть разложение на элементы, а есть отделение структур, данных первично и заранее. Итак, утверждает философ, душевная жизнь – впрочем, как и всякая другая – культурная, социальная, историческая – изначально всегда дана в своей целостности. А это значит, что она имеет такие основополагающие черты – она развивается, она свободна и она определена приобретенной взаимосвязью, т. е. она исторична.

Как можно тематизировать обуславливающую понимание целостность, какова фигура понимающего и каков статус «человека понимающего» в рамках герменевтической теории? – вопросы, на которые мы и попытаемся ответить в этой статье.

<sup>81</sup> Шульга Е. В. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004. С. 76.



Герменевтика в основе своей всегда обращена к экзистенциально – феноменологическим посылкам. Не является исключением и понятие опыта, фундированное феноменологической методологией, которая характеризуется более широкой трактовкой этого понятия по сравнению с традиционным эмпиризмом.

Как известно, феноменологии принадлежит заслуга проведения целого ряда важнейших различий в сфере опыта, и, прежде всего различия психических и физических феноменов. Феноменология опирается на опыт как на то, посредством чего что-либо нам дано. И хотя в этом смысле понятие опыта употреблено вполне в русле философской традиции: быть в опыте – значит быть данным. Но здесь важно различать, что даны нам, согласно этой концепции, феномены, а не просто физические объекты. Так, психические феномены даны внутреннему опыту («внутреннему созерцанию», «внутреннему восприятию», «сопровождающему сознанию»), физические – внешнему опыту (ощущению, зрению, слышанию). Основным конститутивным свойством психических феноменов, отличающим их от физических феноменов, является «направленность на» или «интенциональность». «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и несколько в двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и неодинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любится, в ненависти – ненавидится и т. д.

Это интенциональное существование свойственно исключительно психическим феноменам. Никакой физической феномен не демонстрирует ничего подобного. Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет», – писал провозвестник феноменологии Ф. Brentano<sup>82</sup>.

Психические феномены, существующие в режиме реального переживания, живущие первичными и вторичными объектами, являются сознанием. Поэтому быть данным, то есть быть в опыте – значит быть данным сознанию. Опыт, поскольку он обеспечивается психическими актами, понимается как опыт сознания, т. е. в опыте даны физические объекты, нагруженные тем или

<sup>82</sup> Brentano Ф. Избранные работы [Электронный ресурс]. URL: <http://74.125.77.132/search?q=cache:1tHfchU1r24J:www.philosophy.ssu.samara.ru> (дата обращения: 17.08.2010).

иным смыслом. Но справедлива и обратная логика: сознание понимается как опыт.

Какие выводы мы можем сделать из беглого обзора трактовки понятия «опыт» в феноменологии применительно к пониманию? Прежде всего, конкретное понимание всегда ограничено рамками того сознания, которое стремится к пониманию, т. к. «после редукции (сведению всего к сфере сознания) любое бытие становится для сознания смыслом, т. е. релятивным по отношению к сознанию»<sup>83</sup>. Не менее важным является и то, что понимание как деятельность сознания само является очень значимым для человека и всей культуры опытом, который стремится как к собственной очевидности (рефлексия рефлексии), так и к реализации вовне.

Рассмотрим теперь, каким образом эти общие положения феноменологии содержательно реализуются в герменевтике.

Понимание традиционно связывается с поисками смысла тех или иных явлений. Смысл же в свою очередь предполагает наличие целостного видения происходящего. Но эта целостность в определенном смысле предзадана целостностью нашего изначального жизненного опыта. С точки зрения герменевтики, субъект всегда «преднаходит» себя в определенной ситуации (пространство-время). Способ, каким осуществляется это нахождение, и есть понимание. Поэтому понимание, по Гадамеру, и предстает как разворачивание «точки зрения» понимающего, чтобы все многообразие внешнего мира увязать с этим единством внутреннего опыта.

А из этого следует достаточно интересный вывод: целостность – это не универсальное единство мира, а целостность задается границей, точнее теми границами видения (горизонтом), внутри которых находится понимающий. Такая установка позволяет, в частности, Х.–Г. Гадамеру, сделать заключение о принципиальной «предрассудочности» нашего понимания как отражении обшей предпосылочности нашего существования. Субъект находит себя окончательно погруженным в особенности собственного происхождения и потому должен их учитывать (или вернее, всегда помнить, что не учитывать их нельзя) при осуществлении понимания чего-либо.

Исходя из сказанного, очевидно, почему особую роль герменевтика отводит «предпониманию» – особой беспредпосылочной интуиции: она не имеет ничего «до» себя и играет роль «предпосылки» для всей последующей интерпретирующей деятельности. В замкнутом взаимодействии между интерпретацией и прежним пониманием текста (герменевтический круг) Х.–Г. Гадамер увидел понимание как игру «между движением традиции и движе-

<sup>83</sup> Шульга Е. В. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004. С. 74.

нием интерпретатора»<sup>84</sup>. В рамках интерпретирующей деятельности совмещается собственно «предпонимание», ориентированное на прошлые «традиции» (аутентичные тексты) в толковании данного текста, и активная «игра», которая «играет сама себя». Это игра, как текста с интерпретатором, так и последнего с текстом, разворачивается в широком диапазоне между творческой догадкой и фантазирующим воображением. Причем, подчеркнем, что воображение берет верх и над творческой догадкой, и над извлеченным из глубин «предпонимания» воспоминанием о традициях истолкования данного текста в их интегральном виде.

В этой связи интересны размышления герменевтически ориентированных философов, и в частности Х.–Г. Гадамера, о традиции. Не раз философы обращали внимание на тот факт, что в отношении понятия традиции продолжает господствовать установка, сформированная в рациональном дискурсе Нового времени и закрепленная в массовом идеологическом сознании усилиями Просвещения. В дискурсе Нового времени формируется бинарная оппозиция «традиция и современность», при этом традиция исключается из рационального опыта. В эпистемологии знание «по традиции» трактуется как знание, не подтвержденное собственным опытом познания. В антропогуманитарном праксисе, содержанием которого является созидание человеком самого себя и собственной социальности, деятельность, направленная на совершенствование, связана с преодолением традиционности и с деконструкцией рамок традиционного сообщества, по определению, узких и неизбежно стесняющих человека<sup>85</sup>.

Такая «установка на современность» (термин М. Фуко) далеко не всегда оправдывает себя. Но, несмотря на это, в общественном сознании прочно утвердилось негативное отношение к традиции, достаточно вспомнить, что назвать что-то традиционным означает заклеить это как устаревшее, отжившее, нежизнеспособное. Чтобы преодолеть эту тенденцию и по-новому осмыслить отношение к прошлому, немецкий философ М. Хайдеггер вводит отличное от концепта традиции понятие предания, подразумевающее активное наследование прошлого в свете открытых возможностей, а не косную, определенную и определяющую схему. Эти идеи легли в основу философской программы Х.–Г. Гадамера, который стал понимать традицию как «герменевтический круг»,

<sup>84</sup> Гадамер Х.–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 345.

<sup>85</sup> Захарченко М. В. Путь к традиции: опыт теоретического осмысления понятия традиции [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy> (дата обращения: 12.11.2010).

создающий саму возможность человеческого общения и человеческого понимания на различных временных дистанциях. Традиция как целое определяет наше понимание, но сама она может продолжать существовать, только если есть кто-то, готовый включиться в игру и своими личными усилиями, часто даже направленными на радикальный пересмотр имеющегося смысла, удержать длительность исторического предания.

Это одна из наиболее интересных антиномий герменевтики, благодаря которой внутри самого герменевтического проекта стали возможны внутренняя критика и переинтерпретация самой идеи традиции.

В современном герменевтическом дискурсе можно встретить, казалось бы, далекое от герменевтики понимание традиции и укорененности. Но вспомним, что одним из главных принципов герменевтики является стремление избежать крайности в осмыслении любого феномена. Так, говоря и о традиции, философы не растворяют человека-творящего в безликих структурах коллективного бессознательного, но говорят о личном «предпонимании», имея ввиду тот индивидуальный опыт, то индивидуальное место, из которого на ту же самую традицию смотрит понимающий. И это объясняет те разрывы, «зазоры» в развитии культуры, которые сами по себе не всегда обязательно являются отрицанием традиции.

Так, для Х.–Г. Гадамера традиция – то, что способствует органичному росту произведения искусства или культуры в целом, и не обязательно лубочных, только внешне традиционноразознаваемых, напротив, даже самого современного, конфликтного, «трудного». А происходит это потому, что традиция есть место рождения «инаковости». «На деле существует полярность близости и чуждости, и именно в ней основание задачи герменевтики, только понимать ее следует... во взгляде на нечто сказанное – на язык, на котором обращается к нам традиция, на слово, которое говорит она нам. <...> Герменевтическому сознанию придется осознать направляющие понимание предрассудки, с тем, чтобы, со своей стороны, вычленилась и заявила о себе традиция – традиция как инаковость»<sup>86</sup>.

По мнению И. Кукулина, очень продуктивно развил этот поворот мысли Х.–Г. Гадамера Жан Старобинский: он предположил, что интерпретатор – всегда «иной», экс-центричный, даже изгой в социальном и/или культурном отношении, и его интерпретация – стремление отрефлексировать и преодолеть это отчуждение от принимаемого на веру социального и культурного порядка, совершить революционное воскресение (пересоздание) вытеснен-

<sup>86</sup> Гадамер Х.–Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 79–81.

ного или забытого смысла, – об этом Ж. Старобинский пишет, сравнивая Ж.–Ж. Руссо и Э. Фрейда<sup>87</sup>.

И таким образом в исследованиях Ж. Старобинского принципиальное значение получает утверждение, что интерпретация есть личное действие – причем, в отличие от Х.–Г. Гадамера, для швейцарского филолога и историка культуры высшим объединяющим началом оказывается «критический путь», то есть ответственно-личный и в принципе неповторимый экзистенциальный акт.

Но, говоря о субъекте понимания, нельзя не задаться вопросом, а как сосуществуют выделенные нами два уровня – социальный и индивидуальный, всегда ли это «мирное сосуществование», или правомерно говорить, как это делает, например, известный контртрадиционный мыслитель Сьюзен Зонтаг, о традиции как в первую очередь о проблеме, а зачастую и травме.

В этом контексте вопрос о субъекте понимания может быть осмыслен достаточно радикально. В этом случае интерпретация текста осознается как равнозначность власти, а отказ от окончательной интерпретации – как возможность равноправного сосуществования с текстом, который полностью не может быть понят, аналогично тому, как никогда не может полностью быть понят (то есть, подчинен) и человек. Такая радикализация разработана Сьюзен Зонтаг в самом, пожалуй, известном «антигерменевтическом» манифесте второй половины XX в. – эссе «Против интерпретации». Известен призыв Сьюзен Зонтаг – отказаться от вчитывания в произведение посторонних ему социально-исторических, психоаналитических и т. п. подтекстов и «открывать чувственную поверхность произведений», рассматривать произведение как эротически притягательное событие. «Вместо герменевтики нам нужна эротика искусства», – замечает американская писательница и философ<sup>88</sup>. От интерпретатора требуется готовность принять произведение искусства в качестве совершенно Иного, не навязывать ему свое объяснение и, тем самым, – не устанавливать над ним свою власть.

Как бы ни была спорна, с точки зрения герменевтики, сама идея отказа от интерпретации (которая, заметим, тоже является одним из вариантов интерпретации как определенного прочтения текста), она, безусловно, содержит тот положительный потенциал,

---

<sup>87</sup> Кукулин И. Вдумчивое непонимание: возвращение герменевтики [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/61/kuku.html> (дата обращения: 15.10.2010).

<sup>88</sup> Захарченко М. В. Путь к традиции: опыт теоретического осмысления понятия традиции [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/pedagogy> (дата обращения: 12.11.2010).

который заключается в стремлении избежать превращения текста (шире культуры) в нечто застывшее, окончательно и навсегда проинтерпретированное, и, тем самым, отстоять жизненность, чувственность, «эротичность» произведения.

И для этого совсем не обязательно отказываться от интерпретирующего и рефлектирующего разума, считают философы – герменевты. Просто, говоря словами Х.–Г. Гадамера, «необходимо осознать свою собственную предвзятость, только тогда текст явится во всей своей инаковости, обретя возможность защищать свою... истину от наших собственных предмнений... Собственный предрассудок [интерпретатора] оттого только и вступает по-настоящему в игру, что стоит под вопросом»<sup>89</sup>. Таким образом, чтение подразумевает не только интеллектуальную самокоррекцию, но и признание собственной ограниченности «предмнениями». Такое признание позволяет постоянно стремиться за пределы этой ограниченности – к другому человеку и к заведомо иному тексту. Новый смысл в соотношении с заданным – это всегда его оценка и деконструкция.

В заключение хотелось бы обратить внимание на новые тенденции современной герменевтики, которые возможно позволят по-новому осмыслить проблему «интерпретирующего субъекта» в горизонте опыта понимания.

Как мы видели, современная герменевтика – и это, надо думать, есть результат ее диалога с постмодернизмом – стала более критичной. Она нацелена не только на защиту и сохранение традиций, но, в первую очередь, на критическое освоение современности, для того, чтобы «решить настоящую критическую задачу герменевтики – задачу дифференциации истинных и ложных предрассудков»<sup>90</sup>, в том числе и своих собственных. Ведь и сама герменевтика как теория, метод и практика осуществления понимания, как справедливо замечает П. Барковский, «не может достичь высшей степени абстракции, если таковая достижима вообще, и в этой связи сама приобретает черты историчности»<sup>91</sup>. По этой причине герменевтика должна, по мнению Дж. Ваттимо, перестать относиться к себе метафизически как к «окончательно истинному описанию (пребывающих) «интерпретативных структур» человеческого существования», а стать «наиболее убедительной философской интерпретацией той последовательности событий, чьим результатом она себя ощущает»<sup>92</sup> – интерпрета-

<sup>89</sup> Гадамер Х.–Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 80.

<sup>90</sup> Там же. С. 81.

<sup>91</sup> Барковский П. В. Контуры современной герменевтической философии. Минск, 2008. С. 83.

<sup>92</sup> Там же. С. 83.

цией ситуации, совершающихся в обществе явлений духовной и социальной жизни.

Но здесь, с точки зрения герменевтики, необходимо не впасть в деконструкцию без реконструкции. Герменевтика стремится уравновесить и не абсолютизировать постмодернистскую стратегию, помня о тотальной историчности и самых последних (современных) тенденций.

Также можно предположить, что в современной герменевтической литературе намечается сближение концепта «традиция» с понятиями «социальная практика» и «социальное действие». И действительно, в условиях мультикультурализма не так легко понять, из какого пред-понимания смотрит на мир тот или иной «интерпретирующий субъект», т. к. единые традиции, как некие метанаррации, все больше вытесняются более частными и локальными социальными практиками. И здесь прослеживается одна из точек соприкосновения герменевтики и науки социологии, когда, в частности, проблема понимания получает новое освещение в связи с поиском герменевтического вдохновения в социологии.

## **ПОЗИТИВИСТ ЛИ К. Р. ПОППЕР?**

***Н. В. Брянник***

*доктор философских наук, профессор кафедры онтологии  
и теории познания Уральского федерального университета  
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Непосвященному в секреты философии науки вопрос, заявленный в названии, может показаться надуманным. С одной стороны, Поппер – фигура значительная в философии XX столетия, и столь ли уж важно выяснять, к какому направлению он принадлежит. Но с другой – философия науки с момента своего формирования являет собой дискуссионную трибуну, и аргументы полемизирующих сторон так и норовят логически пригвоздить оппонента; поэтому концептуальная последовательность мыслителя чрезвычайно значима, что связано с четким осознанием им своей позиции в философии науки.

Поппер неоднократно прибегал к разъяснению собственной позиции, не просто концептуально излагая ее основные идеи, но дистанцируя и отгораживая ее от всех иных. Во всяком случае, он претендовал на оригинальный (в плане абсолютного отличия от всего существующего) подход в философии науки. Он позиционировал себя как критического рационалиста. Оригинальность свою он подчеркивал тем, что, в отличие от претендовавших на данную позицию мыслителей (даже в отличие от Канта), нашел логические средства последовательно провести позицию

критического рационализма. Свое отношение к позитивизму он постоянно афишировал, при этом логический позитивизм для него всегда объект критики. (Этот вопрос может стать темой самостоятельного рассмотрения). Но странным образом, есть тексты, свидетельствующие об обвинениях в адрес самого Поппера в позитивизме<sup>93</sup>. Что это? – незаслуженная месть рассерженных оппонентов или вытаскивание на божий свет чего-то столь потаенного, в чем не мог признаться мыслитель даже сам себе?

Не будем будировать какие-то иррациональные мотивы и страсти – выразим собственную позицию по данному вопросу, полагаясь на рациональные аргументы.

Ответить на вопрос: является или нет Поппер позитивистом? – можно только при выделении критериальных признаков позитивизма и соотнесении их с основоположениями философии науки данного мыслителя. Под критериальными я понимаю необходимые и достаточные признаки, позволяющие выделить главные особенности, отличающие позитивизм от других направлений философии науки (как то: неокантианство, феноменология, неорационализм, структурализм, герменевтика и др.). Тем самым, перед нами возникают две задачи – выявление критериальных признаков позитивизма и соотнесение их с основоположениями философии науки Поппера.

Обратимся к рассмотрению первой задачи.

Общепризнан факт эволюции позитивизма и прохождении им трех этапов – классический позитивизм (О. Конт, Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер и др.), эмпириокритицизм (Э. Мах, В. Оствальд, Р. Авенариус и др.) и логический позитивизм (=неопозитивизм) (М. Шлик, Р. Карнап, ранний Л. Витгенштейн и др.). Критериальными признаками позитивизма являются следующие:

1. Целевая ориентация науки на раскрытие реальности. Из всех сфер человеческой жизнедеятельности только наука выработала средства (=методы) выхода к реальности. В классическом позитивизме наука выстраивает объекты своего изучения из «элементарных объектов», неразложимых далее сознанием, а значит, полагающихся на мир чувств, непосредственно связывающих человека с действительностью. Именно поэтому «позитивное» тождественно, прежде всего, «реальному», достоверному, действительному. Эмпириокритицизм занимался «очищением опыта» от философских предпосылок и теоретических конструктов через сведение оснований науки к «комплексам ощущений» (=«элементам мира»). В логическом позитивизме связь с реальностью обнаруживается в языке науки через использование принципа верификации.

<sup>93</sup> См., например, Поппер К. Р. Разум или революция? // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2000.



2. Принцип феноменализма. Главная составляющая науки – законы (ведь ради них и ведется научное исследование – с помощью законов можно предсказывать) являются не объяснением какой-либо сущности, а описанием регулярностей в происходящих событиях.

3. Обоснование неразрывной связи науки с рациональностью – рациональной установкой, рациональным отношением к миру. По Конту, рациональное отношение к миру (ключевыми моментами которого являются прогресс и порядок) возможно только на базе науки. Естественные науки обеспечивают рациональное отношение к природе, социология должна обеспечить рациональные отношения в общественной жизни. По эмпириокритицизму, наука – рациональное предприятие, поскольку она действует по принципу экономии мышления. Неопозитивизм неслучайно называется логическим позитивизмом: через призму логики рассматриваются структура мира и человеческого познания. Но ведь логические структуры самое рафинированное проявление рационального.

4. Признание единства науки через сведение (=редукцию) его к особенностям естественных наук (их методам, объяснительным процедурам и пр.). Разновидностями подобного сведения являются физикализм, натурализм, биологизаторство, социологизм и т. п. Приведу только выборочные примеры. Социология, по Конту, это – социальная физика (=социальная статика и социальная динамика). Э. Шредингер пишет книгу «Что такое жизнь, с точки зрения физики». М. Шлик культурологические области знания не считает науками, поскольку они не нацелены, как естественные науки, на достижение истины.

5. Метафизика (непозитивистская философия) принципиально ненаучна, она является пройденным этапом в истории человеческой мысли, ее должна сменить научная, позитивистская, философия. Другими словами, вся непозитивистская философия – это нечто устаревшее, не имеющее никакого значения для науки. По Конту, научная философия – это и есть позитивная философия. По Спенсеру, философия возможна только как систематизация (своеобразная сумма) достижений конкретных наук. Мах называл большинство философских понятий, встречающихся в науках, «уродливыми понятиями». Логические позитивисты вводят принцип демаркации метафизики от науки. Для Витгенштейна, например, философия ни в каком смысле не может быть поставлена рядом с науками, поскольку она не наука, а является лишь особым видом деятельности.

6. Для позитивистов наука – самодостаточное явление. При исследовании науки они признают ее влияние (притом решающее)

на все стороны человеческой жизни. Но воздействие каких-либо факторов (культурных, социальных и др.) на науку они не рассматривали, считая незначительным.

Названные критериальные признаки, взятые в единстве, и составляют особенности позитивистской традиции. Причем надо понимать, что в рамках позитивистской традиции на каждом из ее этапов, у каждого видного представителя данные принципы имеют свои вариации, но в этой вариативности сама суть принципов сохраняется.

А теперь обратимся ко второй задаче – рассмотрению основоположений философии науки К. Поппера.

1. Выход через науку к реальности для Поппера – важнейшая ее характеристика. Аргументов тому в работах мыслителя множество. Один из главных заключается в том, что научные теории, несмотря на предположительность заключенных в них знаний, с каждым шагом приближают нас к действительности. И еще. Наука – единственное средство, которым располагает человечество, способное переводить и сводить несхожие миры многообразных культур в единое рациональное целое, поскольку именно через науку проглядывает сама реальность. (К. Поппер. «Миф концептуального каркаса»). И принцип фальсификации, намеренно выдвинутый в пику принципу верификации, не на одном раиио выстраивается: ведь ключевой момент его метода – проведение решающего эксперимента, а это, как ни крути, окно в саму реальность.

2. Как ни стремился он замаскировать свой феноменализм, присутствие его в воззрениях мыслителя очевидно. Поясняя свое понимание теории, Поппер считает, что научные теории являются дескриптивными объяснениями, поскольку в них не раскрывается сущность изучаемого, а лишь описывается поведение исследуемых объектов при заданных параметрах. А в законах науки выражаются наблюдаемые регулярности, сходства и подобия и ничего более. И несмотря на то, что он квалифицировал свою позицию как «модифицированный эссенциализм», даже трактовка им таких важных составляющих науки, как теория и закон, позволяют признать в нем феноменалиста.

3. Вряд ли, стоит убеждать в рационалистической установке философии науки Поппера. Для него иррационализм – самое негативное явление современной цивилизации. Подлинно научное отношение всегда рационально, и, наоборот, всякое отступление от науки чревато скатыванием в иррационализм. Он делает все, чтобы в философии науки удержаться на позициях рационализма: трактует философию науки как логику (а не психологию) науки, вводит идею третьего мира, использует семантическую концепцию истины А. Тарского и др.

4. Единство науки, для Поппера, само собой разумеется. И, как мне представляется, это единство базируется на признании критериев научности, свойственных естественным наукам. Методологию дескриптивного объяснения он переносит и на социальные науки; применительно к социальным явлениям он называет данную методологию «ситуационной логикой». Методы социальных наук должны быть настроены не на отыскание некоей скрытой сущности событий, а на выявление непреднамеренных следствий действий людей в институциональной среде, имеющей вполне конкретные параметры существования. Объяснительные схемы естественных наук также им используются. Так, дарвиновская теория естественного отбора, дополненная современными биологическими теориями, положена им в основание эволюционной эпистемологии. Сама идея эволюции в биологической трактовке весьма популярна среди позитивистов.

5. В отношении метафизики Поппер проявляет, казалось бы, сдержанную позицию. Он не рассматривает метафизические утверждения как бессмысленные (что было свойственно радикально настроенным позитивистам, например, Карнапу). Он не проводит демаркационную линию между наукой и метафизикой. Но ведь позиция его сводится к тому, что метафизика – это не наука, хотя, как он считает, метафизические положения в истории науки имели и будут иметь важное значение. Так, он считал, что метафизический принцип атомизма оказал колоссальное влияние на развитие науки.

6. Поппер многогранный и масштабный мыслитель – он разрабатывал проблематику философии права, философии экономики, социальной философии и др. Но во всех сферах, к которым обращался Поппер, он применял принципы своей философии науки (она для него тождественна логике науки). Признаваемые и разрабатываемые им принципы научного отношения к миру он экстраполировал на все остальные области. Тогда как влияние каких-либо факторов (культурных, социальных и др.) на науку им не признавалось, и он их не исследовал. Так, он весьма негативно оценивал достижения современной ему социологии науки – не принимал сам замысел этой области знания. Для него все это уже уходит в область иррационального. Выходит, наука для него явление самодостаточное.

Ответ на заявленный в названии вопрос очевиден. Мне представляется, что в основоположениях своей философии науки Поппер остается в традиции позитивизма, он работает в проблемном поле данной традиции, избегая крайностей и неувязок сторонников позитивизма. Поппер – утонченный позитивист. С позитивистами его сближают все вышеотмеченные критериальные

признаки, по которым в то же время можно провести различие между ним и представителями неокантианства, феноменологии, структуриализма, герменевтики и др.

## **КРИТИКА ПОЗИТИВИЗМА ИЛИ ПОСТ-ПОЗИТИВИЗМ**

**К. Р. ПОППЕРА**

**К. И. Потапова**

*магистрантка 2-го года обучения философского факультета  
Уральского федерального университета имени первого  
Президента России Б. Н. Ельцина*

К. Р. Поппер – фигура, безусловно, выдающаяся среди философов XX в., именно поэтому споры о принадлежности его в рамках философии науки к той или иной философской традиции не утихают и по сей день. Одни утверждают, что Поппер – прямой продолжатель традиций позитивизма, другие определяют его как яркого противника этого течения, при этом возможна аргументация как одной, так и другой позиции.

На наш взгляд, вопрос заключается не в том, связана ли философия К. Поппера с позитивистской философией, а в том, как она связана с ней; иными словами, вопрос не в том, связан ли К. Поппер с традицией позитивизма, а как, каким образом, по каким параметрам эта связь осуществляется. Именно выяснение сути отношения воззрений К. Поппера к позиции позитивизма и разрешит спор о позитивизме самого мыслителя.

Для ответа на поставленный выше вопрос необходимо указать определяющие признаки, характерные особенности крайних элементов вопрошания, то есть позитивизма – с одной стороны, учения К. Поппера – с другой. Так, определив и сопоставив эти признаки, мы сможем говорить и об особенностях самой связи между этими элементами.

Родоначальником позитивизма признан О. Конт. В одном из своих проектных произведений «Дух позитивной философии» автор предлагает программу нового направления, названного позитивизмом. В дальнейшем это направление продолжает разрабатываться Дж. Ст. Миллем и Г. Спенсером. Среди основных положений этого учения можно выделить следующие:

1. Идея исторического прогресса человечества и эволюции знания. Так, можно вспомнить предложенную О. Контом классификацию трех стадий в истории человечества, каждая из которых сопровождается развитием знания – от самой низшей формы знания к высшей: от теологической через метафизическую к позитивной стадии. Установление ступеней, типов и рамок говорит о весьма характерной черте позитивизма – историчности.

2. Обращение к реальности и рассмотрение ее через призму науки. Наука в данном случае представляется единственно верным способом отношения к реальности, способным ее достоверно раскрыть и выразить в форме всеобщих законов. Данную черту – не превосходство науки, а именно признание ее единственно пригодной для описания мира (внешнего и внутреннего) и явлений, происходящих в них, – можно определить как сциентизм.

3. Признание самодостаточности науки: наука определяет все сферы жизнедеятельности человека, но при этом сама не зависит от каких-либо социальных и культурных явлений.

4. Ориентир на научно-рациональное постижение мира. Мир подлежит рациональному описанию, возможному по образцу естественных наук, соответственно, с использованием метода этих наук – эксперимента – и (посредством индукции) установления некоторого общего закона в рассматриваемом явлении. Здесь можно выделить два отличительных признака: феноменализм и признание единства науки через сведение ее к естественным наукам. Суть первого признака выражается в сведении всего познаваемого к явлениям внешнего мира, данным при помощи органов чувств. Все то, что не дано чувственным способом, – непознаваемо. Так, методом этого исследования является прямое наблюдение, способом же отношения к миру – эксперимент. А далее, как апофеоз феноменализма, всеобщий закон устанавливается для наблюдаемых нами явлений. И если мы ранее говорили о сциентизме позитивизма, подразумевая под этим примат науки в вопросе рассмотрения реальности, то теперь его можно дополнить, конкретизируя принцип этого рассмотрения.

5. Установка на получение объективного знания. Конечно, каждый философ стремится к обладанию истинным знанием без примеси субъективизма, но здесь есть и обратная сторона: идея объективного знания предполагает существование некоторой объективной достоверности, существование чего-то подлинного, неизменного, общего для всех, единственно верного. Как ни парадоксально, именно по данному признаку позитивистов можно обвинить в догматизме.

6. Уникальное отношение к метафизике и философии в целом. Говоря о первом, стоит отметить антиметафизичность позитивизма, но не в смысле освобождения от метафизики, а в плане критики ее. Безусловно, критика метафизики, точнее метафизического догматизма, не является уникальной чертой позитивизма: ведь критическое отношение к философии (в смысле преодоления метафизичности последней) свойственно также и феноменологии, и трансцендентализму<sup>94</sup>. Однако позитивизм в этом плане говорит

<sup>94</sup> Здесь стоит отметить, что в данном случае критикуется не сама метафизика как та мета та фючка, то есть как учение о сущем в целом, но метод предшествующей философии, основывающийся на утверждении догматических принципов в их

о метафизике, в частности и о философии в целом, как о бессмысленности, полагая, что наука сама себе философия.

Таким образом, позитивизм предстает перед нами как учение, отдающее приоритет естественным наукам как единственно верному способу постижения реальности, отрицающее не только иррационализм в любом проявлении, но и философию, отождествленную с метафизикой, как вводящую в заблуждение и уводящую нас от действительности. Конечно, само слово «философия» использовалось О. Контом, но что имелось под ним в виду? Функции философии – по большей степени гносеологическая и каузальная – приписывались науке, обозначая тем самым поле ее деятельности. Именно таким образом наука заменяла собой философию, и только собственно научная картина мира признавалась адекватной и самодостаточной.

Стоит отдельно отметить, что перечисленные принципы, говоря о позитивизме, следует рассматривать исключительно в совокупности, как некий набор аксиом, определяющий всю систему в целом; однако сами по себе эти правила не являются уникальными, присущими исключительно данному течению: в той или иной комбинации с добавлениями они образуют иные устоявшиеся философские традиции. Так, например, историчность, феноменализм, догматизм и антиметафизичность в некотором смысле свойственны и марксизму. Говоря о сциентизме, можно вспомнить русский космизм и т. п. Важным и решающим здесь является не отдельно выхваченный фактор, но совокупность черт, определяющая программу всего течения.

Говоря о дальнейшем развитии позитивизма, следует выделять и различать две его ветви: неопозитивизм и постпозитивизм, отличные от классического позитивизма и обособившиеся в отдельные от него самостоятельные тенденции. Каким же образом и по каким критериям произошло это отпочкование? Ответу на этот вопрос и будет посвящена следующая часть статьи.

Неопозитивисты<sup>95</sup> (так называемые логические позитивисты) – Г. Фреге, Л. Витгенштейн (ранний период), М. Шлик, Р. Карнап, Х. Хан, О. Нейрат и др. – были не только прямыми наследниками традиций позитивизма, но и продолжали развивать принципы этого воззрения. Считая, что всякое познание есть выражение, М. Шлик пришел к выводу, что «познаваемо все, что может быть выражено, и это является тем предметом, относительно которого можно задавать осмысленные вопросы. Не существует,

---

фактической необоснованности. Начиная с Д. Юма, мыслители пытаются найти законные основания утверждений о сущем.

<sup>95</sup> Следует отметить, что само название течения определено его сутью: нео – «новый» позитивизм, поскольку в нем сохраняются все те же принципы, но в несколько обновленном и подкорректированном варианте.

следовательно, вопросов, на которые в принципе нельзя дать ответа, не существует проблем, которые не имеют решения»<sup>96</sup>. Тем самым, лишив философию ее непосредственной теоретической сути: проблемности и вопрошания, оставив ей скромное место рядом с наукой – практическое наделение конкретным смыслом научных изысков, философии в лице М. Шлика было отказано в статусе науки, тем более самостоятельной; она превратилась в прикладную отрасль научного знания. Конечно, можно сказать много красивых слов относительно философии, в том числе и как «царицы наук»<sup>97</sup>, сути дела это не изменит, философия остается на заднем плане. Примерно ту же самую мысль отстаивают и Р. Карнап с О. Нейратом, говоря, что в науке нет неразрешенных загадок. Неразрешенность привносит метафизика своими ошибками, поэтому необходимо очистить науку от метафизики. Правда, в данном случае положение философии выглядит еще более плачевным: ее необходимо нивелировать, освободив место науке.

Неопозитивисты полагают, что наука состоит из предложений, основанных на наблюдении, однако, все предложения науки являются гипотезами в вопросе об их истинности, подтверждаемыми или опровергаемыми посредством опыта. Эта процедура – соотнесение гипотезы с действительностью – носит название верификации. Так, если гипотеза соответствует действительности, то есть верифицирована, она истинна, если же она не подтверждается фактами, то объявляется ложной. Таким образом, индуктивный метод (как опора на факты и выстраивание предложений в соответствии с фактами) и экспериментальная основа сохраняются и еще более тщательно разрабатываются. Более того, неоднократно подчеркивается, что именно наука – то средство, с помощью которого «достигается радость констатации, чувство окончательности»<sup>98</sup>, что истинно верное миропонимание всегда есть научное миропонимание<sup>99</sup>. Таким образом, неопозитивизм усиливает основные положения позитивизма. Тем не менее, они не избегают той же ошибки: критикуя метафизику и не признавая философию наукой, сами члены Венского кружка неоднократно пользуются метафизическими понятиями, такими, как «факт», «форма», «достоверность», не определяя их значения, но полагая их самоданными и самоочевидными. А ведь вопрос о том, что такое факт, актуален и сегодня.

Интересен еще один момент, отличающий неопозитивизм от позитивизма: представление о структурности научного описания.

<sup>96</sup> Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Карнап Р., Хан Х., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок / пер. с нем. Я. В. Шрамко [Электронный ресурс]. URL: [http:// filosof.historic.ru/books/item/fo0/soo/z0000566/index.shtml](http://filosof.historic.ru/books/item/fo0/soo/z0000566/index.shtml) (дата обращения: 20.11.10).

Этот вывод представляет собой развитие идеи феноменализма: теперь мы не просто описываем явления, наблюдаемые нами, но говорим о некоторой структуре этих явлений, изображенной посредством структурных формул, выражаемых в языке. Так, все наше познание представлено в виде таких структурных формул: оно упорядочено и формализовано<sup>100</sup>. По сути, утверждая подобные формулы в качестве основы, неопозитивисты пытаются очистить науку от примеси субъективного психологизма. Однако сама идея существования каких-либо над-опытных обобщений возвращает нас к пресловутому догматизму.

Таким образом, с некоторыми доработками неопозитивизм предстает перед нами как упрочение и развитие идей позитивизма без отказа от каких-либо его фундаментальных положений. Конечно, можно отметить ряд особенностей, отличающих позицию неопозитивистов: идея контекстуальности и понимания смыслов из контекста предложения, попытка создания метаязыка науки – «формульного языка»<sup>101</sup> и пр. Однако основные принципы позитивистской мысли продолжают отстаиваться неопозитивистами.

Существует и второй вариант развития традиции позитивизма – постпозитивизм. Здесь, в самом названии, заключен момент раздваивания, который требует, на наш взгляд, расшифровки. Трактовка префикса пост- имеет двоякий смысл. Первое понимание – буквальное – пост- как последний этап, как то, что является заключительным по отношению к первому, основному содержанию. Этот смысл мы вкладываем в латинское выражение «*post scriptum*» или в русскоязычный аналог – послесловие. В данном случае пост- понимается как завершающий этап, сущностно связанный с основным и качественно неотличимый от него. При таком понимании постпозитивизм неразрывно связан с позитивизмом и является его завершением, не противоречащим, а, напротив, фундаментально укрепляющим его.

Второй вариант трактовки постпозитивизма отличен от первого и более присущ европейскому мышлению: сам префикс пост- имеет отрицательный смысл и означает после чего-либо, но с некоторым отталкиванием от того, по отношению к чему мы называем нечто пост-. Отталкивание же, как правило, имеет радикальный характер, как например в различии постмодернизма и модернизма как философских течений. При таком понимании все принци-

<sup>100</sup> Карнап Р., Хан Х., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок / пер. с нем. Я. В. Шрамко [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/foo/soo/20000566/index.shtml> (дата обращения: 20.11.10).

<sup>101</sup> Фреге Г. Логические исследования // Логико-философские труды. Новосибирск, 2008.



пы позитивизма должны быть качественно пересмотрены пост-позитивистами<sup>102</sup> и даже раскритикованы ими.

Тогда и вопрос о позитивизме К. Поппера можно перевести в ракурс рассмотрения двух отмеченных смыслов: если мы принимаем первый вариант трактовки – ответ будет одним, если же второй – диаметрально противоположным.

Обратимся к воззрениям К. Поппера и для упрощения анализа сравним установленные выше принципы позитивизма с мыслями и оценками самого философа. Подобное сравнение поможет нам судить о К. Поппере как о приверженце, либо как противнике этих принципов.

Историчность как установление некоторых стадий и их временное повторение. Идея развития не была чужда Попперу, однако он всячески отрицал существование некоторого исторического закона, по которому происходит развитие рода человеческого: «эволюция жизни на Земле или эволюция человеческого общества есть уникальный исторический процесс»<sup>103</sup>. Мыслитель не отрицал эволюционной теории, однако полагал, что построение каких-либо гипотез об универсальности и однотипности развития невозможно. Таким образом, придерживаясь идеи эволюционизма, философ не признавал типов и теорий стадий, и тем более не утверждал о «Золотом веке» человечества ни прежде, ни теперь.

1. Обращение к реальности и рассмотрение ее сквозь призму науки. Сциентизм. Безусловно, К. Поппер, в прочем, как любой другой философ, будь то М. Хайдеггер, Р. Декарт, Д. Юм и др., свою цель устанавливал как описание и определение реальности как таковой, обращаясь к процессам, происходящим в ней, анализируя и умозаключая по этому поводу. Конечно, К. Поппер не оспаривал авторитета науки, однако он не переносил ее на все сферы бытия и не определял ее метод как единственно возможный для любого исследования. Так, например, он говорит о ситуационной логике как методе исследования «наук о духе» – социальных наук. Тем самым, автор не только иначе определяет метод науки (об этом еще будет сказано), но и настаивает на несводимости и уникальности социальных наук.

2. Самодостаточность науки понимается мыслителем иначе, чем позитивистами. Здесь стоит отметить, что, в принципе, понимание науки К. Поппера отличается от позитивистского. Если вторые делали упор на естественные науки, считая их образцом для любой дисциплины, принимая их метод – индукцию – ко всем возможным отраслям знания, то К. Поппер, во-первых, проводит деление между науками, определяя метод каждого из ее видов; во-вторых, методом

<sup>102</sup> Далее, для прояснения того, о каком понимании идет речь, предлагается следующее различие в написании: если имеется в виду первый смысл, то постпозитивизм, если второй смысл, то пост-позитивизм.

<sup>103</sup> Поппер К. Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 10.

естественных наук становится не индукция, а дедукция. Таким образом, мыслитель ориентируется на объективную истину, пытаясь схватить и описать ее, однако понимает, что того инструментария, которым пользовались представители позитивизма недостаточно, а чаще всего он вообще не пригоден для достижения объективного знания. Так, метод наблюдения (как единственно верный способ познания для позитивизма) для К. Поппера является недостаточным для признания чего-либо наукой: науку наукой делает не только обращение к реальности посредством наблюдения<sup>104</sup>.

3. Феноменализм и единство науки. К. Поппер отмечает, что любая наука начинается с проблемы. Проблема же дает гипотезы, требующие подтверждений/опровержения. Если гипотеза опровергнута – она ненаучна. Если же опровергнуть ее не удастся, она может быть признана научной. Однако автор строго отмечает, что научная гипотеза не может объяснять всех проблем: у каждой гипотезы своя проблема, свое поле деятельности. Если же теория стремится объяснить все, она псевдонаучна. Научная гипотеза всегда должна содержать возможность критики. Можно себе представить научную теорию как то, что временно удовлетворяет нашим требованиям, но, при изменении последних, необходимо менять и саму теорию, так как она перестает выдерживать критику. Каким образом при таком понимании науки возможен разговор о фундаментальных законах? Каким образом мы можем говорить о раз и навсегда установленном правиле, если при смене обстоятельств само правило может перестать работать?

Относительно единства науки мы отмечали его деление на естественные и социальные науки, и при этом он выделял логику и методологию каждого из вида наук.

4. При таком понимании науки снимается и вопрос о догматизме: если мы не претендуем на нечто навсегда данное, на неизменное знание, не устанавливаем неизменных постулатов, согласное которым это знание было получено, то тем самым, мы освобождаем знания от ошибок и порочности догматизма.

5. Относительно философии К. Поппер отмечает, что «ее целью должен быть не анализ значений, а поиск интересных и фундаментальных истин, т. е. поиск истинных теорий»<sup>105</sup>. В данном случае речь идет не о метафизике, в ее оценке автор близок не только позитивистам, но и трансценденталистам и всей рациональной философии XX века, но о философии как способе быть. Поппер не оспаривает право философии на существование, более того,

---

<sup>104</sup> Поппер К. Логика социальных наук // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / сост. Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского, В. К. Финна; пер. с англ. Д. Г. Лахути; вступ. ст. и общ. ред. В. Н. Садовского; послесл. В. К. Финна. М., 2000. С. 298–314.

<sup>105</sup> Поппер К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. М., 2003.

он подчеркивает важность и необходимость последней. Философия в данном случае не заменяется наукой, но сама предстает как наука.

Итак, К. Поппер предстает перед нами как интересный самобытный мыслитель, начинающий с сократического незнания, то есть установления проблемы, решающий проблему подбором гипотез, проверяющий их и выбирающий удовлетворяющие. Таков метод Поппера: не догматическое главенствование науки, а авторитет ситуации и времени, позволяющий нам все ближе подходить к Истине. Конечно, трудно переоценить влияние позитивизма на взгляды философа, ведь именно под влиянием этого течения была сформирована теория Поппера, но не через согласие с его представителями, а через критику О. Конта, Дж. Ст. Милля и пр.

Таким образом, имея в виду установленную двоякость смысла постпозитивизма, мы либо 1) отрицаем приверженность Поппера к этому течению, определяя его как критического рационалиста; либо 2) соглашаемся считать его представителем пост-позитивизма. Это деление необходимо четко представлять, иначе мы рискуем совершить номинологическую ошибку с ноэватическими последствиями. Так или иначе, речь идет о критике позитивизма, об отторжении позитивистских выводов, пусть необходимых, но недостаточных.

### РАЗДЕЛ III. ОПЫТ В КУЛЬТУРЕ

#### «ОТСУТСТВУЮЩИЙ» ОПЫТ: К ВОПРОСУ О ДЕЙСТВИИ КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКОЙ ГРЕЗЫ

**А. В. Севастеенко**

*кандидат философских наук, заведующая учебно-методическим сектором, ученый секретарь Ученого совета Гуманитарного университета*

*Опыт не может быть достоянием  
только реального мира.  
Мы переживаем события, которые  
не имели места в действительности.  
Карл Теодор Дрейер*

*Грезить – значит «отсутствовать»  
в реальном мире, пребывая в мире воображаемом.  
Гастон Башляр*

Авторитетный российский кинокритик – Юрий Гладельщиков – в предисловии к своему «Справочнику грез» (сборнику комментариев, посвященных лучшим, по его мнению, фильмам современности), высказал замечание, которое может иллюстрировать

работу не только кинокритика, но отчасти философа: «...мне нравится трактовать кино... – особенно наделять фильмы смыслами, о коих не догадывались их создатели-режиссеры»<sup>106</sup>.

Философский подход к теме кино (и, конечно, философия кино, обаянная своим созданием Жилю Делезу) [1], не может быть ограничен только предпочтениями исследователя и расцениваться как некое ассоциативное фантазирование на темы кинофильмов. Но не согласиться, что всякая создаваемая концепция ассоциативна в том смысле, что выстраивается исходя из личного опыта (переживаний, размышлений и даже предпочтений) ее автора, невозможно [2].

Делез совершенно прав, утверждая: «Кино подлежит исследованию как новая онтологическая проблема, как новая экзистенциальная модальность»<sup>107</sup>. Высказанный тезис возвращает нас к идеям Гастона Башляра, который ввел в научный оборот концепт творческого воображения и акцентировал его онейрический характер [3]. На наш взгляд, процесс «грезовидения» и возникающий в его результате феномен, который мы называем «кинематографической грезой», играют важнейшую роль в построении любой виртуальной реальности (художественной, кинематографической или др.).

Данная статья – результат рассуждений по поводу частного случая авторского (и, соответственно, читательского) «грезовидения». Речь пойдет о романах цикла «Сумерки» (2005–2009) американской писательницы Стефани Майер [4], а также об одноименном кинофильме «Twilight» (2008), снятом режиссером Кэтрин Хардвик по сценарию Мелисы Розенберг.

Действие «кинематографической грезы» (как следует из названия статьи) связывается нами с образованием опыта особого рода, определяемого как «отсутствующий» [5]. Прежде всего, нас будет интересовать конкретный, индивидуально-личностный опыт, а именно переживание любви, которое мы рассмотрим как онейрическое, опираясь на описания, данные в романах Майер.

Имеется в виду опыт любви, в конечном счете, являющийся экзистенциальным и, в какой-то мере, реальным, но могущий быть описанным (а, значит, пережитым) как опыт сугубо виртуальный.

Как известно, опыт любви наиболее часто оказывается объектом не только кинематографической, но ранее – художественной интерпретации. Мы полагаем, что такого рода опыт отсутствует не потому, что его нет вообще, а потому, что он существует в особом качестве и его переживание возможно в ином (не обыденном) измерении.

<sup>106</sup> Гладильщик Ю. Справочник грез. Путеводитель по новому кино. М., 2008. С. 5.

<sup>107</sup> Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 7.

Об этом опыте говорил в своих «Записках» К. Т. Дрейер, призывавший создать средствами кинематографа образ, который будет находиться в соизмеримой связи с духом и временем.

## I

Для начала выделим ряд концептов, которые мы будем рассматривать в качестве допущений, делающих возможными наши дальнейшие рассуждения.

1. «Отсутствующий» опыт может быть осуществлен только при условии наличия описанного, показанного или созданного каким-либо другим способом образа-воображения (т. е. его достижение возможно только в процессе «грезовидения»).

Как таковой отсутствующий опыт:

а) достижим в той мере, в какой является опытом воображаемым (опыт, отсутствующий в действительности, присутствует в грезах – воображаемом переживании);

б) имеет виртуальную форму, которая в ряде случаев подтверждает статус реальности для конкретного индивида («грежу – значит, существую» – афоризм Башляра);

в) всегда является опытом внутренним (в том значении, которое вкладывал в это понятие Жорж Батай);

г) является возможным в силу своей кинематографичности (т. е. воображаемой образности, которая доступна восприятию и переживанию человека);

д) делает возможным уход в иную (не повседневную) реальность («воображать, значит, отсутствовать» – также утверждал Башляр);

е) представляет собой «проживание непрожитого» (формулировка Башляра) или перверсию (но переведение в план лично пережитого, а не извращение) чего-то увиденного или прочитанного индивидом.

Достижение опыта, который отсутствует, становится возможным посредством творческой работы воображения, через приобщение индивида к миру грез, в котором реализуются его «нереальные» переживания [6]. «Мы грезим по ту сторону мира и по сю сторону наиболее четко определенных человеческих реалий»<sup>108</sup>.

Действие воображения носит виртуальный характер. Другими словами, воображение создает виртуальный мир – инобытие, проектируемое самим человеком. Находясь в нем, можно достигать всего (например, удовлетворять желания, становиться тем, кем мечтаешь, и быть с тем, с кем хочешь).

Формой виртуального достижения отсутствующего опыта (кроме, непосредственно, сновидения), может быть литература,

<sup>108</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 9.

кинематография, а также любой другой род деятельности человека, связанный с «грезовидением» и переживанием.

2. Кинематографическая греза – «онейрическое – круглое, свернутое, вневременное – пространство» (если воспользоваться определением Башляра); иными словами, «воображаемое», визуализация которого характерна для кино как для производителя реальности. Реализуя т. н. «функцию ирреального», кино производит «мир воображения» (или «мир грезы»). Та же функция свойственна литературе (и др. видам творчества), но средства, которые она использует, отличаются от техник, практикуемых в киноиндустрии.

Для целей данного исследования мы определяем грезу как визуализацию мечтания, виртуального в своей основе, т. е. в принципе могущего осуществиться. Как таковая греза всегда связана с образом-воображением. Речь идет об образе особого типа (если можно так выразиться, образе-переживании), формируемом в восприятии читателя (а с развитием эры кинематографии – и зрителя).

Кинематографической грезе принадлежит нечто вроде стабильности, покоя; она помогает человеку ускользнуть от времени. Зритель (также как и читатель), приобщаясь к тому, что было вообразено другими авторами, творит собственную виртуальную реальность. В воображении (а именно в образе-переживании), осуществляется жизнь, которая становится для него более ценной и реальной, нежели повседневность.

Действие кинематографической грезы отличается несколькими существенными особенностями.

Во-первых, идентификация читателя (или зрителя) с лицом, от чьего имени ведется повествование (или которое изображается в кинокартине).

Во-вторых, реализация опыта «грезовидения».

В-третьих, взаимосвязь тождества и различия характеристик, отличающих образ-воображение.

Концепт «кинематографической грезы», таким образом, применим к любому опыту, дающему возможность кому-либо (автору, читателю, зрителю, участнику процесса съемок и др.) лично испытать отсутствующие в его повседневной жизни переживания. Не случайно о многих книгах, написанных еще до возникновения кинематографа, говорят, что они словно созданы для того, чтобы быть экранизированными.

3. Образ-переживание является результатом действия кинематографической грезы и находится в непосредственной связи с образом-желанием и образом-воображением, представляя собой виртуальную доступность какого-то идеала (например, идеальное выражение любви, красоты и т. п.) [7].

Для реализации образа-переживания необходим целый ряд составляющих (конкретные характеристики, способ идеализации и т. п.), которые могут быть представлены в любом из продуктов творчества. При этом каждый такой продукт обладает специфическими возможностями.

Литература дает читателю уникальную возможность мысленно воссоздать образ-желание (или идеал), описанный в книге, не препятствуя процессу воображения никакими заранее заданными чертами. В книге описание героя носит схематичный характер и только дает материал для оформления его образа читателем.

Кино действует иначе, но даже в рамках созданного актером образа у зрителя есть возможность достроить виртуальную связь, которая могла бы возникнуть между ним и образом, воспринятым на экране.

4. Кинематографический опыт сосредотачивает в себе различные образы-переживания (а, точнее, схемы возможных переживаний), выстраиваемые вокруг уже сформированных образов желаний) и является опытом воображаемого повторения.

Серен Кьеркегор осмыслил идею повторения, характерную для кинематографа, задолго до оформления философии кино в отдельную дисциплину. «Повторение – писал Кьеркегор, проектируя на область переживаний мысль о вечном возвращении Фридриха Ницше, – сама действительность, повторение – это смысл существования»<sup>109</sup>. Именно повторение (род переживания, порождаемого кинематографической грезой) делает возможной идентификацию.

В кино повторение достигается средствами воображения всех участников кинопроцесса и оказывается доступным способом переживания, основанным на восприятии и дальнейшем видоизменении образов. Например, в фильме показаны идеальные любовные отношения. Каждый, кто был как-то задействован в ходе создания или восприятия кинофильма (режиссер, зритель и т. д.), может стать виртуальным участником экранизированных переживаний, если сделает, их осуществление достоянием собственного переживания (воображаемого, конечно).

5. Опыт любви как переживание грезы. Наиболее полно такого рода опыт, конечно, представлен в кинематографе. Но «до» и «помимо» кинематографа любовь как греза всегда была вплетена в тематику поэзии, художественной литературы, живописи, скульптуры. Вспомним хотя бы теорию «Зальцбургской ветки» Стендаля, когда под воздействием воображения объект любви наделяется разнообразными чертами, на самом деле ему не присущими.

В пределе, единственной возможной формой существования любви является греза, которая (как образ-воображение,

<sup>109</sup> Кьеркегор С. Повторение: Опыт экспериментальной психологии. М., 1997. С. 9–10.

построенный на основе образа-желания) имеет весьма отдаленное отношение к реальности. Как результат грезы опыт любви является внутренним опытом «не переживаемого» в т. н. реальной жизни, т. е. воображаемым повторением чего-то на самом деле не существующего.

Любовь (в смысле переживания любви как экзистенциального опыта) осуществляется в виртуальной (в прямом смысле этого слова) реальности, т. к. она может быть реализована через повторение только в ходе действия творческого воображения. Кьеркегор говорил: «Единственная счастливая любовь – это любовь-повторение. В ней... нет тревог надежды, жуткой фантастики открытий, но нет и грусти воспоминания, в ней блаженная уверенность настоящей минуты»<sup>110</sup>.

Данное высказывание может быть интерпретировано применительно к кинематографу. Кинофильм, как правило, «визуализирует повторение» фрагмента опыта, а именно событие или чувство, неразрывно связанное с тем, что мы называем «объектом любви». При этом режиссер, сценарист, актеры и др. представляют (а именно повторяют) опыт так или иначе пережитый (либо в личной жизни, либо в процессе вживания в роль и т. п.). Конечно, род повторения (по степени реальности) может различаться.

Если обращаться к философским категориям, любовь возникает из различия, которое неумолимо стремится к тождеству, и имеет смысл только в перспективе вечности. Облики различий (в зависимости от конкретных сюжетов, в которые помещается переживание) могут быть разными: различие полов, возрастов, качеств, статусов, сущностей и т. д. Динамика тождеств и различий лежит в основе действия кинематографической грезы, в результате которой возникает т. н. объект любви.

Объект любви в кино представляет собой концентрацию желания, которая рассматривается нами, в том числе, как одна из вариаций лакановского объекта а (в версии Ренаты Салецл<sup>111</sup>), при которой зритель любит в экранном персонаже всегда нечто большее, чем он на самом деле является. Кроме того, любовное переживание зрителя всегда виртуально повторяет переживание одного актера в отношении другого актера (как «объекта любви»), изображенное в кинофильме. «Желание связано здесь с желанием Другого»<sup>112</sup>.

Реализуя желание, стремясь к его объекту, «воображение

<sup>110</sup> Кьеркегор С. Повторение: Опыт экспериментальной психологии. М., 1997. С. 8.

<sup>111</sup> См.: Салецл Р. (Из) вращения любви и ненависти. М., 1999; а также: Руднев В. Объект а: версии Ренаты (рецензия на книгу) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000\\_3/11.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_3/11.htm) (дата обращения: 20.05.2010).

<sup>112</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 157.



становится многофункциональным»<sup>113</sup>. Желаящий (кем бы он ни был – зрителем, читателем, рассказчиком и т. п.), грезя, производит действие идентификации и «наделяет свои действия будущим»<sup>114</sup>. Имеющий виртуальный опыт отношений с образом-воображением, может постоянно пребывать во вневременном и непространственном круге «повторения любви».

Другими словами, то, что мы привыкли считать любовью, всегда является «придуманной» сущностью, плодом чьего-то творческого воображения.

6. Образ-воображение существует за гранью всего обыденного и, по определению, не может быть доступным повседневному опыту. Человек (идеальный мужчина, идеальная женщина, андрогин и др.), воплощающий образ-воображение, является придуманным от начала и до конца. Если в его описании просматриваются черты, которые когда-либо могли наблюдаться по отдельности в разных реальных людях, то такое совпадение является чистой случайностью.

Для того чтобы очеловечиться (стать доступным в контексте образа-переживания), войти в круг повторения некоего виртуального опыта, образ-воображение должен воплотиться. Носитель образа-воображения (как одно из возможных его воплощений) выглядит и ведет себя не так, как обычный человек. Воплощенный образ-воображение представляет собой идеальное создание, характеристики которого возведены в превосходную степень (чересчур красивый, сильный, грациозный, обладает слишком зорким зрением и восхитительным запахом и т. п.). По сути, речь идет об идеализированном объекте желания, существующем в двойном измерении (реальность плюс фантазия).

Объект желания никогда не является одним и тем же (иначе, он мог бы наскучить) и подобен гофмановской Серпентине, золотисто-зеленой змейке из «Золотого горшка». Демонстрируя мимесис в действии, когда каждый персонаж сказки, в зависимости от настроя главного героя, непрерывно трансформируется (лицо вредной старухи становится то печеным яблоком, то дверным молотком, а архивариус Линдгорст из пожилого седовласого старца превращается в пылающий столб сине-малинового пламени).

7. Установки исследователя. Цитаты (фрагменты размышлений различных писателей, философов, критиков), используемые нами в ходе рассуждений, по подбору, скорее, напоминают цветные стеклышки в калейдоскопе, нежели логически выстроенные аргументы объяснения. Подобным образом комбинировал рабочий

<sup>113</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 7.

<sup>114</sup> Там же. С. 6.

материал своей последней книги «Устройство разрыва. Параллаксное видение» (2006). Славой Жижек. Как известно, такова общая идея цитатности современной философии, к которой мы относимся безоговорочно. Мы понимаем, что многие авторские фразы извлечены нами из контекста, но, тем не менее, к ним обращаемся.

Кроме того, наше исследование (как, впрочем, и всякое другое) отмечено печатью гендера. Ведь опыт любви (отношение к ее видам, формам, а также восприятие идеала красоты, характер переживаний и мн. др.) в мужском и женском представлении существенно отличаются.

Для общей ясности мы просто согласимся с двумя очевидными фактами: во-первых, в данной статье используется опыт, описанный женщиной-писателем и экранизированный сценаристом и режиссером – тоже женщинами; во-вторых, мы рассматриваем содержание этого опыта преимущественно в применении к женским (в том числе собственным) предпочтениям.

## II

Итак, обратимся к упомянутому циклу романов Стефани Майер: «Сумерки» («Twilight», 2005), «Новолуние» («New Moon», 2006), «Затмение» («Eclipse», 2007), «Рассвет» («Breaking Dawn», 2008), «Солнце полуночи» («Midnight Sun», еще не издавался).

Но вначале приведем две цитаты, в которых описывается образ-воображение идеального мужчины.

1. «Вот он, ваш герой перед вами: великолепная имитация мужчины шести футов ростом, светловолосого, голубоглазого, истинного англосакса. Я – вампир... сила и способности мои поистине безграничны»<sup>115</sup>.

2. «На ярком солнце он выглядел более чем странно. ...Бледная кожа сияла, словно усыпанная алмазами. Эдвард неподвижно лежал на траве, а расстегнутая рубашка обнажала сверкающий мускулистый торс и блестящие руки. Мерцающие, цвета бледной лаванды веки были полузакрыты. Я смотрела на его невероятно красивое лицо, гибкое тело хищника, такое упругое и холодное. ...Мне казалось, передо мной статуя, вытесанная из неизвестного людям камня, гладкого, как мрамор, сверкающего, как хрусталь...»<sup>116</sup>.

Речь идет о женском (и весьма необычном) восприятии идеала мужской красоты, воплощенном двумя разными писательницами в художественных образах героев-вампиров.

Но чем обусловлен идеал с такими специфическими характеристиками? Отчего человеческий, по сути, образ-воображение мужчины должен воплощаться в фантастическом существе?

<sup>115</sup> Райс Э. Мемнох-дьявол: Вампирские хроники. СПб., 2008. С. 9.

<sup>116</sup> Майер С. Сумерки: Вампирская сага. М., 2009. С. 232–233, 287.

Мы попытаемся ответить на эти вопросы, обратившись к содержанию цикла «Сумерки».

В завязке сюжета нет ничего необычного. Девушка по имени Изабелла Свон (сама она предпочитает, чтобы ее звали Белла) переезжает из солнечного, многонаселенного Феникса, где до 17-летнего возраста жила с матерью (пока та не вышла замуж во второй раз), к своему отцу, в дождливый маленький городок под названием Форкс.

Но далее история становится весьма необычной. Любовные отношения, в которые вовлекается главная героиня, еще не испытывало ни одно человеческое существо. Дело не в том, что до переезда в Форкс юная Белла никогда не влюблялась. В средней школе, куда ее определяют учиться, девушка встречает неординарную семью Калленов. Все члены семьи – двое супругов (Карлайл и Эсми), пятеро их приемных детей (Эммет и Розали, Элис и Джаспер, а также младший – Эдвард) выделяются среди жителей маленького городка необыкновенно красивой внешностью и загадочным поведением. Как выясняется позднее, Каллены являются вампирами, но, в отличие от других, подобных им существ, они имеют моральные принципы, и питаются только кровью животных. В отношении людей для них действует христианская заповедь «Не убий!»

Конечно, Майер – не первый автор, обратившийся к жанру мистики и сделавший героями своих произведений вампиров. (Говоря о вампирских хрониках, в первую очередь вспоминают Энн Райс, философствующего литератора).

Однако фабула цикла, задуманного Майер, не исчерпывается рассказом о необыкновенной жизни вампиров. Ключевым событием, объединившим все четыре романа цикла, оказывается любовь, возникающая между главными героями – Беллой Свон и Эдвардом Калленом.

Кроме всего прочего, Майер нельзя отказать в знании особенностей жанра и умении выстроить сюжет. Автор доказывает важнейшее качество объекта-воображения, а именно его недоступность (и, соответственно, тот факт, что достижение опыта отношений с ним возможно только через ряд преодолений).

Двум влюбленным приходится пережить множество испытаний:

1) охота за Беллой вампира-странника, который, в отличие от Калленов, не является «вегетарианцем»;

2) разлука Беллы и Эдварда, когда вампир решает отказаться от возлюбленной во имя сохранения ее смертной жизни;

3) попытка самоубийства Эдварда, введенного в заблуждение ложной вестью о смерти Беллы, и столкновение Калленов с Вольтури, одним из самых древних и могущественных вампирских кланов;

4) появление у Эдварда соперника в лице Джейкоба, юноши из рода оборотней-волков, контролирующих территорию, находящуюся рядом с землями вампиров;

5) свадьба Беллы и Эдварда, которая, помимо невероятного наслаждения телами друг друга в первую брачную ночь, приносит влюбленным огромные страдания, вызванные неестественной беременностью Беллы и рождением необыкновенного ребенка;

6) наконец, неизбежное превращение Беллы в вампира, поскольку автор не видит другого способа сохранить девушке жизнь и навеки соединить влюбленных;

7) и, как следствие, расставание Беллы с семьей (матерью, отцом, друзьями), так как, будучи вампиром, она представляет для них постоянную угрозу.

К тому же, все романы цикла буквально пронизывает физическое влечение, которое испытывают друг к другу протагонисты.

Майер описывает страсть девушки и вампира через исходное противоречие категорий «тождества» и «различия», обуславливающее напряжение и (в силу определенных обстоятельств) принципиальную неудовлетворенность любовных отношений.

Но, если бы объект-воображение (или, в данном случае, объект желания) был недостижим в принципе, то романы Майер не вызвали бы такого широкого признания.

Какие же условия должны быть выполнены для того, чтобы опыт «невозможных» отношений с объектом желания (а в пределе – любви, идеалом, который может вызвать влечение) стал возможным?

Любовь, суть которой – в преодолении каких бы то ни было различий во имя обретения взаимного тождества, является основным условием Майер.

В случае Беллы и Эдварда, различиями являются:

а) смертность девушки и бессмертие вампира (один ускользает от времени, оставаясь неизменным и существуя в вечности; другая, напротив, пребывает во времени, меняется и представляет собой конечное существо);

б) природа человека и природа вампира (человек воспринимает вампира как чудовище, охотника, способного отнять его жизнь; вампир видит в человеке объект охоты, жертву и средство пропитания); Жижек говорит о сходном состоянии: «реальность различия – параллаксный опыт рождается параллаксным видением»<sup>117</sup>;

в) внешний вид Эдварда и Беллы (юноша – идеальный; красавец во всех смыслах; девушка – обычная; угловатый подросток, чье единственное достоинство – чувство юмора, построенное на иронии и самокритике).

<sup>117</sup>Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 27.

Напротив, тождество проявляется, во-первых, в факте наличия взаимных чувств Беллы и Эдварда, но природа и форма их выражения различаются.

Во-вторых, идеальным воплощением мужчины как такового для девушки оказывается не-человек. «Теперь он вел себя как обычный парень» — отмечает Белла. Вампир же, вопреки своей природе, воспринимает смертную девушку (свою потенциальную жертву) как возлюбленную. Эдвард признается Белле: «Возможно, я не человек, однако был и остаюсь мужчиной»<sup>118</sup>. Наконец, зло, которое олицетворяет Эдвард (он сам то и дело называет себя «чудищем»), преодолевает себя и превращается в персонификацию добра, существо, исполненное любви. Вампир способен пожертвовать собой ради того, чтобы сохранить жизнь смертной девушке.

Сходный сюжет уже был реализован (и на достаточно высоком уровне) в кинематографе. Вспомним «Wisdom of crocodile» (или, в другой версии названия — «Immortality»<sup>119</sup>), фильм, снятый в категории «другое кино», режиссером Po Chih Leong. В одном из интервью, исполнительница главной роли, Elina Lowensohn, озвучила философский вопрос, которым задается режиссер: «If evil could love so what is evil?»<sup>120</sup>.

Актер Джуд Лоу, сыгравший Стивена, воплощение зла (бессмертного вампира) отвечает на этот вопрос на протяжении всего кинофильма. Нежить питается не только кровью, но и чувствами женщин, которых убивает. Кристаллы, извергаемые из желудка Стивена после поглощения очередной жертвы («любовь», «ненависть», «ревность» и т. д.) являются переваренными эквивалентами человеческих страстей. Чувства, очищенные от примесей и выделенные в некий материальный остаток, можно рассматривать под микроскопом. Но увидев любовь вблизи, Стивен понимает, насколько живое существо прекрасней самого совершенного, но мертвого кристалла.

Дени Вильнев, режиссер другого фильма («Водоворот», Канада — Норвегия, 2000), исследуя путь от мечты к реальности, который совершает главная героиня, цитирует мысль норвежского писателя Бьорна Магнуссена: «Любое действие человека — это протест против смерти». Рыба (мифический персонаж, введенный в картину как символ мудрости) изрекает другой афоризм: «Чтобы заниматься любовью, мы выворачиваем наизнанку ненависть».

В сущности, романы Майер также демонстрируют литературный протест, но не только против смерти, а также против различия, которое обычно проводят между мечтой и реальностью. Но вопрос,

<sup>118</sup> Майер С. Сумерки. М., 2009. С. 277.

<sup>119</sup> «Мудрость крокодила», «Бессмертие» (англ.).

<sup>120</sup> «Если зло может любить, тогда что есть зло?» (англ.).

которым она задается, сформулирован иначе, чем у Леонга или Вильнева. Каковы критерии, по которым зло может быть отделено от добра, любовь – от ненависти, жизнь – от смерти?

В начале «Сумерек» Эдвард ненавидит Беллу за то, что желает ее крови так страстно. С точки зрения вампира, девушка обладает невероятно привлекательным запахом, а кровь Беллы является для Эдварда настоящим наркотиком. В первый день знакомства, оказавшись за одной партой с Калленом, девушка замечает: «Черные глаза полыхнули такой ненавистью, что я невольно сжалась. В тот момент до меня дошел смысл выражения “убить взглядом”»<sup>121</sup>. Чувство, которое испытывает к человеку вампир, носит, прежде всего, животный характер (о нем можно судить по изменению цвета глаз Каллена – от охры с теплыми золотыми крапинками до бездонно-черного). Белла способна соблазнить вампира (заставить напасть на нее, проявить свою звериную сущность, т. е. начать убивать) и тем самым разрушить хрупкий мир, который вегетарианцы Каллены выстраивали в течение многих лет. Позже Эдвард объясняет Белле: «Мне казалось, что ты демон, явившийся из ада, чтобы меня уничтожить. А запах! Он сводил меня с ума!»<sup>122</sup>.

Лишь позже Эдвард начинает испытывать к Белле желание сексуального характера. Данное чувство является для него совершенно непривычным, но именно оно заставляет вампира вспомнить о человеке, каким он когда-то являлся. «Есть и другие потребности и желания. Те, о которых я ничего не знаю. ...К подобным переживаниям я не привык. Уж слишком по-человечески! ...Я ведь не знаю, что такое близость, как духовная, так и физическая»<sup>123</sup>. Но любовь вампира – не просто желание или зависимость, избавляться от которой он не планирует. Любить Беллу становится смыслом жизни Эдварда. «Ты – единственная. ...Мое сердце будет принадлежать только тебе»<sup>124</sup>. Но из соображений безопасности девушки, вампир всячески избегает полового контакта. Утратив контроль над своей силой в момент возбуждения, он может просто убить Беллу. Только в последней, четвертой книге тождество двух влюбленных оказывается возможным и его персонификацией становится рожденный связью человека и вампира удивительный ребенок, вобравший черты обоих: существо с теплой кожей, могущее меняться (взрослеть), но пьющее кровь и бессмертное.

Влечение Беллы к Эдварду изначально является сексуальным. Девушка видит в вампире самого желанного мужчину, которого только можно себе представить. Конечно, она мечтает быть также

<sup>121</sup> Майер С. Сумерки. М., 2009. С. 27.

<sup>122</sup> Там же. С. 242.

<sup>123</sup> Там же. С. 248–249.

<sup>124</sup> Майер С. Затмение. М., 2009. С. 204–205.

желанной для Эдварда. Не случайно, в первую же ночь в спальне девушки, когда они остаются наедине, Белла задает Эдварду вопрос, который более всего ее волнует: «Возвращаясь к человеческим страстям... Ты считаешь меня привлекательной? Я имею в виду физически?»<sup>125</sup>.

В объятиях Эдварда (особенно, под его поцелуями) Белла то и дело краснеет, задыхается и даже теряет сознание. Она описывает свои ощущения скупыми, но очень напряженными фразами: «мое сердце забилося так, будто собиралось вырваться из груди»<sup>126</sup>, «от ледяного прикосновения кожа вспыхнула, а по всему телу разнеслись электрические импульсы»<sup>127</sup>, а также прямыми признаниями: «ты сводишь меня с ума»<sup>128</sup> и т. п.

Девушка и вампир впервые вместе открывают новые для обоих сексуальные ощущения. Например, первый опыт исследования тела любимого. Затаив дыхание, Белла касается руки, плеча, а затем лица Эдварда. Кожа вампира на ощупь похожа на электрический ток, если бы он смог замерзнуть. К тому же, ощущения девушки обостряются двояким чувством защищенности (ведь ее избранник – самый сильный мужчина) и, одновременно, опасности (общение с ним, в буквальном смысле, может оказаться смертельным).

Эдвард, напротив, наслаждается мягкостью и животной теплотой кожи Беллы. Кроме того, он должен очень бережно обращаться с ее телом, невероятно хрупким с точки зрения вампира.

Чтобы чувствовать себя целостными, Белла и Эдвард должны все время держать друг друга в объятиях. «Снова оказавшись в объятиях Эдварда, я чувствовала себя полноценным живым человеком»<sup>129</sup>. Даже галлюцинации, в которых Эдвард является Белле после расставания («игра воображения») не могут быть столь безупречными.

Но долгое время вторжение в интимное пространство друг друга (духовное или физическое) для влюбленных остается невозможным. Эдвард не может читать мысли Беллы (в сознании девушки словно бы выставлен «щит»). Для Беллы Эдвард практически непроницаем с физической точки зрения (она даже не может изменить положение его руки, настолько та нечеловечески тверда и неподъемна). Девушка, стремясь быть такой же, как Эдвард (что для нее означает ощутить всю полноту единения с любимым), мечтает о том, чтобы стать вампиром.

<sup>125</sup> Майер С. Сумерки. М., 2009. С. 277.

<sup>126</sup> Там же. С. 271.

<sup>127</sup> Там же. С. 45.

<sup>128</sup> Там же. С. 267.

<sup>129</sup> Майер С. Новолуние. М., 2009. С. 429.

Доводя до предела силу притяжения, которая существует между влюбленными, Майер делает для них возможным «отсутствующий опыт». Точно два магнита или будто под действием тяготения влюбленные стремятся друг к другу. Такое положение вещей вызывает недоумение, а затем и озабоченность Рене, матери Беллы. «Вы как-то странно себя ведете... – обращается она к дочери. – Он с тебя глаз не сводит. Так следит за тобой, будто готов броситься тебя защищать. ...Но видела бы ты, как сама ведешь себя в его присутствии. Стоит ему шевельнуться, как ты уже подстраиваешься. ...Ты словно луна или искусственный спутник»<sup>130</sup>. Рене с ее незатейливым взглядом на вещи, который проникает в самую суть, оказывается очень наблюдательной.

На смене черт, объединяющих и разъединяющих двух протагонистов, основывается действие «кинематографической грезы».

Кроме того, в «Сумерках» создается эталон мужской красоты. То, что придумывает Майер, оказывается, в прямом смысле слова, воплощением образа-воображения (виртуальным образом-переживанием), т. е. идеальным образцом, вызывающим сексуальное влечение.

В качестве образа-желания Эдвард персонифицирует «сущность человека, как она дана в его сексуальности»<sup>131</sup>. Вот некоторые цитаты, которые показывают, как воспринимается Эдвард человеческими глазами Беллы: «высокий, мускулистый»; «с миндалевидными глазами, бронзовыми кудрями и ослепительно красивым лицом греческого бога»; «движения наполнены мужской отточенной грацией и почти женским изяществом»; «бледная кожа, холодная как лед, с дурманящим ароматом»; «бархатистый грудной голос, звучащий соблазнительно»; «смех, напоминающий звон серебряного колокольчика»<sup>132</sup>. Кажется, что речь идет о супергерое (и в книге есть такая отсылка). Но устами Эдварда Майер выстраивает антиномию восприятия: «Что если это не так? Что если я – “bad gay”?»<sup>133</sup>.

Действительно, сверхкачества юноши могут быть восприняты не только как сверхдостоинства, но и как сверхугроза. В одно и то же время Эдвард символизирует Эрос, инстинкт жизни, и персонифицирует Танатос, инстинкт смерти. Автор выдерживает баланс, награждая протагониста целым рядом эпитетов, которые говорят об опасности, которую представляет вампир для Беллы: «самый сильный хищник на планете», «страшное зубастое чудовище»<sup>134</sup> и др.

<sup>130</sup> Майер С. Затмение. М., 2009. С. 74–75.

<sup>131</sup> Батай Ж. Из «Слез Эроса» // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 272.

<sup>132</sup> Майер С. Сумерки: Вампирская сага. М., 2009. С. 27, 43–44, 235–236, 248.

<sup>133</sup> «Плохой парень», т. е. антигерой (англ.).

<sup>134</sup> Майер С. Сумерки. М., 2009. С. 304.



Желание сексуальной связи с вампиром оборачивается для Беллы влечением к смерти в лице ее носителя. Все, что как-то соприкасается с телом девушки или проникает в него, ассоциируется с любимым. (Даже яд, способный уничтожить в Белле человека и превратить в вампира, должен быть ядом Эдварда).

Кроме того, превращение в вампира (которого Белла так жаждет, чтобы никогда не расставаться с Эдвардом) означает предел человеческого существования. Девушка стремится совершить акт трансгрессии<sup>135</sup> в отношении своей человеческой сущности. Но, тем не менее, Белла желает сохранить свойственную человеку сексуальность. «Предел и трансгрессия, – говорил Мишель Фуко, – обязаны друг другу плотностью своего существования»<sup>136</sup>. Танатос (также как Эрос) означает вечность (состояние вне времени, поскольку ни смерть, ни либидо<sup>137</sup> не могут быть измерены в человеческих категориях). Как образно выразился Фуко, вечность «...очерчивает ту смутную линию на прибрежном песке безмолвия, за которой покоится невыразимая тишина»<sup>138</sup>. Для того чтобы приобщиться к опыту такого рода, человек должен сделаться прозрачным.

К вопросу об эталоне женской красоты Майер подходит нестандартно. До самого конца романа его главная героиня никак не вписывается в рамки идеального образца. Девушка-подросток, с нескладной фигурой; скромная, непритязательная и очень неуклюжая. Чертами, отличающими внешность Беллы, являются длинные, черные как смоль волосы, отливающие на солнце красным, и очень бледное лицо с глазами шоколадного цвета. Не стоит, правда, забывать, что, читая роман, мы имеем дело с мнением самой девушки. Так, оценивая себя на фоне Эдварда, Белла нисколько не заблуждается относительно шансов завоевать его сердце: «Разве такой красавец может быть моим? И не мечтай!»<sup>139</sup>.

Но, с другой стороны, если девушка постоянно падает, значит, она нуждается в том, чтобы ее поддержали. Майер играет на низкой самооценке и очевидной незащитности Беллы, увеличивая тем самым ее привлекательность. Ребята в школе соперничают друг с другом, стремясь привлечь внимание новой ученицы. Но, главное, именно неуверенность Беллы делает ее в глазах Эдварда самой красивой девушкой из всех, кого он когда-либо встречал. «Она не хотела верить в свою красоту и очарование. Даже то, что она свела с ума мужскую половину школы Форкса, не добавило ей уверенности в себе. Но вместе с тем Беллина скромность, умение

<sup>135</sup> Transgression – «выход за предел» (лат.).

<sup>136</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 113–117.

<sup>137</sup> Libido – «влечение» (лат.).

<sup>138</sup> Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса. СПб., 1994. С. 117.

<sup>139</sup> Майер С. Сумерки. М., 2009. С. 230.

смущаться от любого комплимента, заинтересованного взгляда делала ее еще более милой и желанной для меня»<sup>140</sup>.

Красивой по-настоящему Белла становится, только обретя природу Эдварда, а именно, сделавшись вампиром. Вспомним, как она впервые после превращения увидела себя в зеркале: «Незнакомка в отражении, несомненно, была красива. ...Даже в покое она выглядела подвижной и изменчивой, а бледное лицо сияло, точно луна, в обрамлении густых темных волос. Руки и ноги гладкие, сильные, кожа таинственно мерцает, будто жемчуг. ...Я даже не могла разглядеть собственные черты в этом безупречно гладком лице. ...Идеальные брови женщины в зеркале удивленно взлетели над алыми глазами – такого яркого блеска я в жизни не видела»<sup>141</sup>.

Но рассказ Майер не о том, как золушка становится принцессой, гадкий утенок – лебедем и т. п. На самом деле, автор описывает превращение (обязательное условие соединения влюбленных), позволяющее Белле в полной мере оценить совершенство Эдварда.

Достичь тождества, позволяющего стереть различия между образом-воображением (всегда недостижимым) и образом-переживанием (достижимым, но с условиями) влюбленный может, только поднявшись на уровень его совершенства. Примером могут послужить первые ощущения Беллы в ее новой ипостаси: «Мои мысли и чувства были сосредоточены на лице Эдварда. ...Сколько раз я любовалась его красотой? ...мечтала об этом совершенстве? Я думала, что знаю его лицо лучше, чем свое собственное. ...Но до сих пор я никогда не видела его по-настоящему. ...Я попыталась подобрать нужные слова – безуспешно. Таких слов не существовало. ...Люблю тебя...»<sup>142</sup>. Беллу поражает не собственный изменившийся облик, а красота Эдварда, которую, оказывается, она не могла воспринять в полной мере своими слабыми, человеческими глазами.

Наконец, Эдвард и Белла отождествились: одна температура тела, плотность кожи, соразмеримые в своем совершенстве внешние данные, одинаковые способности. «Я стала новорожденным вампиром – констатирует Белла. И с удивлением замечает, что суть ее чувств к Эдварду не изменилась, только многократно усилилась: – ...Когда ладонь Эдварда легла на мое лицо, точно сталь, покрытая шелком, по моим иссушенным венам пробежало желание, опалившее меня с головы до ног. ...Я по-прежнему тебя хочу?»<sup>143</sup>. Достижение образа-воображения, слияние с ним доставляет наи-

<sup>140</sup> Майер С. Солнце полуночи («Сумерки» от лица Эдварда) // Либрусек: Электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/121152/read> (дата обращения: 06.09.2010).

<sup>141</sup> Майер С. Рассвет. М., 2009. С. 330–331.

<sup>142</sup> Там же. С. 321, 322.

<sup>143</sup> Там же. С. 321, 345.

высшее наслаждение. Даже более показательна сцена первого поцелуя после превращения Беллы в вампира. «У меня сложилось впечатление – говорит она, – будто прежде мы никогда не целовались. ... Впрочем, так Эдвард меня еще не целовал. ... Хотя кислород мне был не нужен, мое дыхание участилось, стало быстрым, как во время горения»<sup>144</sup>.

Другими словами, Майер по-своему переписывает известный миф о двух половинках.

К тому же автор прибегает к уловкам, свойственным писателям-романтикам. Создавая воображаемый мир, Майер осуществляет то, что Башляр называл «грезами о материальной сокровенности»<sup>145</sup>. Ее вампиры не подходят ни под одно известное описание. Вечные создания (живые и мертвые одновременно), они вбирают в себя силу четырех стихий: твердость земли (включая ее элементы, тела вампиров тверды как камень, но рвутся с металлическим скрежетом), сияние воды (кожа, подобная жидкому лунному свету), жар огня (жажда крови, иссушающая горло), неуловимость воздуха (в беге вампир обгоняет ветер). Подобно фантастическим существам, обитавшим в произведениях Гете, Гофмана, Кольриджа, По, виртуальные вампиры Майер порождены двоемирием. «Сумерки» занимают промежуточное положение между светом и тьмой, они располагаются во времени признаков, где сходятся разные реальности. «Два мира смешивались там друг с другом, от двух полюсов приходили каждый день и каждая ночь»<sup>146</sup>. Майер открывает дверь, ведущую из одного мира в другой, впуская Воображаемое в повседневный опыт своих читателей. Книги цикла «Сумерки» раскрывают «параллаксный разрыв в центре психоаналитического опыта, который делает его экзистенциальным, всеобщим, идентифицирующим»<sup>147</sup> (воспользуемся выражением Жижека). Читателю дается уникальная возможность пересечь черту, отделяющую мир «посюсторонний» от мира «потустороннего».

### III

Задумывая экранизацию всех романов цикла «Сумерки», режиссер Кэтрин Хардвик нисколько не сомневалась, что ее фильмы будут иметь успех у самой различной аудитории.

Задача, которая ставилась перед сценаристом, Мелиссой Розенберг, состояла в том, чтобы сохранить основную идею Майер, которая принесла ее романам популярность, а именно, объединение в виртуальной реальности художественного произведения

<sup>144</sup> Там же. С. 323.

<sup>145</sup> Башляр Г. Земля и грезы о покое. М. 2001. С. 20.

<sup>146</sup> Гессе Г. Демиан // Избранные произведения. М., 1995. С. 8.

<sup>147</sup> Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 25.

образа-воображения и образа-переживания [8]. Ведь кинематографические качества грезы пришли в кино именно из литературы.

Кинофильмы, также как и романы, должны были реализовать «отсутствующий опыт», позволяя зрителям пережить любовные отношения с идеальным существом. Важна была каждая деталь. Даже сама Стефани была введена в первый кинофильм (эпизодическая роль), поскольку ее присутствие в описываемых событиях было неустранимо.

Но какой выход нашла Хардвик, когда встала перед проблемой поиска актеров для исполнения главных ролей?

Кинематографическая греза (если вновь воспользоваться формулировкой Лакана) «предполагает наличие реального, представленного телом, с одной стороны, и воображаемым его ментальной схемы, с другой»<sup>148</sup>. Режиссеру было необходимо отыскать актеров, которые смогли бы воплотить совершенство («нереальный» идеал) в разных его воплощениях. Кроме того, требовалась актриса, умеющая становиться «прозрачной» (т. е. оставлять простор для зрительского воображения).

Надо сказать, что Хардвик успешно справилась со всеми задачами. Как позднее признался Роберт Паттинсон (17-летний актер и музыкант, утвержденный на роль Каллена-младшего), готовясь к съемкам, он размышлял: «Он – совершенство. Хорошо, как я могу сыграть совершенство?» Тем не менее, после первого же релиза «Twilight» в 2008 г. Паттинсон был признан самым сексуальным мужчиной планеты. Даже Майер при виде актера воскликнула: «Да, это – Эдвард!»

Конечно, прочитавший роман (а не только увидевший кинофильм) заметит, что в описаниях Майер Эдвард Каллен, все-таки, более совершенен, нежели в киноверсии Хардвик. Но таков неустранимый недостаток визуализации: не так много простора остается для воображения.

Киноверсия событий цикла вообще отличается от авторской трактовки и, прежде всего, в способе изображения событий. Зритель (в отличие от читателя) уже не имеет возможности воспринимать все, что происходит, через сознание главной героини.

Тем не менее, есть и преимущества. Например, зрителю предлагается уже готовый образец, чтобы влюбиться или идентифицироваться.

В частности, подбирая актрису на роль Беллы, режиссер стремилась достичь такого соответствия образу, чтобы любая зрительница при желании могла узнать в героине себя. Каждая девушка может быть Беллой – такова была установка Майер. Роман (а зна-

<sup>148</sup> Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 158.

чит, и кинофильм) был призван демонстрировать уже не на детском, а на подростковом и взрослом уровнях действие идентификации, характерной для стадии зеркала, описанной Лаканом. Речь идет об особенностях человеческого поведения, состоящей в том, что «ребенок... способен узнавать свое отражение в зеркале именно в качестве своего собственного»<sup>149</sup>. Даже не имея в виду структуру, на которой зиждется деятельность психоанализа, мы полагаем, что вправе провести некоторую аналогию между идентификацией на стадии зеркала и действием кинематографической грезы. Так или иначе, суть – в отождествлении воспринимаемого образа (будь то изображение, обусловленное физическими законами, или видение, вызванное кинематографически).

Актриса Кристен Стюарт воплотила, в своем роде, идеальную модель идентификации. Девушка, изображенная Кристен, несмотря на то, что ее внешний облик не соответствует общепринятому, «глянцевому», эталону красоты, достойна того, чтобы стать объектом любви настоящего красавца.

Кроме того, несомненным преимуществом экранизации «Сумерек» оказалась музыка, написанная к кинофильму. Но особенно важно, что часть прозвучавших в кадре композиций была сочинена главным героем, Эдвардом Калленом. Вернее, находясь «в роли», сочинял Роберт Паттинсон. До глубины души проникнувшись идеей книги (и, в немалой степени, вдохновившись партнершей), Роберт написал фортепианные произведения, а также песни под аккомпанемент электрогитары, обусловившие успех кинофильма. «Bella's Lullaby», «Bella's Song», «Kiss The Rain», «Let Me Sign», «Never Thing», «River Flows In You». В исполнении Паттинсона, они стали «внутренним» планом картины, как бы звучащим аналогом переживаний ее протагонистов. Так же, как в романе Майер, музыка «Twilight» вписалась в атмосферу саги о вампирах, а текст колыбельной Беллы объяснил чувства, испытываемые к ней Эдвардом.

Доказательством тому, что отсутствующий опыт может быть пережит не только виртуально, явились особые отношения, которые сложились у актеров на съемочной площадке. Как (правда, нелицеприятно) выразилась автор статьи в одном из английских журналов, «в какой-то момент Роберт “заигрался” и позвал Кристен замуж».

## VI

Книги цикла «Сумерки» стали литературным феноменом нашего времени. Киноверсия первого романа также имела значительный успех в мировом прокате.

<sup>149</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 7.

Что же так привлекает в книгах Майер? Чем подкупает экранизация Хардвик?

Достаточно, казалось бы, просто ответить, что Майер придумала идеал мужчины. В него невозможно не влюбиться и ему хочется подражать. Девушки видят в Эдварде красавца, о котором можно только мечтать. Юноши – супермена, каким хотелось бы стать каждому подростку, еще не достигшему зрелости.

На вопрос о том, чего хочет женщина, Майер отвечает однозначно. Каждая женщина хочет любить и быть любимой. Но почему Майер рисует пару, в которой мужчина обладает неординарной внешностью, а у девушки внешность самая обыкновенная? Следует признать, что в логике автора (кстати, исключительно женской) нет непоследовательности. Как должен мужчина воспринимать женщину? Для мужчины, любящего по-настоящему, внешний вид его возлюбленной не должен иметь значения.

Конечно, на популярность романов Майер работает построение автором моделей идентификации, выраженных в наиболее доступной, художественной форме. Но такой ответ будет очень поверхностным.

На наш взгляд, сложнее, но более верно объяснить успех «Сумерек» (в какой бы форме – литературной или кинематографической они не представлялись) именно тем, что они делают возможной (как для читателей, так и для зрителей) виртуальную реализацию «отсутствующего опыта». В книгах Майер (также как в фильме Хардвик) «отсутствующий опыт» возникает вследствие продуцирования двойной иллюзии. Во-первых, на одну плоскость помещаются два несовместимых по своей природе явления (человек и «не-человек»). Во-вторых, используется один язык (обозначим его, условно, язык переживания) для описания двух взаимно непереводимых явлений (ощущения смертного и бессмертного существа).

Ганс Каросса писал: «Человек – это единственное создание, у которого есть воля к заглядыванию внутрь других созданий»<sup>150</sup>. Эдвард проводит каждую ночь в спальне Беллы, застыв в кресле и, по сути, подслушивая и подглядывая. Таким образом, он проявляет любознательность взломщика. Автор романов цикла «Сумерки» (а вслед за ней и режиссер фильма) проделывает то же самое. Только Майер заглядывает в сознание главной героини, а Хардвик подсматривает за ее поведением. В обоих случаях наблюдающий становится соучастником.

Демонстрируя самые глубокие чувства своих персонажей, Майер просто обезоруживает в читателе бесстрастного наблюдателя. Шаг за шагом (страница за страницей), читатель проникает в «пре-

<sup>150</sup> Цит. по: Башляр Г. Земля и грезы о покое. М., 2001. С. 21.

дела повторного заколдовывания», он переживает опыт невозможных отношений, до сих пор отсутствовавших (и, возможно, никогда не будущих иметь место) в его жизни, но уже пережитых в воображении писательницы.

Не случайно рассказ в «Сумерках» ведется от первого лица (а именно, от лица главной героини). Читателю предоставляется перверсивная, по своей сути, возможность испытать все происходящее вместе с Беллой (а, порой, и вместо нее, так как личный опыт, даже если он является виртуальным, ничто не может заменить). «Наклонность к перверсии – ...наклонность говорить простые вещи от своего собственного имени, от имени аффектов, силы, переживания, опыта»<sup>152</sup>. Кажется, что роман пишет не Белла (выдуманный персонаж, чей рассказ только кажется правдоподобным), а сама Стефани. Для автора ее героиня является только средством, позволяющим выйти за пределы собственного тела, пересечь черту реального мира и приблизиться к ирреальному образу-воображению.

Кстати, такой же тактики Майер придерживается при создании романов для взрослой аудитории – «The Host» («Носитель»), «The Soul» («Душа») и «The Seeker» («Искатель»), каждый раз предлагая читателю идентифицироваться с рассказчиком. Кроме того, писательница берет на себя смелость показать «изнутри» не только женское, но и мужское переживание. Например, в пятом томе цикла «Сумерки» – «Солнцем полуночи» – все события описываются с точки зрения Эдварда Каллена. (Некоторые главы романа попали в Интернет, и Стефани на время задержала публикацию).

Литературный опыт Майер, как уже говорилось, задействует практику взаимных отражений (как правило, онейрических<sup>153</sup>). Таким приемом пользовался Гофман при создании двоемирия «Эликсиров сатаны», «Золотого горшка» и др. произведений. «Сознание должно пройти шаг за шагом, путь бессознательного, удвоить двойника, отразить отраженное». Во сне реальность раздваивается, многократно умножая различные идентификации сновидца. Но, главное, сон (а, значит, созданное по его мотивам произведение) является реальностью переживаний своего сновидца. (Гете как-то подметил: «о каждом стихотворении спрашивайте, содержит ли оно пережитое»; «у книг тоже есть свое переживание»).

Характерно, что идея цикла «Сумерки» Майер именно прижилась. Когда Стефани проснулась, она поспешила записать сон

<sup>151</sup> Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 133.

<sup>152</sup> Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 25.

<sup>153</sup> Онейрический – от греч. ονειρος («сновидение») – имеющий отношение к сновидениям и т. н. «дневным грезам», в т. ч., к галлюцинациям.

на бумаге. Затем Майер рассказыв<sup>154</sup>ала об этом друзьям, подобно Кольриджу, английскому поэту-романтику рубежа XVIII–XIX вв. (ему тоже приснилось поэма «Кубла-Хан» и он назвал ее «Видением во сне»). Только Кольридж забыл большую часть строф, и произведение не было закончено, а Майер начала писать (впервые в своей жизни, несмотря на образование, связанное со словесностью) и до сих пор не останавливается.

На читателя книги Майер действуют как короткое «замыкание, необходимое удвоение себя», позволяя находиться «внутри и вовне собственной картины»<sup>155</sup>. События, происходящие с протагонистами, смещаются по отношению к читателю таким образом, что он оказывается вовлеченным в описываемые автором переживания. Так действует «параллаксное видение» Жижика. Данный эффект, конечно, достигается в отношении далеко не каждого читателя. (Книги цикла изначально были рассчитаны на молодежную аудиторию, но затем возрастной спектр читателей значительно расширился).

Итак, романы Майер можно назвать «романтическими видеиниями», в которых «соединяется несоединимое»:

а) вечная любовь (категория нечеловеческая, т. к. во времени человека нет вечности);

б) вечная жизнь, которая в то же время, оказывается смертью, вместе с покоем, несущим нескончаемое возбуждение;

в) вечная красота (и, соответственно, неугасимое сексуальное влечение).

\*\*\*

В «Переговорах» (сборнике заметок и интервью) Делез сравнил чтение книги с работой машины (имея в виду, конечно, вызвавшие у него большой интерес «машины желания», изобретенные Феликсом Гваттари). Книга может «читаться» или «не читаться» – утверждает философ. «Если она не функционирует, если ничего не происходит, берите в таком случае другую книгу»<sup>156</sup>.

Не каждый читатель придет в восторг от романов Майер. Но те, кого они все-таки захватят, получают доступ к «отсутствующему опыту».

Какому именно? К опыту любви, конечно. Книги Майер хочется перечитывать (по крайней мере, женщине) именно потому, что повествование вовлекает читающего в цикл повторения, каждый раз подводя к объекту желания настолько близко, что с ним не хочется расставаться.

Вспомним известное изречение Артюа Рембо: «Любви не су-

<sup>154</sup> Гофман Э. Т. А. Эликсиры сатаны: Ночные рассказы. М., 1992. С. 507.

<sup>155</sup> Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М., 2008. С. 24.

<sup>156</sup> Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 19.



ществует, ее нужно изобрести вновь» (фраза, прозвучавшая из уст экранного воплощения французского поэта в киноверсии Агнешки Холланд). Но не только объект любви (идеал, способный вызвать сильные чувства) нуждается в изобретении (что, возможно, даже не подозревая, блестяще проделали братья Стругацкие в своей трилогии Максима Камеррера) [9].

Майер заново изобретает любовь как чувство, переживание, которому нет места в реальном мире, окружающем ее читательниц. Дело даже не в том, красавец Эдвард или вампир, а в том, что такого как он не существует. Любви, о которой грезят, вообще не существует (по крайней мере, как ее описывают в романах, показывают в кинофильмах, воспевают в стихах и песнях и т. д.). Но книги Майер творят воображаемую реальность, где любовь (как явление романтическое) все-таки может существовать.

Эдвард Каллен произносит знаменательную фразу: «Если я не пью вино, то насладиться букетом мне ничто не мешает»<sup>157</sup>. Действие «кинематографической грезы» приводит грезовидца в состояние виртуальной влюбленности, позволяя переживать «отсутствующий опыт» невероятных любовных отношений.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Делез имеет все основания рассчитывать на признание авторских прав в учреждении новой, ранее не существовавшей дисциплины – философии кино. (См.: Делез Ж. Кино 1: Образ-движение. Кино 2: Образ-время. М., 2004. 623 с.).

[2] Несмотря на то, что кинокритика отличается от собственно философского исследования кино, имеется целый ряд позиций, который их объединяет. Делез, в частности, выделяет две проблемы, которые неизбежно встают как перед философом, так и перед критиком. Надо избежать не только простого описания фильмов, но и применения концептов, которые им несвойственны. Задача состоит в том, чтобы сформировать концепты, свойственные кино, но не «данные» в конкретном фильме, т. е. концепты, которые можно создать только в философии. При этом речь не идет о технических понятиях (таких как травеллинг, т. е. съемка с движения и др.) и не о самой технике, если она служит тем целям, которые ею предполагаются, но их не объясняет. (См.: Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 82).

[3] В данном случае мы рискуем поспорить с Делезом, который никогда не использовал в рамках своего анализа кино термин «воображаемое», не будучи уверен, что «воображаемое» как понятие представляет ценность для кинематографа. Декларируя

<sup>157</sup> Майер С. Солнце полуночи («Сумерки» от лица Эдварда) // Либрусек: Электронная библиотека [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/121152/read> (дата обращения: 06.06.2010).

поиск философией специфических концептов, которые соответствовали бы только кино и ни чему более, он замечал: «Можно всегда сблизить наводку и кастрацию, или крупный план и частичный объект: я не вижу, что это дает кино» (См.: Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 83). Тем не менее, исключая психоанализ и его отношение к кино, Делез с большим энтузиазмом сопоставлял Дрейера и Кьеркегора, потому что духовное решение выбора в вопросе движения представлялось философу объектом, адекватным кино. Значит, дело не в исключительности применяемых концептов, а в их уместности.

[4] Стефани Морган Майер (англ. Stephenie Morgan Meyer) – современная американская писательница, началом литературной карьеры которой стал цикл «Сумерки», состоящий из 4-х романов.

Первый роман цикла, так и называвшийся – «Сумерки» («Twilight»), был издан в 2005 г., и в течение 91 недели возглавлял список национальных бестселлеров. Книга вошла в список «Выбор редактора “The New York Times”»; американским журналом «Publishers Weekly» она была названа «Лучшей книгой года»; Amazon назвала ее «Лучшей книгой десятилетия» («Best Book of the Decade... So Far»); она вошла в список лучших книг журнала «Teen People (Hot List Pick)»; американская ассоциация библиотекарей назвала ее в десятке лучших книг для молодежи («Top Ten Best Book for Young Adults»).

Каждый следующий год Майер выпускала по одному сиквелу – «Новолуние» («New Moon», 2006 г.), «Затмение» («Eclipse», 2007 г.), «Рассвет» («Breaking Dawn», 2008 г.).

Цикл «Сумерки» приобрел культовый статус (и не только для американских читателей), нисколько не уступая сходным по жанру, но, несомненно, более философичным романам «Вампирских хроник» Энн Райс, знаменитой соотечественницы Майер («Интервью с вампиром», «Вампир Лестат», «Вампир Арман», «Талтос» и мн. др.). Книги Майер были переведены на 26 языков, включая русский, проданы в количестве, превышающем 17 млн. экземпляров. Создано более 350 Фан-сайтов, объединяющих поклонников литературы Майер.

В 2008 г. экранизация «Сумерек» режиссером Кэтрин Хардвик также имела кассовый успех: фильм собрал в мировом прокате 370 млн. долларов. Релиз второго фильма («Новолуние») ожидается в ноябре 2009 г.

[5] Заметим, что, несмотря на название, настоящая статья не имеет прямого отношения к «Отсутствующей структуре» Умберто Эко (1968 г.). Аналогия может быть только отдаленной. В частности, Эко говорил о том, что в рамках отдельно взятого феномена (для него таковым являлась коммуникация) имеет место не струк-

тура (ед. ч.), а структуры (мн. ч.). Во «Введении в семиологию» он «отрицал Структуру во имя утверждения структур» (См.: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 30). В свою очередь, мы не рассуждаем об «абстрактном (или абсолютном) Опыте» и не делаем попыток выстроить эпистемологическую теорию. Мы ставим перед собой вопрос о том, как можно овладеть очень конкретным, частным опытом, который, в принципе, отсутствует.

[6] Термин «воображаемое» может быть использован при анализе кино в неразрывной связи с двумя аспектами концепта «переживание» (которые разводил еще Х.-Г. Гадамер), безусловно присутствующими в ходе реализации кинематографической грезы. Во-первых, процесс – «переживание» (нечто непосредственное, предшествующее всякому описанию и истолкованию); в конечном счете, именно оно является поводом к тому, чтобы начать описывать или истолковывать. Во-вторых, результат – форма «пережитого» (сохраняющийся результат, который впоследствии описывают и истолковывают). (См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М. 1988. 704 с.).

[7] Мы не будем здесь развивать концепт образа-воображения, но вновь сошлемся на Делеза, который в части «Переговоров», посвященной кино, отмечал: «современные философские концепции воображения и их авторы не обращают внимания на кинематограф» (См.: Делез Ж. Переговоры. СПб., 2004. С. 68). Между тем, движущийся образ (о котором говорил еще А. Бергсон, чьи идеи Делез кладет в основу философии кино) возникает именно в результате действия воображения. Тождество «движение – материя – образ», открытое Бергсоном, а также сосуществование всех уровней длительности, является отличительной чертой воображения.

[8] Удивительно, как органично сложилось сотрудничество трех значимых для кинокартины женщин: автора романа, режиссера и сценариста. Каждая деталь романа (будь то движение тел или душ его персонажей) воплощались на экране с предельной трепетностью. Съемки кинокартины превратились для трех женщин в какое-то поистине сакральное действие, совместное творчество, реализующее женские желания и представления об идеальной любовной истории. (Как много идей рождалось прямо на съемочной площадке, и насколько были увлечены процессом все женщины, явствует из представленных в DVD-релизе документальных фильмов).

[9] Для Аркадия и Бориса Стругацких Максим Камеррер (герой трилогии «Обитаемый остров» (1969), «Жук в муравейнике» (1979), «Волны гасят ветер» (1983)) становится тем персонажем, идентификация с которым позволяет авторам пережить, если

можно так выразиться, отсутствующий опыт «пребывания богом». Такой опыт, безусловно, труден для осуществления даже в воображении. Но, тем не менее, возможность пережить его, даже будучи предельно виртуальной, поднимает Стругацких (чья жизнь произошла в эпоху СССР), на совершенно новый экзистенциальный уровень. (См.: Стругацкий А. Н., Стругацкий Б. Н. Максим Камеррер: трилогия: Обитаемый остров. Жук в муравейнике. Волны гасят ветер. М.; СПб., 2009. 699 с.).

## ПОНЯТИЕ «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ОПЫТ»

*Н. И. Савцова*

*кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина*

Понятие «опыт» является категорией, которая широко используется во всех философских системах, хотя можно согласиться с утверждением Х.-Г. Гадамера, что «как бы парадоксально это не звучало, опыт относится к числу наименее ясных понятий, какими мы располагаем»<sup>158</sup>. То же самое можно сказать и о понятии «интеллектуальный опыт». На различия в их содержании обычно не обращают внимания, хотя оно довольно существенное. Это обстоятельство обусловлено различием отношения человека к миру, его возможностями понимания этого мира. Уже в античной философии понятие опыт используется для объяснения качественных различий между миром животных и человеком. «Эмпирий», «мнеме», «софия», «техне» – понятия, которые выражают содержание качеств, присущих только человеку. Подобных качеств нет у животных, поэтому отношение человека к миру и является совершенно иным (Анаксагор). Мир природы и мир человека – два разных мира. Постепенно у человека развиваются способности разными способами познавать окружающий его мир. Непосредственный опыт является всего лишь одним из способов познания. Уже Парменид определил границы непосредственного опыта при познании бытия: путь «приемлемых» мнений, ошибок, заблуждений – это то, что связано с чувственным опытом. Для постижения Единого (сущего) человеку необходим другой опыт – опыт разума, опыт теоретических размышлений, который открывает возможность познания абсолютной истины. Абсолютная истина, или София, является высшей мудростью. Непосредственный опыт не дает возможности человеку выйти за пределы кажимости, видимости. Поэтому сфера высшей мудрости для него сокрыта. Таким образом, опыт ото-

<sup>158</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 409.

ждествляется со знанием, которое человек приобретает в процессе индивидуального проживания, где перед ним открывается житейское, непосредственное, необходимое, повседневное его жизненно-го мира.

Мир повседневности с трудом поддается теоретическим обобщениям. Он непостоянен, парадоксален, в нем пересекается устойчивое и изменчивое, временное и преходящее, имманентное и трансцендентное. Опыт – это темное, не проясненное знание, сырой материал, который ставит предел сознанию, определяет его границы. Открытие этих границ и есть задача философии. Тем более что повседневный опыт является основой жизненного мира человека, его представлений и ценностей.

Таким образом, в философии сложились две традиции, которые оказали существенное влияние на последующее понимание опыта. Одна подчеркивала недостаточность, ограниченность созданного человеком мира представлений, так как он строился только на основании его повседневных, чувственных переживаний. Другая была связана с пониманием опыта как способа, который выводил человека в совершенной иной мир, мир сознания, разума, который отличался от окружающего его мира и этим ставил человека в особое отношение к нему. Для формирования подобного типа опыта сознания нужна была хорошо развитая способность теоретического мышления. С этой традицией и связано развитие представлений о содержании интеллектуального опыта, и тех элементов, которые определяют его отличие от других форм опыта. В первую очередь, это – принципы, которые человек осознанно противопоставляет сложившимся представлениям о мире. Софисты не случайно столько внимания уделили исследованию сознания, особенно механизма понимания и запоминания, разрабатывая основы педагогического опыта. Он давал возможность понять условия выхода сознания человека за пределы повседневности, с ее традициями и навыками, «разрывал» ее границы и обеспечивал способность действовать, используя возможности рационального познания, которое открывало возможности бытия совершенно иного для человека мира, совершенно иной культуры. Таким образом, софистам удалось произвести подлинную революцию в греческом обществе, показав практическую значимость опыта сознания. Представление о содержании интеллектуального опыта явилось для софистов предпосылкой, которая дала возможность сформировать новый принцип философских размышлений и исследований, определивших дальнейшее развитие теоретической философии. Суть этого принципа в утверждении, что «Человек есть мера всем вещам». В данном случае принцип явился предпосылкой формирования новых антропологических

направлений философских исследований. Поэтому Протагор отказывается от противопоставления «божественного» разума, проникающего в скрытую от человека сущность вещей, разуму человека, для которого такая воткая возможность была закрыта. Он был убежден, что у мира вещей, которые окружают человека, нет никакой скрытой сущности. Есть только сами вещи, которые доступны пониманию человека. Сочинение Протагора начиналось словами: «О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни того, как они выглядят».

Греческие философы хорошо понимали значение новой культуры, основоположниками которой они являлись, потому столь четко определяли содержание проблемы, открывающей для них возможность формировать основы интеллектуального опыта, разрабатывать его принципы и развивать их содержания в новых идеях. Последующее развитие содержания опыта шло в направлении, обусловленным принципами и идеями, дающими возможность понимать основания, которые формируют интеллектуальный опыт.

В этом плане обращает на себя внимание, которое уделяет Сократ теоретическому анализу морального опыта. Если натурфилософы с их наивной верой в силу мышления, стремились проникнуть в глубь вещей, познать их последние причины и вывести отсюда весь мир опыта, то Сократ совершенно отказался от натурфилософских умозрений. Он преследует одну цель – доказать своим современникам, что общеобязательные суждения существуют и что нужно лишь уметь их как следует искать, а для этого менее всего была пригодна область философии природы, усеянная массой фантастических гипотез.

Сократ он был убежден, что высшее благо лежит близко, в самом сознании человека, поэтому необходимо научиться понимать самое себя. Если люди в обмене мыслей сумеют вскрыть самообман и привычки своих ходячих представлений, они неизбежно натолкнутся на общее: нравственный разум. Не в безотчетной преданности человек должен признать над собой власть нравственного закона, а путем самостоятельного суждения. Прогресс греческого общества Сократ видел в развитии самостоятельности личности, в воспитании индивидуальной критики и распространении морального опыта. Он сосредоточил свое внимание на анализе метода, который дает возможность развиваться моральному опыту человека. Ирония, майевтика в рамках диалектики, по его мнению, и являются теми методами, которые дают возможность человеку формировать нравственные ценности, сознательно относиться к своему моральному опыту. Мыслительные практики, которые стояли за этими методами, – путь, дающий возможность развития самостоятельных суждений личности, его сознания и самосознания.

Таким образом, ко времени Платона и Аристотеля в греческой философии сложилась устойчивая традиция в понимании опыта, исследованы его формы. Они продолжили и развили эту традицию. По мнению Аристотеля, «Человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет (лишь) чувственные восприятия, а владеющий искусством – более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном – выше искусств творения».

Именно Платон и Аристотель впервые поставили и исследовали проблему «всеобщей» сущности опыта. Они считали, что она обусловлена не только его познавательной природой, а в первую очередь, его онтологическим содержанием: опыт проявляет себя как опыт, пока его не опровергает другой опыт. В этом коренится принципиальная открытость опыта для нового опыта, а не только в том всеобщем смысле, что ошибки получают исправление. Опыт по самому своему существу стремится к тому, чтобы быть подтвержденным, и потому неизбежно становится другим, если это подтверждение отсутствует. Аристотель предполагает заранее то общее данным, что обретает устойчивость в мимолетности отдельных наблюдений, и преобразует себя во всеобщее, в идею.

Но отмеченное Аристотелем свойство опыта характеризует его содержание только со стороны результата. Опыт же, как процесс, не может быть описан просто «как непрерывное вырабатывание типических всеобщностей». Этот процесс происходит таким образом, что опыт опровергает ложные обобщения, и то, что считалось типическим как бы дегипцируется<sup>159</sup>.

Опыт становится опытом сознания, которое стремится к своей собственной достоверности, «совершая свои собственные опыты». Опыт получает свое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для нового опыта, которая возникает благодаря самому опыту.

Несомненным достижением Аристотеля является идея о неотжественности интеллектуального опыта не только чувственному, но и научному опыту: «...имеющие опыт знают «что», но не знают «почему», – пишет Аристотель в «Метафизике»: «Опыт не есть сама наука, а лишь необходимая предпосылка» этой последней, «наставники мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны». Мудрость занимается «первыми причинами и началами», у опыта таких возможностей нет, поэтому он изначально ограничен, утверждает Аристотель. Подлинный опыт есть тот опыт, в котором человек осознает свою конечность.

<sup>159</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 414.

Гегеля интересовала именно эта сторона в содержании опыта, он «мыслит диалектическое из сущности опыта». Опыт нельзя узнать в заранее данной всеобщности. В этом – открытость опыта разума для нового опыта. Могущество и самоуверенность планирующего рассудка имеет свою границу. Человек уверен, что все можно повторить, переделать, но на самом деле данное убеждение является ошибочным. Живущий и действующий в истории человек постоянно убеждается на своем собственном опыте, что нечего не повторяется. «Подлинный» опыт есть, таким образом, опыт собственной историчности. Ничего не повторяется в истории, поэтому она открыта для будущего. Историчность «разрывает» узкие предрассудки и обманчивые ассоциации, которые с неизбежностью усваиваются теми, кто ограничивает себя рамками единственной теоретической системы или школы.

Рассматривая интеллектуальный опыт как опыт сознания, в первую очередь, теоретического, философская традиция связана с пониманием его методологической значимости, которая состоит в том, что интеллектуальный опыт дает возможность понять, что деятельность разума направлена не вне сознания, а на развертывание его собственного содержания. В данном случае деятельность сознания (разума) проявляется как свободное когнитивное творчество, самодостаточное в себе и для себя. Логические отношения, которые имеют место только в сфере сознания, характеризуют онтологический статус интеллектуального опыта. Это не репрезентация информации об определенной предметной реальности, а характеристика способности теоретического мышления понимать возможности и границы своей собственной конструктивной деятельности.

## **РОЛЬ ИРРАЦИОНАЛЬНОГО В ПОЗНАНИИ У Ф. НИЦШЕ И М. ХАЙДЕГГЕРА**

***Е. В. Хузина***

*студентка 3-го курса философского факультета Уральского  
федерального университета имени первого Президента России*

***Б. Н. Ельцина***

*...Почему же нас совершенно не касается то, что нас сбивает с пути?  
Почему? Ответ: потому что наше отношение к понятному и наиболее  
близкому с давних пор является притупленным и смутным. Ведь путь  
к близкому для нас, людей, в любые времена самый длинный  
и поэтому самый трудный<sup>160</sup>.*

*М. Хайдеггер. Положение об основании*

Вся новоевропейская философия была проникнута рационализмом. Как уходит от этой традиции, пытаются ее преодолеть та-

<sup>160</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000. С. 20.



кие неклассические немецкие мыслители XIX и XX вв., как Фридрих Ницше и Мартин Хайдеггер?

Главное, что объединяет этих двух мыслителей – утверждение иррациональных оснований познания в противовес установкам классического рационализма Нового времени. Эти основания можно выявить только путем обращения к глубинному уровню индивидуального существования, или к экзистенциальному опыту. Попытаемся выявить основные характеристики этого уровня в философии жизни Фридриха Ницше и в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. Начать следует с более раннего мыслителя – Фридриха Ницше.

Вся философия до Ницше, считает он, – догматизм, построенный на заблуждениях и предрассудках, например, платоновское учение о душе, христианское учение. Но догматическое умствование есть лишь «детская игра и азбука мышления», и, может быть, скоро наступит то время, когда люди, наконец, избавятся от догматизма? Догматики строили свое здание на фундаменте различных суеверий, ошибок, обобщений очень узких, личных, «слишком человеческих фактов». Одно из таких суеверий, например, суеверие субъективного «Я», «которое и до сих пор еще не перестало бесчинствовать<sup>161</sup>».

Еще одним распространенным суеверием является убеждение в ценности истины. Что есть истина? Почему мы стремимся именно к истине? В чем ценность этого стремления?

Типичный предрассудок метафизиков всех времен – поиск предметов высшей ценности, истины в чем-то сверхсущем, божественном, трансцендентном, так как эти предметы не могут, по утверждению метафизиков, иметь свое происхождение «из этого непрочного, обманчивого, ничтожного мира»<sup>162</sup>. И тогда постулируют они априорное (доопытное) существование «вещи в себе» или некоего божества. В конце концов, из этой своей веры они получают некое знание, которому дают торжественное название «истина» – а имеют ли они на это право?

Философ думает, что достиг этой «истины» логическими рассуждениями и больше ничем – но нет, «большая часть сознательного мышления философа управляется его инстинктами, которые насильно ведут его по известным путям»<sup>163</sup>. Почему насильно ведут, и ведут по известным путям? Ради сохранения жизни, так как за логическими умствованиями скрывается оценка, которая является условием этого сохранения, например, что «определенное ценится более неопределенного, обман ценится менее «правды»<sup>164</sup>,

<sup>161</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 2008. С. 5–6.

<sup>162</sup> Там же. С. 9.

<sup>163</sup> Там же. С. 10–11.

<sup>164</sup> Там же. С. 11.

«истинное» всегда ценится больше, чем «ложное». И не важно становится, истинно суждение или ложно само по себе, главное – насколько оно способствует сохранению нашей жизни (метафизики, философы этого, разумеется, не замечают в своих умствованиях). Допустим, говорит Ницше, что есть только реальность нашего животного существования, наших инстинктов (которые определяют наше мышление). Но не достаточно ли этого, чтобы понять и объяснить механический («материальный») мир, окружающий нас? Понять не как обман и «видимость», «представление», а как нечто стоящее на одной ступени с нашими инстинктами.

Философы постулируют эти тезисы, предъявляют их как «истину», полученную диалектическими рассуждениями, наравне с мистиками и богословами, которые говорят о каком-то «внутреннем свыше»; на самом же деле эта их истина – не что иное, как простое отвлеченное желание сердца, предрассудок, который они изо всех сил защищают.

Выходит, источник философии – «побуждение к познанию»? У философа – отнюдь. Философствует и философствовало каждое побуждение. Просто каждое из них воспользовалось познанием. Правда, у ученых дело обстоит иначе. Там действительно есть что-то вроде «побуждения к познанию», способное работать без участия других побуждений<sup>165</sup>.

Каковы две причины познания, исходя из этого? Во-первых, это страх, во-вторых, это воля к власти. Человеку свойственно стремиться ко всему устойчивому, внешне определенному и надежному, – страх за свою жизнь заставляет человека познавать этот мир и создавать различные метафизические и научные построения. Ему не хочется пребывать в мире, в котором у него нет устойчивого основания под ногами (о чем говорит и Хайдеггер, называя *Nihil est sine ratione* – «Ничего нет без основания» основоположением всех основоположений всей философии<sup>166</sup>). Он не может существовать без ложных суждений и допущений, так как они и создают это основание. Наше стремление к незнанию еще больше, чем стремление к знанию. Но утверждать истинность априорных суждений мы не имеем никакого права. Мы даже просто не имеем на них никакого права, в наших устах они все равно окажутся ложными (нам, например, не надо отказываться от допущения существования души, но мы должны отказаться от устоявшегося представления о душе как о единстве, атоме, которое принимается всеми на веру). Верно ли вообще то, что истина есть нечто прекрасное, доставляющее наслаждение? Все ли, что вызывает восхищение, прекрасно? Все ли, что «возвышает душу», – истинно? Может быть, совсем наоборот?

<sup>165</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 2008. С. 5–15.

<sup>166</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000.

В настоящее время «истина» – нечто идеальное, подозрительно прекрасное – такое, каким ее удобнее и выгоднее видеть человеку.

Почему воля к власти также является причиной познания? Ницше приводит в пример стоиков, которые объявляют принцип «жить сообразно с природой»<sup>167</sup>. Но не то же самое ли «жить сообразно жизни»<sup>168</sup>? Зачем делать из этого принцип? Провозглашая это, они хотят на деле совершенно противоположного: предписать и привить свою мораль природе, «чтобы она была природой «согласно со Стоей»<sup>169</sup>. Но философия не может без этого обойтись, так как она есть стремление к власти над миром посредством построения его образца<sup>170</sup>.

Здесь оказываются неподходящими и сенсуалистический, и противоположный – платоновский – императивы, ибо первый годен только для грубых рабочих, а второй используют идеологи и пустословы. Скептицизм Ницше также рассматривает как что-то болезненное и неправильное. Каким же образом тогда познавать?

Возникает целый ряд вопросов, связанных с познанием. Что такое «мыслить»? Что дает мне право говорить о «Я», да еще о «Я» как о причине мышления? Откуда я беру понятие «мыслить»? Почему я верю в причину и действие?

Мысль появляется, когда ОНА захочет, а не когда Я захочу. Ошибка утверждать, что подлежащее «Я» обуславливает сказуемое «мысль». Оно думает, но это «Оно» – разве «Я»? Это только предположение. Следовательно, мышление нельзя отделять от хотения.

С незапамятных времен мы привыкли ко лжи. Наши чувства не научаются в совершенстве никогда быть верными, осторожными органами познания. Нам тяжело воспринимать что-то новое (видеть, слышать и т. д.), мы бессознательно пытаемся подстроить его под уже виденное, слышанное нами. Ко всему новому наши чувства относятся враждебно; над ними господствуют аффекты (страх, любовь, ненависть, лень). Современный читатель, прочитав бегло пять слов на странице, угадывает смысл текста; бегло окинув взглядом дерево, мы только приблизительно представляем себе нечто вроде дерева; так же и с переживаниями: мы измышляем большую их часть и мы всегда смотрим на них с позиции их изобретателя.

В определенный момент на первый план, пишет Ницше, выходит наука. Но какая наука? Узкая, ограниченная, убогая, презирующая философов и философию. Отделившись от философии, наука провозглашает себя независимой (что есть инстинкт черни –

<sup>167</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 2008. С. 15.

<sup>168</sup> Там же. С. 15.

<sup>169</sup> Там же. С. 15.

<sup>170</sup> Там же. С. 5–34.

«долой господина!»). Вместе с такой наукой появляется «объективный человек». Но такой «объективный человек» – лишь орудие, самая высшая форма раба. Это человек науки, который, стремясь судить «объективно», забывает про себя. Сам по себе он ничто. «Объективный человек – это орудие драгоценное, легко портящийся и легко тускнеющий измерительный прибор и зеркало, шедевр искусства, которое надо беречь и почитать; но это не цель, не выход, не подъем, не полный человек, в котором оправдывается все прочее бытие, не заключение – еще менее начало, зачаток и первопричина, отнюдь не что-то резкое, могучее, самостоятельное, что хочет господствовать: скорее это нежная вздутая подвижная форма, которая должна ожидать какого-либо содержания, чтобы сформироваться сообразно с ним, – обыкновенно человек без содержания, безличный...»<sup>171</sup>.

Это состояние человека порождает жестокость. И не просто жестокость, а получение от нее удовольствия, наслаждения. В том числе и в познании. Проникновение вглубь – насилие над умом, стремящимся к кажущемуся и к внешнему. Отрицание, когда он хочет утверждать, есть насилие. И простое принуждение себя к познанию есть также жестокость. «В наши дни существует форменный культ страдания»<sup>172</sup>.

Для преодоления всего этого сначала необходимо освободиться от всех метафизических предпосылок (нужно, чтобы человек наконец встал перед лицом человека так, как он стоит перед природой – смело и освободившись от метафизических предубеждений; глухой к метафизическим призывам «Ты больше! Ты выше! Ты иного происхождения!»<sup>173</sup>), стать по ту сторону добра и зла.

Согласно Ницше, преодоление метафизических предрассудков возможно через самопознание. В глубине нашего существа есть нечто, не поддающееся обучению, «духовный фатум», который есть предопределенное решение и ответ на некоторые отборные вопросы. Мы называем некоторые эти решения «убеждениями». Это для нас – путь к самопознанию. В некоторых проблемах можно только «выучиться» – открыть до конца то, что «установлено» этим «духовным фатумом». Можно сказать, что это и есть та область экзистенциального опыта, где рождаются и установки познания, и моральные оценки. Философия, осмелившаяся признать это, этим уже поставит себя по ту сторону добра и зла<sup>174</sup>.

Что говорит об основаниях познания М. Хайдеггер? Построением своей фундаментальной онтологии он предлагает вернуться

<sup>171</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб., 2008. С. 127.

<sup>172</sup> Там же. С. 231.

<sup>173</sup> Там же. С. 162.

<sup>174</sup> Там же. С. 5–237.

к вопросу о бытии, уйти от гносеологизированной рационалистической новоевропейской философии. В процессе познания нельзя разделять познающий субъект – человека – с познаваемым объектом – бытием. По отношению к бытию человек не может принять позицию со стороны, человек всегда находится внутри него, и делать его объектом, противопоставляя субъекту, как это делала новоевропейская философия, нельзя. Бытие поэтому нам не дано столь очевидно, как объявляет новоевропейская философия, но оно есть условие нашего существования. О том же говорит и Ницше: «Философия, сведенная к «теории познания», представляющая собой, в сущности, не более как робкую эпохистику (скрывание своего суждения) и учение о воздержании, – такая философия, которая вовсе не переступает через порог и с болью отказывает себе в праве на вход, – это философия, находящаяся при последнем издыхании, конец, агония, нечто, вызывающее сострадание. Как же может такая философия господствовать?»<sup>175</sup>.

Ошибка новоевропейской философии – понимание Бытия по образцу сущего. Бытие не есть «что-то». Оно лежит за границами возможностей чьей-либо мысли. Как же его тогда познать<sup>176</sup>?

Нет никакого Sein – вообще Бытия. Есть некое Sein, присутствующее здесь и сейчас – Da-Sein. Это Бытие самого человека. «Просвет Бытия». Оно всегда ограничено. То, что за ним, человеку недоступно. Само Бытие есть этот просвет. Но это вовсе не означает, что человек есть нечто, находящееся в этом просвете, некий субъект, находящийся в некотором объекте. Нет – сам человек и есть просвет Бытия. Познавательный акт здесь возможен только как переживание. Притом переживание – всегда единичное. Бытие неуловимо, оно всегда ускользает. Подлинное может существовать только в единичном виде.

В статье «Время и Бытие» вместо понятия Da-Sein появляется понятие Ereignis (Событие). Со-Бытие – то, что собирает Нечто в себе, акт собирания. Человеческое бытие носит характер событийного Бытия. Событие одновременно и единично, и множественно. Но, как и Da-Sein, схватывается оно только в переживании<sup>177</sup>.

В своей работе «Вещь» Хайдеггер говорит следующее. Что делала новоевропейская философия? В своем болезненном стремлении к объективности, разделении человека и мира она обусловила появление новоевропейской науки и затем техники, которая до сих пор неблагоприятно влияет на человечество. «Человек преодолевает длиннейшие дистанции за кратчайшее время. Он оставляет позади величайшие расстояния и ставит все тем самым на мини-

---

<sup>175</sup> Там же. С. 122.

<sup>176</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 16–41.

<sup>177</sup> Там же. С. 391–406.

мальном отстоянии от себя<sup>178</sup>» – вот чего добились наука и техника. Но устранение расстояния не приносит никакой близости ни к вещам, ни к самому человеку – близость заключается не в уменьшении отдаленности. Что пространственно может оказаться близко к нам (благодаря кино или радио, например) – может оставаться далеким для нас. А что далеко в пространстве – близким. «Все спекается в недалеком единообразии»<sup>179</sup>. Человек боится своих же научных открытий – атомной бомбы, например. Но самое потрясающее уже стряслось. Оно уже давно наступило – «Потрясающее – в том, что все, что есть, вытряхнуто из своего былого существа. Что такое это потрясающее? Оно обнаруживается и таится в способе, каким все существует, – а именно в том, что несмотря на все преодоление расстояний близость того, что есть, нам не дается»<sup>180</sup>.

Необходимо добраться до сути самой вещи. И рассматривать ее не с позиции наблюдателя или ее создателя, а с позиции самой вещи. В какой-то мере самому стать этой вещью и пережить ее. Исследовать вещь изнутри самой вещи.

Хайдеггер обращается к, казалось бы, самой простой вещи, – чаще для вина. Как рассматривает наука? Научное знание принудительно – оно принуждает нас к тому, «чтобы отказаться от наполненной вином чаши и поставить на ее место полое пространство, в котором распространяется жидкость»<sup>181</sup>. Новоевропейская философия и научное знание уничтожили вещь<sup>182</sup>. «Вещь в качестве вещи оказывается ничем. Вещественность вещи остается потаенной, забытой. Существо вещи не дает о себе знать, то есть ему не дают слова»<sup>183</sup>.

Для Хайдеггера важно не рациональное осмысление, а понимание этого пережитого.

Таким образом, и Ницше, и Хайдеггер отказываются от новоевропейской рациональности в познании, заявляя, что она могла привести и привела к негативным последствиям – по сути – к уничтожению самого человека. Они предлагают новые основания процесса познания, укорененные в экзистенциальном опыте. Эти основания открывают возможность переосмысления основных категорий онтологии и гносеологии, которое осуществляется в неклассической философии XX в.

---

<sup>178</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 316.

<sup>179</sup> Там же. С. 316.

<sup>180</sup> Там же. С. 317.

<sup>181</sup> Там же. С. 319.

<sup>182</sup> Там же. С. 316–326.

<sup>183</sup> Там же. С. 319.

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	3
-------------------	---

### Раздел I. ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ОПЫТА

<i>Бакеева Е. В.</i> Онтологические предпосылки осмысления категории опыта .....	5
<i>Анкин Д. В.</i> Эмпиризм против сенсуализма .....	13
<i>Котелевский Д. В.</i> Предел опыта .....	21
<i>Томюк О. Н.</i> Концепция опыта в инструментализме Джона Дьюи .....	28

### Раздел II. ОПЫТ И ЕГО ПОНИМАНИЕ В НАУЧНОМ ЗНАНИИ

<i>Брянник Н. В.</i> Здание классической науки и его опытное основание .....	34
<i>Шуталева А. В.</i> Математика и действительность как основной философский вопрос математики .....	53
<i>Сидорова У. В.</i> Герменевтический опыт и наука .....	63
<i>Брянник Н. В.</i> Позитивист ли К. Р. Поппер? .....	71
<i>Потапова К. И.</i> Критика позитивизма или пост-позитивизм К. Р. Поппера .....	76

### Раздел III. ОПЫТ В КУЛЬТУРЕ

<i>Севастеев А. В.</i> «Отсутствующий» опыт: к вопросу о действии кинематографической грезы .....	83
<i>Савцова Н. И.</i> Понятие «интеллектуальный опыт» .....	108
<i>Хузина Е. В.</i> Роль иррационального в познании у Ф. Ницше и М. Хайдеггера: сходства и различия .....	112

*Научное издание*

**ЭПИСТЕМЫ**  
Сборник научных статей

Выпуск 6  
ОПЫТ

Корректор  
*О. Н. Томюк*  
Компьютерная верстка  
*О. Н. Томюк*

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Georgia.  
Уч.-изд. л. 7,37. Усл. печ. л. 6,78. Тираж 100 экз.  
Издательство Ажур.  
620083, г. Екатеринбург, ул. Восточная, д. 54.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»  
620075, г. Екатеринбург, ул. Восточная, д. 54.